

www.treccani.it

Dizionario delle Religioni

Indice

Dottrine, teorie, concetti

[Religione](#)

[Buddhismo](#)

[Tantrismo](#)

[Zen](#)

[Ebraismo](#)

[Giudaismo](#)

[Testimoni Di Geova](#)

[Cristianesimo](#)

[Gnosticismo](#)

[Cattolicesimo](#)

[Chiesa Cattolica](#)

[Luteranesimo](#)

[Protestantesimo](#)

[Riforma Protestante](#)

[Controriforma](#)

[Valdismo](#)

[Pietismo](#)

[Puritanesimo](#)

[Calvinismo](#)

[Evangelico](#)

[Presbiterianesimo](#)

[Giansenismo](#)

[Anglicanismo](#)

[Avventisti](#)

[Jainismo](#)

[Brahmanesimo](#)

[Induismo](#)

[Sikh](#)

[Islamismo](#)

[Sunni](#)

[Sciiti](#)

[Babismo](#)

[Bahaismo](#)

[Ismailiti](#)

[Taoismo](#)

[Confucianesimo](#)

[Shintoismo](#)

[Zoroastrismo](#)

[Sciamanesimo](#)

[Religioni Primitive](#)

[Nuove Religioni](#)

Dizionario di termini religiosi

A

[Adozianismo](#)

[Agape](#)

[Ahimsa](#)

[Amidismo](#)

[Amore](#)
[Aniconismo](#)
[Anima](#)
[Antroposofia](#)
[Apologetica](#)
[Arhat](#)
[Ascensione](#)
[Assunzione](#)
[Ateismo](#)
[Ātmàn](#)
[Avatara](#)

B

[Bhaktì](#)
[Bodhi](#)
[Brahma Samaj](#)
[Brahmacārin](#)

C

[Cabala](#)
[Castità](#)
[Celibato](#)
[Chiesa](#)
[Comandamento](#)
[Consustanziale](#)
[Conversione](#)
[Creazionismo](#)
[Credenze](#)
[Culto](#)

D

[Dao](#)
[Decalogo](#)
[Dharma](#)
[Divinazione](#)
[Dualismo](#)

E

[Ecumenismo](#)
[Epifania](#)
[Eresia](#)
[Escatologia](#)
[Eternità](#)

F

[Fondamentalismo](#)

G

[Giustificazione](#)
[Grazia](#)

H

[Hasidismo](#)

J

[Jihad](#)

[Jihadismo](#)

I

[Idolatria](#)

[Immortalità](#)

[Incarnazione](#)

[Inferno](#)

[Integralismo](#)

L

[Laicismo](#)

[Lamaismo](#)

[Logos](#)

M

[Magia](#)

[Mahāyāna](#)

[Male](#)

[Mana](#)

[Manitù](#)

[Messianismo](#)

[Metempsicosi](#)

[Millenarismo](#)

[Mimamsa](#)

[Miracolo](#)

[Mistero](#)

[Mistica](#)

[Misticismo](#)

[Modernismo](#)

[Monofisismo](#)

[Monoteismo](#)

[Movimenti Integralistici](#)

N

[Natura](#)

[Naturalismo](#)

[New Age](#)

[Nirvana](#)

[Nume](#)

O

[Ortodossa, Chiesa](#)

[Ortodossia](#)

P

[Palingenesi](#)
[Panteismo](#)
[Paradiso](#)
[Peccato](#)
[Pelagianesimo](#)
[Pneuma](#)
[Politeismo](#)
[Preanimismo](#)
[Predestinazione](#)
[Preesistenza](#)
[Profano](#)
[Provvidenza](#)
[Purgatorio](#)

Q

[Quietismo](#)

R

[Redenzione](#)
[Reincarnazione](#)
[Risurrezione](#)
[Riti](#)
[Rivelazione](#)

S

[Sacro](#)
[Samsāra](#)
[SharīʿA](#)
[Secolarizzazione](#)
[Simbolo](#)
[Śiva](#)
[Spiritismo](#)
[Sufismo](#)

T

[Tabu](#)
[Teismo](#)
[Teofania](#)
[Teologia](#)
[Trinità](#)

U

[Umma](#)
[Upāṇisad](#)

V

[Veda](#)
[Vudu](#)

W

[Walhall](#)

Religione

Enciclopedia delle scienze sociali (1997)

di Hans G. Kippenberg

sommario: 1. Introduzione. 2. La religione nel contesto della secolarizzazione e della modernizzazione: a) modernizzazione e perdita delle norme e delle certezze tradizionali; b) dalla filosofia della religione alla storia delle religioni. 3. Genealogie religiose del sistema sociale moderno: a) Émile Durkheim e l'origine della morale sociale dalla storia della religione; b) Max Weber e il 'disincantamento' del mondo. 4. Tre paradigmi teorici: a) la fenomenologia; b) il funzionalismo; c) la religione come sistema culturale. 5. La religiosità nella cultura moderna: a) le sette fondamentaliste; b) i movimenti apocalittici; c) misticismo, esoterismo e new age. Bibliografia.

1. Introduzione

La sociologia della religione non è nata come ramo particolare della scienza della religione, bensì in seno alla sociologia stessa. Il concetto acquistò un suo preciso significato con la pubblicazione nel 1920-1921 dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* di Weber. In questi saggi il sociologo tedesco aveva messo in luce il nesso tra ethos capitalistico ed etica protestante, esplorando altresì le connessioni tra le grandi religioni mondiali, la vita economica e la stratificazione sociale. La morte prematura impedì a Weber di realizzare il suo progetto di colmare le lacune dell'opera sviluppando una 'sociologia della religione' organica e sistematica. Nel 1922 una versione non definitiva della *Religionssoziologie* venne pubblicata come sezione autonoma nell'opera postuma *Wirtschaft und Gesellschaft*.

La sociologia della religione si propone di ricercare e analizzare luoghi e funzioni delle religioni nelle società moderne. Poiché Émile Durkheim e i suoi allievi concepivano in termini analoghi lo studio dei fatti religiosi, l'etichetta di 'sociologia della religione' viene applicata anche alle loro teorie. In contrasto con il materialismo, sia Weber che Durkheim affermavano che la storia della religione continuava anche nella società industriale secolarizzata.

La nozione di 'secolarizzazione' ha un ruolo fondamentale nella sociologia della religione. Si tratta di un concetto che designa una pluralità di fenomeni: la perdita di ogni legame con le Chiese, le condizioni per la nascita di un 'mercato religioso' e di un pluralismo delle confessioni, la trasformazione di assunti religiosi in evidenze culturali. Proprio per questa complessità di significati il concetto di secolarizzazione si rivela ora come in passato particolarmente utile per comprendere il ruolo della religione nella società moderna.

2. La religione nel contesto della secolarizzazione e della modernizzazione

Per 'secolarizzazione' si intende propriamente il passaggio di beni o istituzioni in possesso del potere ecclesiastico nelle mani del potere civile. Questo processo di sottrazione all'ambito delle pertinenze dirette o indirette della gerarchia ecclesiale ebbe inizio già nel Seicento (il termine 'secolarizzazione' fa la sua prima comparsa negli accordi preliminari alla pace di Vestfalia), e andò di pari passo con la formazione dello Stato moderno e con l'affermarsi del principio della separazione tra Stato e Chiesa. Il primo paese a sancire nella costituzione l'abolizione di una Chiesa di Stato furono gli Stati Uniti (il 'disestablishment' del I emendamento).

In Europa il paese che intraprese con maggior coerenza la strada della secolarizzazione fu la Francia, a partire dalla delibera emanata dall'Assemblea costituente il 2 novembre 1789 ("tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la nation"), sino alla legge del 1905 che sanciva la completa separazione tra Stato e Chiesa, con la conseguente completa esclusione di quest'ultima dalla sfera pubblica.

Più incerto fu il cammino della Germania. La Costituzione di Weimar del 1919 era ambivalente, in quanto, se da un lato riconosceva la piena libertà religiosa dei cittadini, dall'altro attribuiva alle comunità religiose lo status di enti di diritto pubblico dotati di ampi poteri, ad esempio in materia fiscale (artt. 136-139 e 141). La Costituzione della Repubblica Federale Tedesca riprese interamente queste disposizioni (art. 140), sicché le grandi Chiese hanno un riconoscimento ufficiale (ibid.). In Germania dunque la separazione tra Stato e Chiesa fu perseguita con meno coerenza rispetto alla Francia, tanto che nel suo caso si può parlare di una 'forma debole' di Chiesa di Stato.

Il processo di secolarizzazione e la conseguente separazione tra Stato e Chiesa hanno avuto significative ripercussioni sulle comunità cristiane, creando innanzitutto i presupposti per la nascita di un 'mercato' religioso. Come ha osservato Peter Berger a proposito degli Stati Uniti, la perdita del monopolio ecclesiale ha fatto sì che "religioni un tempo dominanti oggi debbano essere 'vendute' sul mercato, e vendute a una cerchia di clienti che non sono costretti a 'comprare'. La situazione pluralistica è innanzitutto una situazione di mercato. Le istituzioni religiose sono diventate 'agenzie pubblicitarie', e la religione stessa si è trasformata in un 'bene di consumo'. La logica dell'economia di mercato domina in questo modo ampie sfere della vita religiosa". Soprattutto negli Stati Uniti, le Chiese sono diventate dipendenti dalle offerte dei cittadini, e la religione ha cessato di essere un destino per diventare una libera scelta dell'individuo. Non si è trattato di una trasformazione necessariamente negativa per le Chiese, ma va rilevato che non tutte le denominazioni ne hanno beneficiato in egual misura. A questo riguardo è interessante osservare che a partire dal 1776 il numero dei membri di alcune sette protestanti negli Stati Uniti anziché diminuire ha registrato un costante incremento.

Questa 'situazione di mercato' fa sì che le varie religioni non solo si trovino in competizione le une con le altre, ma debbano anche far fronte alla concorrenza di offerte culturali non religiose. Molte forme di espressione delle religioni moderne, come ad esempio i movimenti di risveglio spirituale, i meetings di massa, le pubblicazioni e le associazioni (si pensi all'YMCA), sono nate sul mercato culturale. La religione è passata in parte dalla sfera ecclesiale a quella culturale, con significative ripercussioni sulle sue forme organizzative e sul suo modo di presentarsi al pubblico. Il problema del riconoscimento pubblico delle comunità religiose è un'altra, importante conseguenza della separazione tra Stato e Chiesa. Se in principio la preoccupazione prevalente era quella di tutelare le comunità religiose dall'ingerenza dello Stato, in seguito l'esigenza più sentita è sembrata quella di tutelare i cittadini da una eccessiva influenza delle comunità religiose sulla sfera pubblica (v. Sullivan, 1994). D'altro canto la grande rilevanza delle comunità religiose nella vita quotidiana dei cittadini ha fatto sì che aumentassero le pressioni nei confronti delle autorità per ottenerne il riconoscimento ufficiale. Il fenomeno del multiculturalismo agisce nella stessa direzione, in quanto spinge verso una "politica del riconoscimento".

a) Modernizzazione e perdita delle norme e delle certezze tradizionali

Gli effetti della secolarizzazione vennero acuiti dalla modernizzazione economica che all'inizio del XIX secolo investì progressivamente l'Europa e l'America. L'avvento della società industriale mutò il valore della tradizione religiosa nella vita quotidiana. Nella sfera dell'agire economico il guadagno monetario divenne più importante del soddisfacimento dei bisogni tradizionali. Nell'ambito del potere politico la legislazione scritta divenne più importante della consuetudine. La tradizione religiosa perse il suo valore tradizionale di norma dell'agire sociale. Niklas Luhmann ha parlato a questo proposito di un processo di 'differenziazione della religione', che ne ha mutato radicalmente le funzioni. La religione ha perso il suo valore regolativo per la società ed è diventata un sottosistema funzionale autonomo, indipendente sia da quello economico che da quello politico. In questo modo è potuta divenire oggetto di giudizio da punti di vista a essa estranei, come quello dell'economia razionale o della legittimità politica. Nello stesso tempo, però, ha acquistato il carattere di un sistema autonomo rispetto alle grandi potenze sociali. Questo processo ha avuto inoltre importanti conseguenze per ciò che Luhmann ha definito "sicurezza originaria" della religione, nel senso che non è più possibile un trapasso da certezze religiose a certezze non religiose e viceversa.

Gli effetti della modernizzazione sulle religioni sono stati analizzati da Peter Berger. "Innumerevoli individui - egli afferma - vivono nell'ambivalenza tra liberazione e alienazione [...]. La modernità viene di

fatto vissuta come una liberazione - dai limiti ristretti della tradizione, dalla miseria, dai vincoli del clan e della tribù. D'altro canto per questa liberazione viene pagato un prezzo altissimo. L'uomo sperimenta oggi una solitudine impensabile nella società tradizionale: privato dei vincoli di solidarietà della sua esistenza collettiva, vive altresì nella totale incertezza riguardo alle norme che dovrebbero guidare la sua esistenza, e non sa più nemmeno chi o cosa egli sia".

Il sociologo britannico A. Giddens, dal canto suo, ha osservato come la modernizzazione abbia comportato una globalizzazione del mondo di vita dell'individuo. La dinamica della modernità sradica il singolo dal suo mondo di vita familiare, inserendolo in una rete di rapporti sociali che attraverso i meccanismi dello scambio e i mezzi di comunicazione hanno perso ogni specifico riferimento spaziale acquistando una dimensione mondiale. L'individuo è dunque costretto a determinare autonomamente la propria identità. La crescente consapevolezza storica ha un ruolo importante in questo processo, in quanto consente di rispondere al mutamento attraverso una riflessione su alternative presenti in passato o che sono state soppresse. La pretesa espressa dall'illuminismo di vagliare criticamente tutte le pratiche sociali ha portato da un lato a una moltiplicazione delle alternative, dall'altro a una perdita di certezza.

b) Dalla filosofia della religione alla storia delle religioni

La critica della religione di Thomas Hobbes e poi degli illuministi del XVIII e del XIX secolo aveva contribuito a risvegliare l'interesse per la storia delle religioni. La distinzione operata tra una religione razionale e le religioni storiche tradizionali imponeva non solo di stabilire dei criteri per definire la prima, ma anche di spiegare la continuità delle religioni storiche. Nell'ambito della filosofia della religione questo compito intellettuale ha assunto progressivamente un'importanza centrale e ha contribuito a ridestare l'attenzione per lo studio delle religioni, ritenuto in grado di fornire delucidazioni su una dimensione dell'esistenza umana che merita riconoscimento a prescindere da tutte le pretese di razionalizzazione. Le strade intraprese per risolvere questo compito intellettuale sono state peraltro assai diverse. Le religioni potevano essere viste come una forma di filosofia della natura, ed è questa la posizione sostenuta in Inghilterra da David Hume, cui si ispirò l'interpretazione intellettualistica della religione di Edward Burnett Tylor, secondo il quale la storia della religione non è che la storia del tentativo compiuto dall'umanità sin dalle origini di risolvere l'enigma della natura e dell'uomo stesso.

Jean-Jacques Rousseau in Francia e Immanuel Kant in Germania posero a fondamento della religione razionale la sua funzione morale. Secondo Rousseau l'autentica religione è indipendente da tutte le istituzioni della civiltà. L'uomo non ha bisogno né di filosofi né di teologi per conoscere i suoi doveri morali: non i giudizi dell'intelletto, ma i moti del cuore sono la migliore guida nelle questioni che riguardano la società. Il costante ripresentarsi delle guerre di religione, come già lamentava Hobbes, non sarebbe imputabile alle religioni ma agli Stati. Un'idea simile si ritrova in Kant, il quale colloca la vera religione esclusivamente nella sfera del dover essere (la morale), sostanzialmente distinta da quella dell'essere. "La religione (considerata soggettivamente) è la conoscenza di tutti i nostri doveri come comandamenti divini". Per pervenire a tale conoscenza non vi è bisogno di alcuna Chiesa. È la ragione a indicare ciò che vi è di intemporale nella religione storica, ciò che vi è di universale in una confessione particolare, ciò che vi è di immutabile in ciò che muta. Pur con tutte le riserve e le limitazioni, Kant non dubita che una religione particolare possa avere una funzione preparatoria, servendo da strumento per raggiungere il fine della fede razionale. L'individuo laico deve solo liberarsi dalla tutela della Chiesa obbedendo unicamente alla ragione: in questo modo la religione particolare può diventare fonte di una moralità pubblica vincolante. Queste idee vennero in seguito sviluppate da Émile Durkheim e in parte anche da Max Weber.

Johann Gottfried Herder e Friedrich Schleiermacher inaugurarono una tradizione filosofica che, in polemica con quella che veniva considerata l'arida razionalità dell'illuminismo, attribuiva alle religioni storiche il più grande valore, considerandole un'espressione naturale e spontanea dell'animo umano.

Un passo importante fu segnato dall'analisi filosofica della religiosità indiana sviluppata da Hegel sulla base di una comparazione tra il mondo spirituale orientale e quello occidentale. Mentre in India la negazione del mondo sfocerebbe in un annullamento della soggettività, nella tradizione occidentale sarebbe invece fonte

di una tensione permanente tra soggetto e mondo. Nella storia dell'Occidente si può riconoscere una crescente soggettività e individualità dell'uomo. Partendo da premesse analoghe, Arthur Schopenhauer rovescerà il giudizio di Hegel, affermando che il grande merito storico delle religioni basate sulla negazione del mondo è proprio quello di superare la soggettività e l'individualità. Hegel e Schopenhauer segnano l'inizio di una filosofia della religione che vede nella negazione del mondo il contributo più rilevante delle religioni storiche - un'idea che verrà poi ripresa e sviluppata da Troeltsch e da Max Weber.

Friedrich Nietzsche adottò un'altra strategia per analizzare le religioni storiche. Rifiutando in modo radicale e polemico l'assunto che i principî morali siano autoevidenti per l'uomo, egli sostenne che non può esservi una ragione - né pura né pratica - indipendente da uno specifico contesto spazio-temporale. Le religioni diventano così fatti fondamentali della vita. A Nietzsche si ispirerà la cosiddetta 'filosofia della vita' (Lebensphilosophie), e il suo pensiero influenzerà anche Georg Simmel.

Lo studio della religione come disciplina storico-empirica si sviluppa dalla consapevolezza che per spiegare la presenza della religione nella società moderna secolarizzata non è più sufficiente richiamarsi al valore per così dire autoevidente della tradizione. Nemmeno le spiegazioni offerte dalla filosofia della religione, troppo diverse e contrastanti, si rivelano adeguate a chiarire le condizioni e i presupposti del fenomeno religioso, che va studiato invece sulla base di fatti univoci e osservabili. E tuttavia sono pur sempre le opzioni filosofiche dei singoli autori a decidere quali fenomeni vadano considerati di pertinenza della religione e quali no. Alla diversità di approcci filosofici va ricondotta in ultimo la pluralità di teorie formulate nell'ambito dello studio scientifico (storico-empirico) del fenomeno religioso.

3. Genealogie religiose del sistema sociale moderno

a) Émile Durkheim e l'origine della morale sociale dalla storia della religione

L'opera principale di Durkheim, *La divisione del lavoro sociale*, tematizzava un fenomeno che all'epoca della pubblicazione del libro (1893) era estremamente attuale. La Francia era allora nel pieno del processo di industrializzazione, e parallelamente al mutamento sociale si andava verificando il passaggio del potere politico da una classe privilegiata a un ceto medio borghese. Nell'analizzare questo mutamento, Durkheim incentrò l'attenzione sulla divisione del lavoro, che ai suoi occhi costituiva l'innovazione fondamentale.

Nelle società semplici in cui non vige una divisione del lavoro avanzata il ruolo sociale del singolo è fissato dalla tradizione e dalle consuetudini. Ogni violazione della tradizione è considerata un delitto contro gli dei e quindi severamente punita. Il diritto è di tipo repressivo e ha la funzione di garantire la conformità sociale. Nella società moderna basata sulla divisione del lavoro gli individui diventano tanto più estranei gli uni agli altri quanto più cresce la loro interdipendenza funzionale. Il problema che Durkheim si propone di analizzare riguarda i rapporti tra personalità individuale e solidarietà sociale: perché l'individuo, pur diventando sempre più autonomo, è sempre più dipendente dalla società? Come può egli essere nello stesso tempo persona e solidale? È innegabile difatti che questi due processi, per quanto possano apparire contraddittori, si verificano parallelamente. Può una società organizzata in base alla divisione del lavoro creare un vincolo morale tra i propri membri in competizione? Porsi questo problema significava chiaramente rifiutare l'assunto in base al quale il singolo individuo è una sorta di monade che istituirebbe autonomamente i rapporti sociali. Per Durkheim, al contrario, la vita collettiva non è nata dalla vita individuale, ma viceversa. Solo così è possibile spiegare in che modo si formino e si sviluppino individualità personali senza che ciò determini una disgregazione della società.

Durkheim non era stato il primo a porsi il problema del vincolo morale nella società moderna. Si trattava di un problema nato con la Rivoluzione francese, che aveva sottratto al singolo il posto assegnatogli nella gerarchia e nell'ordine tradizionali. Lo status aveva lasciato il posto al contratto tra cittadini. Le conseguenze sociali a lungo termine di questo sviluppo avevano attirato l'attenzione di una serie di pensatori già all'inizio dell'Ottocento - in Inghilterra, in Germania e, soprattutto, in Francia. Se molti vedevano nell'individualismo una minaccia per la coesione della società, Durkheim avanza invece un'interpretazione diversa, alla cui base egli pone l'analisi del ruolo e delle funzioni della religione.

Il fatto che il sociologo Durkheim cercasse nella storia della religione la risposta a questo problema può apparire sorprendente solo a prima vista. Altri pensatori francesi avevano aperto la strada in questa direzione. Già Rousseau, ad esempio, aveva affermato che una società ha bisogno di una religione civile. Uno dei maestri parigini di Durkheim, lo storico dell'antichità N.-D. Fustel de Coulanges, nel suo studio *La cité antique* (1864) aveva dimostrato come nel mondo antico la religione costituisse il fondamento dei rapporti sociali. Il culto dei morti, strettamente legato al culto del focolare, sarebbe stato all'origine della comunità domestica e dei gruppi di parentela. La stessa istituzione della proprietà sarebbe derivata da tale culto, e la religione avrebbe contribuito anche alla formazione delle antiche comunità cittadine, costituite da una pluralità di gruppi di parentela. Il carattere socialmente produttivo della religione era quindi stato dimostrato già prima di Durkheim. Ciò presupponeva peraltro che la religione non fosse definibile solo in termini di dogmi e dottrine, ma anche e soprattutto di comportamenti obbligati. Durkheim fece propria questa valutazione differenziata della dottrina e dei riti religiosi alla luce dei loro effetti sociali. Nella sua analisi dei legami sociali nella società basata sulla divisione del lavoro Durkheim assegna un ruolo rilevante alla religione, sebbene lamenti l'assenza di una definizione scientifica del fenomeno religioso. Nella sua teoria 'religione' non è che un altro modo di designare la normatività sociale. Via via che si intensifica la divisione del lavoro, si estende l'ambito di autonomia del singolo individuo e diventa sempre più esiguo il numero di quelle tradizioni che hanno carattere vincolante per tutti e alle cui violazioni la comunità reagisce con il diritto repressivo. Il diritto si svincola progressivamente dalla religione, e così pure le sfere e le funzioni politiche, economiche e cognitive. L'ambito della religione si restringe progressivamente, e l'individuo diventa sempre meno eterodiretto. Durkheim non condivideva peraltro il pessimismo di quanti avevano deplorato questo processo considerandolo un sintomo di disgregazione sociale. A suo avviso il mutamento sociale avrebbe creato le condizioni per una nuova forma di integrazione sociale. Questo residuo di esistenza collettiva costituirebbe l'ultimo fondamento morale comune che continua a sussistere anche nella società dominata dalla divisione del lavoro: nella misura in cui tutte le altre credenze e pratiche assumono un carattere sempre meno religioso, l'individuo diventa oggetto di una forma di religione.

Sull'origine di questo culto dell'individuo Durkheim si esprimerà in modo più preciso in occasione di una presa di posizione nell'affaire Dreyfus. Nel saggio *L'individualisme et les intellectuels* (1898) egli replica all'accusa secondo cui gli intellettuali, spinti da un individualismo distruttivo, avrebbero gettato il paese nell'anarchia con la loro critica dell'esercito e dello Stato. Durkheim prende con decisione le difese dell'individualismo, sostenendo che esso non deve assolutamente essere confuso con l'egoismo, con un culto egoistico dell'io, ma va bensì ricondotto ai diritti umani e al principio del carattere sacro della persona affermato da Kant e da Rousseau.

L'individualismo per Durkheim è una morale con un carattere vincolante assoluto, non implica alcuna forma di anarchia, ma rappresenta l'unico sistema di fede che può garantire l'unità morale del paese. Per questa ragione, difendere gli interessi dell'individuo significa difendere gli interessi vitali della società.

L'individualismo viene addirittura equiparato a una religione di cui l'uomo è allo stesso tempo fedele e divinità. "Questo culto dell'uomo ha quale dogma supremo l'autonomia della ragione e quale rito supremo la libera verifica". Quanto alle origini dell'individualismo, Durkheim lo riconduce non già all'illuminismo ma al cristianesimo, che avrebbe spostato il centro della vita morale dall'esterno all'interiorità, erigendo l'individuo a giudice supremo delle proprie azioni. La tesi della religione come 'fatto sociale' che condiziona l'agire del singolo anche senza che questi ne sia consapevole è al centro dello studio *Il suicidio*, pubblicato nel 1897. Qui Durkheim rovescia il problema affrontato ne *La divisione del lavoro sociale*: non si tratta più di spiegare come sia possibile la solidarietà nella società moderna basata sulla divisione del lavoro, bensì di individuare le ragioni che spingono gli individui a spezzare il vincolo sociale. Come ha osservato acutamente Lukes, Durkheim con questo studio voleva celebrare il trionfo del proprio metodo sociologico, dimostrando che anche nel caso di un'azione puramente individuale come il suicidio il singolo è condizionato da una realtà esterna indipendente da lui.

L'esistenza di un collegamento tra confessioni religiose e tassi di suicidio era già nota prima di Durkheim. Partendo da dati statistici i quali dimostravano che l'incidenza del suicidio era assai maggiore tra i protestanti che non tra i cattolici, Durkheim ritenne di aver trovato una spiegazione convincente per questo

dato sorprendente: il tasso più elevato di suicidi tra i protestanti a suo avviso andava ricollegato all'individualismo della loro religione. I cattolici invece sarebbero maggiormente integrati in una comunità, e tra gli Ebrei l'incidenza del suicidio risulta ancora minore in quanto le costanti persecuzioni subite avrebbero contribuito a rafforzare i loro legami di solidarietà. La religione è dunque un fattore che incentiva oppure frena il suicidio, ma può agire in quest'ultima direzione, proteggendo gli individui dall'impulso autodistruttivo, solo quando forma una comunità. I dogmi avrebbero un ruolo secondario: ciò che conta è la capacità di una religione di dar corpo a un'esistenza collettiva.

Con lo studio sul suicidio Durkheim intendeva dimostrare che un'indagine sulla società deve tener conto di fatti sociali che non sono di evidenza immediata, ma debbono essere scoperti. Esiste una classe di azioni che gli uomini compiono autonomamente, obbedendo tuttavia a una forma di coercizione. Le azioni che non sono imposte da una legge di natura, ma non sono nemmeno del tutto spontanee, formano la categoria dei *faits sociaux*: si tratta di quelle forme di azione, di pensiero e di sentimento che trascendono il singolo individuo e sono dotate di un potere cogente in virtù del quale si impongono. Nella sua analisi dei fatti sociali Durkheim assegna un posto privilegiato alla religione. Il motivo è spiegato nella prefazione al secondo volume dell'"*Année sociologique*": "Si resterà sorpresi del particolare rilievo che è stato dato a questo genere di fenomeni, ma essi sono il germe da cui sono scaturiti tutti, o quasi, gli altri. La religione comprende in sé in via di principio, sebbene in stato ancora embrionale, tutti quegli elementi che separandosi, affermandosi, connettendosi tra loro in mille modi hanno dato origine alle varie manifestazioni della vita collettiva" (Durkheim, *Préface*, 1899). La religione appariva allora a Durkheim la chiave per comprendere e spiegare le regole matrimoniali, il diritto penale, in breve l'intero sistema sociale. Da *explanandum* la religione si trasformava così in *explanans*.

Attraverso le religioni delle società semplici secondo Durkheim è possibile accedere alla sfera inconscia della vita collettiva. In queste comunità inoltre non si è ancora creata quella distanza psichica tra motivazioni e azioni che nelle società progredite rende le prime imperscrutabili. Poiché le religioni dei 'primitivi' offrono modelli interpretativi di tipo cognitivo oltreché morale, il loro studio consente di gettar luce sull'origine delle nostre categorie di pensiero. Da esse infatti si sono sviluppate le forme attraverso le quali organizziamo tuttora la nostra conoscenza.

Per il suo studio *Le forme elementari della vita religiosa* Durkheim si servì del materiale etnografico sugli Aranda e altre tribù australiane raccolto da due etnologi britannici, B. Spencer e F.J. Gillen. Tale studio si apre con una definizione della religione che precisa quelle formulate in precedenza in altri scritti: "La religione è un sistema solidaristico di credenze e pratiche che si riferiscono a cose, credenze e pratiche sacre, ovvero separate e proibite, le quali uniscono in un'unica comunità morale, chiamata chiesa, tutti coloro che vi aderiscono". Il carattere vincolante delle credenze, secondo Durkheim, può derivare solo dal fatto che la religione è espressione di un gruppo sociale. Il totem (animale o pianta che sia) costituisce l'emblema dell'appartenenza di gruppo, e la venerazione di cui è oggetto è socialmente produttiva, in quanto unisce i singoli individui in una comunità dotata di una propria realtà trascendente o sovranaturale. I termini usati da Durkheim fanno pensare a una sorta di miracolosa transustanziazione, in virtù della quale un gruppo di singoli individui dà luogo a una comunità morale.

In *Le forme elementari della vita religiosa* Durkheim presenta anche un'analisi dell'animismo. L'origine di questa credenza a suo avviso non va ricercata nell'esperienza dei sogni, della malattia e della morte, come riteneva E.B. Tylor. Alla spiegazione intellettualistica dell'animismo proposta da Tylor, Durkheim contrappone una interpretazione sociale, secondo la quale le radici di tale credenza andrebbero ricercate nel dualismo dell'uomo, che da un lato esiste come singolo individuo, dall'altro si identifica con la collettività rappresentata dal totem. Le tribù australiane credono che le anime rinascano e che ognuna di esse incarni il principio totemico. Proprio l'esistenza del principio totemico nell'uomo stesso costituisce il fondamento della sua autonomia. La sacralizzazione della società e l'"autonomia" del singolo individuo sono concepite da Durkheim come un sistema di vasi comunicanti. La struttura dell'autonomia morale è ancorata alla religione delle società elementari. La storia dell'umanità non è che la realizzazione di ciò che la religione primitiva aveva prefigurato.

La dimensione collettiva dell'essere umano costituisce il tema di uno scritto durkheimiano del 1914, Il dualismo della natura umana e le sue relazioni sociali. L'esistenza umana avrebbe una duplice dimensione:

in quanto essere corporeo l'uomo è una creatura materiale, individuale ed egoista, in quanto dotato di anima è un essere morale, sociale e razionale. Come già aveva affermato Kant, l'uomo è libero di contrastare i propri impulsi, ed è ciò a farne un essere morale. L'uomo è persona in quanto obbedisce alla legge morale generale, ed è individuo in quanto segue gli impulsi del corpo. È il corpo, quindi, a determinare l'individualizzazione del singolo; l'anima, per contro, determina la sua autonomia rispetto alle leggi naturali. Quanto più l'uomo si libera dalla materialità, tanto più diventa persona.

b) Max Weber e il 'disincantamento' del mondo

Agli occhi di Max Weber, la nascita della moderna società razionale tipica del mondo occidentale non è né un prodotto dell'illuminismo europeo, né in generale di un'evoluzione necessaria. Alla sua genesi contribuirono condizioni storiche del tutto particolari, che Weber analizza in uno dei suoi scritti più famosi, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, apparso in due parti, nel 1904 e nel 1905, nell'"Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik". Nel 1920 Weber rielaborò e ampliò questo scritto per inserirlo nei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

La connessione tra protestantesimo e capitalismo, "il carattere prevalentemente protestante della proprietà e dell'impresa capitalistica", non fu una scoperta di Weber: ad esempio già Eberhard Gothein, nel 1892, nella sua storia economica della Foresta Nera e dei territori limitrofi l'aveva messa in luce. Ma come spiegarla? Secondo l'interpretazione weberiana il capitalismo poté affermarsi solo grazie al sostegno di una forza interiore, di un ethos che gli permise di sconfiggere un potente avversario, il tradizionalismo. Weber illustra l'influenza esercitata dal tradizionalismo sulla sfera economica con l'esempio del salario a cottimo. Contrariamente a tutte le aspettative, un aumento dei salari a cottimo aveva l'effetto di diminuire anziché di aumentare la produttività del lavoratore. All'incremento salariale questi reagiva diminuendo la produzione giornaliera. La possibilità di un guadagno superiore era palesemente meno allettante di quella di lavorare meno. Da questa constatazione Weber trae la seguente conclusione: "L'uomo 'per natura' non vuole guadagnare denaro e sempre più denaro, ma semplicemente vivere, vivere secondo le sue abitudini e guadagnare quel tanto che è a ciò necessario. Dappertutto, là dove il capitalismo moderno iniziò la sua opera di aumento della produttività del lavoro umano mercé l'aumento della sua intensità, urtò nella resistenza indicibilmente ostinata di questo motivo fondamentale del lavoro economico precapitalistico". Questa resistenza, che Weber considera insita nella natura umana, doveva essere spezzata perché potesse nascere il capitalismo moderno.

Il ruolo svolto dalla religione in questo processo non era di evidenza immediata; molti anzi avevano sostenuto che il capitalismo fosse una conseguenza dell'emancipazione dalla religione. L'interpretazione radicalmente diversa avanzata da Weber fu senza dubbio influenzata dai lavori del giurista Georg Jellinek, il quale aveva dimostrato che i diritti umani moderni non erano nati dalla concezione illuministica del diritto naturale, bensì dalla Riforma luterana. Furono i non conformisti religiosi del XVII secolo a impegnarsi per primi per i diritti fondamentali della libertà di fede e di coscienza.

Interpretando la religione come istanza rivoluzionaria Weber intendeva anche chiarire in che modo le idee agiscono nella storia. È evidente qui la critica al materialismo storico, che scaturisce da un modo del tutto diverso di concepire il progresso storico. Il caso eccezionale di una rottura del tradizionalismo, secondo Weber, fu reso possibile solo da un'istanza superiore alla tradizione, e tale istanza va ricercata nel versante soggettivo dell'economia, nel suo ethos. L'agire economico necessita - come del resto ogni agire sociale - di un conferimento di senso adeguato. L'ipotesi di un'affinità elettiva tra agire e conferimento di senso deriva dalla concezione del potere che Weber esplicherà in seguito in *Economia e società*. L'agire sociale, che è sempre riferito al comportamento di altri individui, può riuscire solo quando tutti i soggetti gli attribuiscono un unico e medesimo senso. Interazioni sociali regolari possono sussistere solo quando tutti i soggetti concordano sulla validità di un sistema di senso, e quanto più a esso viene attribuita una validità incondizionata, tanto più aumenta la probabilità di una riuscita regolare delle interazioni sociali. Partendo da queste riflessioni di ordine sistematico, Weber incentra l'attenzione sulla religione al fine di spiegare perché l'economia capitalistica sia sorta nei paesi protestanti.

Nell'*Etica protestante* Weber isola una condotta di vita metodica che avrebbe costituito la forza propulsiva del capitalismo. Per ricostruire tale ethos il sociologo tedesco attinge agli scritti devozionali dei puritani inglesi risalenti alla seconda metà del XVII secolo. Scaturiti direttamente dalla prassi pastorale, questi scritti cercavano di inculcare nel fedele la convinzione che la salvezza non può essere ottenuta attraverso i sacramenti. È solo l'imperscrutabile volontà divina a decidere chi sarà salvato e chi no; nessuno potrà mai avere certezze al riguardo, e di conseguenza l'uomo non può fare altro che assolvere con scrupolo i propri doveri quotidiani, fare del proprio meglio e dare buona prova di sé nella professione. Il successo deve essere considerato il primo indizio della grazia, ma solo il lavoro indefesso e la rinuncia al piacere garantirebbero le opportunità di salvezza. Questa dottrina teologica della predestinazione ebbe dunque una particolare conseguenza pratica: costituì il fondamento di un'ascesi intramondana che da un lato disprezza il godimento sfrenato della ricchezza, dall'altro libera l'aspirazione al guadagno dalle pastoie dell'etica tradizionalista. Senza dubbio ciò non rientrava nelle intenzioni dei predicatori, e tuttavia tra i laici, in condizioni particolari, questa dottrina contribuì a consolidare una condotta di vita che scalzò l'agire economico di tipo tradizionale. Interpretando i concetti religiosi come modelli di condotta di vita, Weber getta luce sulle interpretazioni di senso di quegli strati sociali che per primi superarono il tradizionalismo. Ascesi intramondana, spirito, vocazione, conferma, sono tutti concetti riconducibili a un ethos che mirava a svincolare l'economia dai bisogni tradizionali. Proprio l'assenza della certezza della salvezza costituì la forza propulsiva che permise di rivoluzionare l'ordinamento economico, spezzando i vincoli posti dal tradizionalismo all'aspirazione al guadagno. Allorché una determinata classe sociale adottò questo modello di condotta e conquistò il potere, l'intero sistema sociale prese una nuova direzione di sviluppo.

Per quanto acute, queste osservazioni di Weber non hanno mancato di suscitare critiche. Alcuni storici ad esempio hanno rilevato che gli scritti devozionali utilizzati da Weber risalgono a un'epoca in cui molti puritani si erano ritirati dalla politica per dedicarsi esclusivamente allo svolgimento delle loro attività professionali. Il puritanesimo descritto da Weber pertanto non sarebbe tipico di tutte le forme di puritanesimo. La debolezza della sua argomentazione, si è ancora sostenuto, consisterebbe nel fatto di cercare di spiegare un fenomeno tedesco del XIX secolo - la distribuzione statisticamente ineguale del capitale tra luterani, calvinisti e cattolici - sulla base della letteratura edificante inglese del XVII secolo. Un altro motivo di perplessità, sempre legato alle fonti, è dato dal fatto che Weber avrebbe desunto la tesi secondo cui il calvinismo spingerebbe all'attivismo, mentre il luteranesimo porterebbe al quietismo, dall'arsenale delle polemiche confessionali del XIX secolo.

Nel 1911 Weber pose nuovamente mano ai suoi studi di sociologia della religione, cimentandosi nell'impresa titanica di indagare il rapporto tra l'economia e le grandi religioni mondiali - confucianesimo, induismo, buddhismo, islamismo e cristianesimo. A spingerlo su questa strada fu la convinzione che non solo il protestantesimo, ma tutte le grandi religioni fossero sostenute da potenti classi sociali, e che alla base dei differenti sistemi religiosi vi fossero differenti classi sociali. Attraverso la storia delle religioni, a suo avviso, era possibile determinare e spiegare il differente corso sociale intrapreso dalle grandi civiltà. Weber era convinto che "sono gli interessi (materiali e ideali) e non le idee, a dominare direttamente l'attività dell'uomo. Ma le 'concezioni del mondo' create dalle 'idee' hanno spesso determinato, come chi aziona uno scambio ferroviario, i binari lungo i quali la dinamica degli interessi ha mosso tale attività".

Frutto di queste ipotesi di lavoro fu *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-1920), che si presenta come una vera e propria ricostruzione storica delle grandi religioni mondiali. La concezione della religione di Weber si richiama non all'animismo di E.B. Tylor, bensì al [preanimismo](#) di R.R. Marett: la religione non si sarebbe sviluppata dalla credenza nell'anima, ma dal timore reverenziale di fronte allo straordinario e all'inesplicabile. Secondo lo schema evolutivo delineato da C.P. Tiele le religioni naturali - le quali vedono il mondo animato da forze sovranaturali che possono essere controllate con la magia - lasciano il posto con la comparsa dei profeti alle religioni etiche: "La sostituzione delle religioni naturali con le religioni etiche è stata di norma il risultato di una rivoluzione, o perlomeno di una riforma cosciente" (v. Tiele, 1897, p. 63). Rifacendosi a Max Müller, Tiele aveva operato una distinzione tra una concezione 'teoantropica', che considera la divinità immanente nella natura umana, e una concezione 'teocratica', in cui essa si contrappone all'uomo come potenza estranea. Le religioni naturali e le religioni etiche corrisponderebbero a due stadi evolutivi diversi della religione, laddove le due concezioni della divinità summenzionate indicherebbero i

due orientamenti divergenti intrapresi rispettivamente dalle religioni indoeuropee e da quelle semitiche (ibid., pp. 150-181).

Weber riprende sostanzialmente questo schema, aggiungendovi però il concetto di religiosità della redenzione, attinto non già da Tiele bensì da H. Siebeck, secondo il quale la religione della redenzione rappresenta una categoria autonoma. Questa scelta gli consente di tematizzare la 'religiosità' quale dimensione soggettiva della religione. In relazione al concetto di religiosità della redenzione, però, ancora più importante dell'influenza di Siebeck fu quella di Troeltsch. Da questi Weber mutua l'idea che la forza propulsiva di ogni evoluzione religiosa sia l'esperienza della inesplicabilità e della mancanza di senso del mondo: "Il problema dell'irrazionalità del mondo è stato la forza propulsiva di ogni sviluppo religioso. La dottrina indiana del karma e il dualismo persiano, l'idea del peccato originale, quella della predestinazione e del deus absconditus sono scaturite tutte da questa esperienza". Dall'esperienza dell'impotenza secondo Weber sarebbero scaturiti progressivamente i vari sistemi di interpretazione religiosa del mondo: dall'esperienza della imprevedibilità della natura il dinamismo, dal rifiuto del medium culturale l'etica religiosa, dall'esperienza dell'assenza di giustizia le teodicee.

Ciò che spinse Weber a estendere la sua indagine alle religioni extraeuropee fu la scoperta della peculiarità del razionalismo occidentale. Il concetto chiave a questo riguardo è quello di 'disincantamento', cui Weber attribuisce un'importanza tale da immetterlo "come un corpo estraneo" (v. Tenbruck, 1975, p. 667) nella nuova versione dell'Etica protestante: proprio l'assoluta mancanza di una salvezza ecclesiale-sacramentale - scrive Weber - fu rispetto al cattolicesimo l'elemento decisivo. "Quel grande processo storico-religioso di disincantamento del mondo che si iniziò con le antiche profezie giudaiche, e che in unione col pensiero scientifico greco rigettò tutti i mezzi magici nella ricerca della salvezza, considerandoli come superstizione delittuosa, trovò qui la sua conclusione" (v. Weber, 1904-1905; tr. it., vol. I, p. 197).

Per comprendere il ruolo fondamentale che Weber attribuisce alla nozione di 'disincantamento' occorre rifarsi alla sua distinzione tra agire soggettivamente razionale rispetto allo scopo e agire oggettivamente razionale. Il primo può fondarsi sulla condotta di vita dell'individuo senza dover essere oggettivamente giusto. Il mondo oggettivo, 'corretto', dei fatti e il mondo soggettivo della condotta di vita razionale sono geneticamente indipendenti. A ciò avrebbe provveduto appunto il 'disincantamento'. La pretesa che il corso del mondo sia in qualche modo dotato di senso scaturiva dalla religione, ma poiché si trattava di una pretesa irrealizzabile, il problema della sofferenza ingiustificata portò progressivamente a una crescente svalorizzazione del mondo (v. Weber, 1915). Da tale svalorizzazione si sarebbe sviluppata la consapevolezza che il mondo e le sue forme di vita obbediscono a leggi autonome. È dunque nella storia della religione che andrebbe ricercata l'origine dello iato creatosi tra il mondo dei fatti e il mondo del significato. Così come l'ascesi intramondana avrebbe creato l'etica del capitalismo, dal disincantamento del mondo sarebbe scaturito il postulato pratico secondo cui esso sarebbe governato da leggi impersonali. In questo processo però interveniva anche un altro elemento importante: quella che Weber definisce 'etica dell'intenzione' (*Gesinnungsethik*). Solo in concomitanza con essa il disincantamento poté compiere la sua opera rivoluzionaria. La religiosità si sarebbe quasi trovata costretta ad accettare con il crescente disincantamento del mondo riferimenti di senso sempre più (soggettivamente) irrazionali rispetto allo scopo, basati su principi o valori morali o di tipo mistico (v. Weber, *Über einige...*, 1913).

Il disincantamento del mondo esteriore dei fatti avrebbe dato libero spazio a conferimenti di senso soggettivi. Nel descrivere le tensioni tra l'etica della religiosità di negazione del mondo e l'autonomia dell'agire economico e politico razionale rispetto allo scopo, Weber fornisce diversi esempi che dimostrano come nel mondo ridotto a meccanismo sdivinizzato persistano alternative improntate all'etica dell'intenzione. Assieme ai loro presupposti razionali, tali alternative formerebbero la tipica cultura occidentale. Nel mondo disincantato dei fatti il singolo individuo sarebbe costretto a dare egli stesso un senso al mondo; nessuna conoscenza empirica potrebbe essergli d'aiuto in questo compito.

Il carattere contraddittorio della cultura occidentale viene analizzato da Weber nel saggio *Wissenschaft als Beruf*. Nel mondo moderno l'esistenza quotidiana è teatro di uno scontro tra posizioni diametralmente opposte. Proprio la completa riuscita del processo di disincantamento del mondo avrebbe dischiuso negli ordinamenti di vita oggettivati quegli spazi in cui la storia della religione può continuare sotto diverse condizioni. In precedenza Weber aveva ricollegato questa continuità dell'esigenza religiosa con

l'intellettualismo: "Quanto più l'intellettualismo fa recedere la credenza nella magia e i processi del mondo vengono 'disincantati', perdono il loro contenuto di senso e si limitano a 'essere' e ad 'accadere', tanto più cresce e si fa pressante l'esigenza che il mondo e la 'condotta di vita' nel suo complesso siano dotati di senso e di significato" (v. Weber, 1917-1919). In questo modo il disincantamento riproduce quel problema che aveva dato impulso alla nascita e allo sviluppo della religione. Se il cosmo è retto da leggi impersonali, l'individuo volente o nolente deve rifondare autonomamente la propria soggettività, indipendentemente da ogni realtà preconstituita, facendo riferimento a valori. Da un lato la realtà si riduce a mera fatticità, dall'altro il senso diventa un problema di onestà intellettuale e di decisione personale.

Nella prima versione dell'Etica protestante sembrava che la dinamica sociale avesse annullato tutti i valori tranne quelli legati all'etica professionale razionale.

Weber concludeva allora la sua analisi della condotta di vita razionale con la cupa visione di una "gabbia d'acciaio" da cui non esiste scampo. La concezione del disincantamento del mondo sviluppata nel 1911 segna un mutamento di prospettiva. Il misticismo non è una mera categoria residua, un pendant passivo rispetto all'ascesi attiva (v. *Schluchter, Religion und ...*, 1988, vol. II, p. 81), ma diventa un'alternativa altrettanto legittima nel mondo disincantato. La razionalizzazione formale del mondo ammette una pluralità di razionalizzazioni della condotta di vita. Al singolo individuo è lasciata piena responsabilità di condurre la propria vita in conformità con decisioni soggettive. A questo proposito può essere utile richiamare la differenza tra il concetto di 'condotta di vita' e quello di 'agire' messa in luce da W. Gephart (v., 1993, p. 51). Il valore della condotta di vita non si fonda sul successo nell'interazione, ma sulla saldezza di un sistema di norme a fronte delle inevitabili delusioni. Sia l'ascesi che il misticismo rappresentano tali norme cristallizzate della condotta di vita. Il pluralismo delle decisioni individuali creerebbe i presupposti per la sopravvivenza della religione, sia pure in condizioni diverse, anche nel mondo razionalizzato e disincantato. Un ruolo importante per il fenomeno religioso è attribuito da Weber alla categoria degli intellettuali. "Nel passato [...] la natura particolare degli strati intellettuali era oltremodo importante per le religioni. Il loro compito principale era la sublimazione del possesso della salvezza religiosa in una fede nella 'redenzione'. La concezione dell'idea di redenzione era in se stessa antichissima, se si intende come liberazione dal bisogno, dalla fame, dalla siccità, dalla malattia, e infine dalla sofferenza e dalla morte. Ma la redenzione acquistò un carattere specifico solo quando fu espressione di una 'concezione del mondo' razionalizzata e sistematizzata e della presa di posizione nei confronti di essa" (v. Weber, 1915; tr. it., vol. I, p. 342). La religiosità della redenzione e il ruolo degli intellettuali assumono un'importanza centrale nella ricostruzione weberiana della storia della religione.

L'esperienza dell'irrazionalità del mondo è l'elemento fondamentale sulla base del quale effettuare la comparazione delle grandi religioni mondiali. "La concezione metafisica di Dio, che suscitò il bisogno inestirpabile della teodicea, fu parimenti in grado di produrre soltanto pochi sistemi di pensiero - in tutto, come vedremo, soltanto tre - che dessero delle risposte soddisfacenti sul piano razionale al problema del fondamento dell'incongruenza tra destino e merito. Si tratta della dottrina indiana del karma, del dualismo di Zarathustra e del decreto di predestinazione del deus absconditus. Queste soluzioni, le più rigorose razionalmente, sono apparse però solo in via del tutto eccezionale nella loro forma pura" (ibid., p. 338). Poiché il problema del male e dell'ingiustizia è sostanzialmente irrisolvibile, la storia della religione continua il suo cammino anche nella società contemporanea. Le grandi religioni sia asiatiche che occidentali rappresentano risposte intellettuali a queste esperienze universali dell'uomo, e di conseguenza si tratta di opzioni sempre attuali, che nel mondo disincantato avrebbero lo status di fondamenti della condotta di vita. D'altro canto, tuttavia, il ruolo della religione nel mondo disincantato si differenzia da quello che essa aveva nel mondo tradizionale. Quanto più sono gli intellettuali in via di principio a problematizzare il 'senso' del mondo, tanto più il 'senso' viene delegato al soggetto. Le religioni tradizionali diventano massime della condotta di vita che acquistano validità sulla base di una decisione soggettiva. Le antiche, molteplici divinità, disincantate e quindi sotto forma di potenze impersonali, escono dalle loro tombe, lottano per riaffermare il loro potere sulla nostra vita e ricominciano la loro eterna lotta reciproca. Persino gli dei dunque possono essere disincantati e acquistare potere sulla vita umana come forze impersonali. Lo stesso intellettualismo che ha determinato il disincantamento del mondo può ancora concepire gli dei trasformandoli in valori sublimati. Tali valori, secondo Weber, si sono ritirati dalla sfera pubblica o nel

regno occulto della vita mistica o nella fratellanza di relazioni dirette tra i singoli (ibid.). Egli comunque riteneva poco probabile che da ciò potesse scaturire un reale rinnovamento religioso.

4. Tre paradigmi teorici

Nei suoi sviluppi successivi la sociologia della religione non ha accolto incondizionatamente tutte le sollecitazioni dei classici. Mentre sia Weber che Durkheim ritenevano che la religione fosse una funzione della società e quindi della vita pubblica, le due principali teorie della religione formulate successivamente diedero un'interpretazione sostanzialmente diversa del ruolo e delle funzioni della religione. La fenomenologia pone a fondamento della religione l'esperienza personale, mentre il funzionalismo ne individua la ragion d'essere nelle sue funzioni latenti per il sistema sociale. Solo a seguito dell'influenza esercitata dalla filosofia del linguaggio sull'analisi della cultura la religione è stata interpretata come parte integrante dell'agire comunicativo e quindi della sfera pubblica.

a) La fenomenologia

Al centro della cosiddetta 'fenomenologia della religione' vi è l'idea che questa sia un fenomeno autonomo e irriducibile. Il postulato di un'autonomia della religione fu formulato a cavallo tra Ottocento e Novecento, e si riconnetteva all'auspicio che essa potesse esercitare un'azione a distanza sulla cultura moderna proteggendo la personalità del singolo dalle coercizioni della società moderna. Un ruolo non trascurabile ebbe a questo riguardo il risveglio dell'interesse per il pensiero di Friedrich Schleiermacher, i cui principali artefici furono Wilhelm Dilthey e Rudolf Otto. Secondo Dilthey, i principî meccanicistici sono stati illegittimamente applicati allo spirito, riducendo l'uomo a una mera macchina di percezione e conoscenza della realtà esterna. Ciò avrebbe inficiato anche la concezione della religione. Questa, come già aveva affermato Schleiermacher, esprimerebbe per Dilthey l'esperienza dell'unione 'mistica' dell'uomo e della natura con l'infinito.

Alla base dell'ermeneutica sviluppata da Dilthey vi è l'idea di un isomorfismo tra l'esperienza (*Erlebnis*) religiosa interiore, che è sempre soggettiva e individuale, e le sue oggettivazioni in fatti esteriori, la cui comprensione consente una conoscenza obiettiva del fenomeno religioso. Le due dimensioni - i fatti esteriori quali oggettivazioni della religione e l'esperienza religiosa interiore - si presuppongono reciprocamente. La comprensione della storia della religione produce in un unico e medesimo processo un sapere sia oggettivo, sia pratico-esistenziale. Le idee di Dilthey vennero riprese e sviluppate dal filosofo della religione Rudolf Otto, cui si deve una nuova edizione critica, a cent'anni dalla prima pubblicazione, dei famosi scritti sulla religione di Schleiermacher.

Questi, secondo Otto, avrebbe compiuto un significativo e originale tentativo di riavvicinare alla religione un'epoca che ha perso ogni interesse e ogni legame con essa. Rispetto alle sfere della conoscenza e dell'azione, secondo Schleiermacher, la religione costituisce un ambito a sé stante dell'esistenza umana, della vita spirituale, completamente indipendente da quelle e dotato di un valore autonomo. Contro la cultura intellettualistica e il filisteismo del razionalismo nello Stato, nella Chiesa, nella scuola e nella società, Schleiermacher fa appello alla fantasia, alla profondità interiore, al presagio, al misticismo, a ciò che è storicamente divenuto e positivo in contrasto con ciò che è 'naturale', a ciò che è individuale e particolare in contrasto con l'universale-razionale.

Nel suo studio sul sacro Otto riafferma l'autonomia della religione rispetto alla conoscenza e alla morale. Le categorie concettuali risultano inadeguate alla comprensione del fenomeno religioso, che può essere colto e spiegato solo facendo appello ai sentimenti. Otto rifiuta recisamente la riduzione della religione a esigenze etiche. Il 'numinoso' è precisamente il sacro spogliato dall'elemento morale ovvero razionale. Solo trattandolo come datum primario della vita esso può essere reso accessibile alla coscienza.

La risonanza internazionale delle idee di Otto contribuì in misura considerevole all'affermarsi di un'interpretazione della religione come esperienza individuale irriducibile. Illustri storici della religione, tra cui Mircea Eliade, si richiamarono a Otto proponendo una concezione del fenomeno 'religione' in cui fattori come morale e conoscenza hanno un ruolo del tutto marginale. Affermare l'autonomia della religione

significava ribadire il carattere di sfera privata, sottraendola quindi alle spiegazioni riduzionistiche della sociologia e soprattutto alle ingerenze politico-ideologiche. In base all'approccio ermeneutico della *Lebensphilosophie*, nell'analisi della religione l'ultima parola spetta all'esperienza religiosa soggettiva. Il luogo d'elezione delle religioni può essere solo la sfera privata individuale, non la sfera pubblica.

b) Il funzionalismo

Negli stessi anni i sociologi andavano sviluppando un particolare tipo di analisi funzionalistica della religione. Il paradigma funzionalistico, ispirato al modello dell'organismo biologico, si basava sui seguenti postulati: che la società costituisce un'unità, che le sue istituzioni forniscono un contributo essenziale al mantenimento della coesione sociale e che tali istituzioni, in virtù di questa funzione, sono indispensabili. Robert K. Merton, uno dei più illustri esponenti della scuola funzionalista, intraprese una revisione critica di questo paradigma rilevando come esso ignori completamente la distinzione fondamentale tra motivazioni consapevoli e conseguenze non intenzionali dell'azione; spesso, infatti, le azioni hanno conseguenze non volute dall'attore, che vengono percepite solo da un osservatore esterno. Secondo Merton, quindi, è indispensabile per l'analisi sociologica distinguere tra funzioni manifeste e funzioni latenti. La distinzione in questione si dimostra particolarmente importante per un'istituzione quale la religione. Il comportamento manifestamente irrazionale potrebbe avere una funzione razionale, come nel caso della magia; anche se questa si fonda su assunti erronei, svolge nondimeno funzioni sociali indispensabili.

Un esempio di queste 'funzioni latenti' delle credenze religiose è dato dai rituali di ribellione nell'Africa sudorientale studiati dall'etnologo inglese Max Gluckman. Egli analizza un rito per propiziare il raccolto, che si svolgeva ogni anno in primavera tra gli Zulu, la cui caratteristica saliente era il sovvertimento dei ruoli maschili e femminili. J.G. Frazer - che al pari di Tylor adottava un'interpretazione intellettualistica della religione - aveva ricondotto questo tipo di rituale al 'pensiero magico' proprio dei popoli primitivi. Gluckman però restava scettico di fronte a questa spiegazione. Al suo occhio di etnologo non poteva sfuggire il fatto che tra gli Zulu covavano conflitti sociali tra uomini e donne. Richiamandosi alla nozione aristotelica di catarsi, egli affermò che la funzione del rito era quella di scaricare l'aggressività delle donne e quindi di ripristinare la stabilità sociale. La ribellione rituale può aver luogo solo all'interno di un ordine sociale che non viene posto in discussione, ed è quindi ben lontana da una rivoluzione sociale. Ciò che appare come un rivolgimento è in realtà funzionale alla conservazione dell'ordine sociale.

L'idea che comportamenti apparentemente irrazionali possano essere spiegati facendo riferimento alle loro funzioni latenti fu ripresa da altri etnologi. Già Bronislaw Malinowski, del resto, aveva aperto la strada in questa direzione nella sua analisi della magia trobriandese. I Trobriandesi facevano ricorso a pratiche magiche solo quando si trattava di affrontare imprese rischiose, come ad esempio la pesca del pescecane; per i compiti di routine e privi di rischi, invece, adottavano tecniche e comportamenti ispirati a principi empirici e razionali. La funzione latente della magia allora sarebbe quella di creare sicurezza in situazioni di tensione emozionale. Contrariamente a quanto aveva sostenuto Frazer, Malinowski riteneva che la magia non potesse essere interpretata come una sorta di falsa scienza: "La funzione della magia è quella di ritualizzare l'ottimismo degli uomini" (v. Malinowski, 1925).

La distinzione tra funzioni manifeste e funzioni latenti è stata oggetto di numerose critiche. In particolare, secondo Anthony Giddens sarebbe poco verosimile che gli uomini non tengano conto delle conseguenze non intenzionali delle loro azioni anche al ripetersi dell'esperienza. Ciò potrebbe accadere solo se il soggetto fosse una sorta di monade. Di fatto l'individuo è portato a riflettere costantemente sulle proprie azioni alla luce dell'esperienza e a modificarle. Le conseguenze non intenzionali dell'azione diventano le condizioni note del comportamento successivo. Tali processi retroattivi sono tipici di qualunque azione. Alla luce di questa critica al funzionalismo 'classico' un allievo di Gluckman, Victor Turner, ha reinterpretato anche il rituale di ribellione descritto in precedenza. Sebbene le modifiche apportate possano apparire irrilevanti, il risultato nel complesso è qualitativamente diverso. Agli occhi di Turner la gerarchia sociale è fondamentalmente precaria, in quanto contrasta con l'eguaglianza naturale di tutti gli uomini - la *communitas*, come egli la definisce. I rituali di ribellione pertanto sono sempre anche esercizi mentali per un'autentica rivoluzione. La tesi di Turner sembra trovare una conferma significativa nel rituale aschura

degli sciiti in Iran. La sconfitta subita nel 680 dall'imam sciita al-Ḥusain a Kerbelā veniva celebrata ogni anno in quello che aveva tutti i caratteri di un tradizionale rituale di ribellione. La sollevazione contro lo scià alla fine degli anni settanta venne celebrata con una nuova versione di questo rituale, che questa volta non terminava con una sconfitta, bensì con una vittoria - l'empio Yazid, che incarnava lo scià, veniva sconfitto. I rituali di ribellione, si può concludere, non hanno una funzione esclusivamente catartica, ma possono diventare il modello di un nuovo ordine politico.

c) La religione come sistema culturale

Gli intensi dibattiti sollevati dallo studio di Clifford Geertz, *Religion as a cultural system* - uno dei più discussi della seconda metà del secolo -, coinvolsero anche gli studiosi della religione, oltre che gli etnologi e gli storici. In esso infatti Geertz (v., 1966) sanciva la fine dei due paradigmi che avevano dominato lo studio della religione sino agli anni sessanta, il funzionalismo e la fenomenologia. Dichiarando sterile la vecchia controversia che per decenni aveva opposto le due scuole - se la religione debba essere definita come credenza individuale o come funzione sociale - Geertz impostò il problema in termini diversi, affermando che la religione è un fenomeno di rilevanza sociologica non in quanto rispecchia l'ordine sociale, bensì in quanto lo crea. Nel sostenere questa tesi egli si richiamava alla filosofia delle forme simboliche di E. Cassirer e della sua allieva S. Langer. A differenza degli altri esseri viventi, l'uomo si servirebbe dei segni non solo per designare le cose, ma anche per rappresentarle. Il linguaggio - come insegnava la gnoseologia filosofica - rappresenta il mondo, consentendoci di conoscerlo e di comprendere il significato che esso ha per noi. Il mondo ci è dato solo attraverso simboli, e questi possono essere di due tipi: linguistici e non linguistici. Nel primo caso il significato degli oggetti viene trasmesso in forma discorsiva, nel secondo viene rappresentato nella sua integrità. Geertz riprende tale distinzione tra simboli discorsivi e simboli rappresentativi applicandola allo studio della religione.

Nella sua analisi i simboli religiosi avrebbero la funzione di "unificare l'ethos di un popolo - il suo stile, il suo carattere e la sua natura, il suo orientamento etico e le sue tendenze estetiche - con la sua visione del mondo, l'immagine che esso ha delle cose nella loro pura dedità, le sue idee d'ordine nel senso più ampio. Le credenze e le pratiche religiose rendono l'ethos di un gruppo credibile sul piano intellettuale [...] e la concezione del mondo credibile sul piano emotivo". In questa prospettiva la vecchia disputa sulla priorità tra credenza e funzione appare obsoleta. L'attenzione va rivolta invece all'interrelazione tra i due elementi. La funzione della religione sarebbe quella di creare una sintesi tra l'immagine del mondo di un popolo e il suo ethos pratico, e nel far ciò essa sosterebbe l'una con l'autorità dell'altro. La religione renderebbe evidenti i concetti metafisici, e fornirebbe una spiegazione intellettuale per le azioni e la mentalità dell'uomo.

L'approccio di Geertz metteva in discussione non solo il funzionalismo, ma anche la fenomenologia. Interpretando la religione nei termini della Lebensphilosophie, Rudolf Otto, Nathan Söderblom e Gerardus van der Leeuw avevano sostenuto che solo sulla base della propria esperienza personale (*Erlebnis*) l'interprete può comprendere le testimonianze religiose del lontano passato e di culture estranee. Affermando che immagine del mondo ed ethos, credenza e azione si convalidano a vicenda, Geertz poneva l'ermeneutica su nuove basi.

Una scossa alla tesi, posta in dubbio da Geertz, secondo cui solo sulla base dell'*Erlebnis* personale la religione risulta interpretabile, fu data dalla pubblicazione postuma del diario di Malinowski. Se nei suoi scritti questi aveva esortato l'etnologo ad adottare il metodo dell'osservazione partecipante, andando a vivere con i membri della comunità studiata e partecipando attivamente alla loro vita, nei diari manifesta invece una viva insofferenza e una totale incomprendenza per gli indigeni, arrivando a dichiarare: "Posso ben capire la crudeltà del colonialismo belga e tedesco!" Il problema che qui emerge è stato messo chiaramente in luce da Geertz: "Se la conoscenza etnologica non presuppone, come si è fatto credere, una sensibilità straordinaria, una capacità quasi sovranaturale di pensare, di sentire e di percepire le cose come un indigeno, [...] com'è possibile allora in generale una conoscenza etnologica delle modalità di pensiero, di sentimento e di percezione degli indigeni? Il problema che ci pone il diario [...] non è di ordine morale, ma gnoseologico [...]. Che ne è della comprensione, se manca l'empatia?". In questa prospettiva perdeva

fondamento anche la vecchia fenomenologia della religione, che aveva fatto dell'esperienza prelinguistica del singolo principio e fine dell'interpretazione della religione. Geertz cerca di risolvere il problema posto dal diario di Malinowski affermando che alla base del lavoro dell'interprete non vi è l'empatia, bensì l'osservazione del modo in cui gli uomini agiscono nel contesto delle forme simboliche attraverso cui rappresentano se stessi e gli altri. L'osservazione deve subentrare all'intuizione. Il ricercatore, secondo Geertz, deve studiare in che modo le azioni manifestino le immagini del mondo, e le immagini del mondo vengano tradotte in pratica dalle azioni. Per essere significativa, la descrizione di azioni e comportamenti deve mostrare quando e come le immagini del mondo acquistano realtà sociale attraverso l'agire. È chiaro che questo approccio di Geertz, in cui la comprensione/interpretazione è strettamente connessa all'osservazione, si differenzia sia dalla fenomenologia che dal funzionalismo classico; lo si potrebbe definire 'funzionalismo ermeneutico'.

A partire dagli anni sessanta molte delle idee di Geertz sono state recepite dagli etnologi, dagli storiografi e dagli studiosi di religione. Il binomio 'belief and action' si è sostituito alla vecchia idea della comprensione intuitiva. Come ha osservato acutamente A. MacIntyre (v., 1967), tra credenza e azione non esistono nessi causali. Ogni azione necessita di una spiegazione da parte dell'attore - in caso contrario non si tratterebbe di un comportamento riflesso. Le autentiche azioni esprimono idee e credenze, e in relazione a ciò possono essere giudicate coerenti o incoerenti. A seguito delle sollecitazioni provenienti da questi nuovi sviluppi teorici, le molteplici interrelazioni tra idee e azioni sono diventate l'oggetto d'indagine privilegiato nello studio della religione. Al funzionalismo classico - che postulava un sistema sociale integrato e attori non consapevoli delle conseguenze delle proprie azioni - e alla fenomenologia - che postulava un'esperienza religiosa atemporale - è subentrata la teoria dell'agire comunicativo: la religione può essere osservata analizzando i ruoli e le funzioni che esplica nell'interazione pubblica, e può essere compresa attribuendole il valore di un'interpretazione di senso.

5. La religiosità nella cultura moderna

La tesi di Weber, secondo cui al disincantamento della società fa riscontro inevitabilmente un 'reincantamento' della condotta di vita del singolo, è stata ripresa e modificata in tempi recenti da autori quali P. Berger, N. Luhmann e A. Giddens. Nella società le religioni hanno assunto nuovi ruoli e nuove funzioni come sistemi di interpretazioni di senso. Il carattere saliente di questo mutamento può essere espresso come trapasso dalla 'religione' alla 'religiosità'. A trovare seguaci entusiasti non è più la religione tradizionale nella sua totalità, ma il suo valore di interpretazione del senso della storia, della natura e della persona. Sul piano organizzativo questo mutamento ha avvantaggiato i piccoli gruppi (sette e culti) piuttosto che le Chiese. Pur nella varietà di forme assunte dalla religiosità nel mondo contemporaneo, emergono due orientamenti ricorrenti, l'apocalittica e il misticismo, presenti non solo nel cristianesimo occidentale, ma anche nel giudaismo, nell'islamismo e nell'induismo.

a) Le sette fondamentaliste

Weber rifiutava la tesi di Ernst Troeltsch, secondo il quale solo le Chiese e non le sette possono essere universali e fondare un cristianesimo popolare, mettendo in luce come le sette nascano da una 'aspirazione alla purezza'. In quanto comunità di virtuosi religiosi, gli unici votati alla salvezza, la setta si separa dalla Chiesa come un'istituzione che fa splendere la sua luce sia sui giusti che sugli ingiusti. Questa esclusività della setta tuttavia non significa che essa non possa avere un carattere universale e popolare. Il caso degli Stati Uniti per Weber dimostrava il contrario: in questo paese la religione aveva un carattere popolare proprio perché il tipo di religiosità dominante era quello della setta. L'intuizione di Weber si è dimostrata fondata. Come emerge da uno studio sullo sviluppo delle denominazioni statunitensi condotto da R. Finke e R. Stark, le sette che si oppongono alla cultura dominante ed esigono dai propri membri una condotta di vita virtuosa hanno oggi un maggior numero di seguaci rispetto alle comunità 'liberali'. "Le organizzazioni religiose sono tanto più forti quanto più impongono costi rilevanti in termini di sacrifici, e persino di stigmatizzazione, ai loro membri" (v. Finke e Stark, 1992, p. 238). Il conflitto con la cultura dominante ha

contribuito a espandere e a rafforzare le denominazioni, mentre l'adattamento le ha indebolite (ibid., p. 255). Una conferma a questa ipotesi viene dal caso del [fondamentalismo](#).

Con questo termine si indica un movimento di riformati, sorto tra il 1910 e il 1915 negli Stati Uniti, per difendere quali 'fondamenti' (fundamentals) del cristianesimo i dogmi dell'infallibilità della Bibbia, dell'immacolata concezione, della resurrezione del corpo, del sacrificio di Cristo in espiazione dei peccati dell'umanità e di una sua seconda incarnazione alla fine dei tempi. All'inizio il movimento si caratterizzò come una reazione interna alla Chiesa contro la teologia 'liberale', che aveva eliminato questi dogmi a causa della loro inverosimiglianza scientifica. Negli anni venti il contrasto travalicò l'ambito ecclesiale spostandosi sul terreno politico. I fondamentalisti invocavano un intervento diretto delle autorità statali affinché ponessero fine alle scandalose conseguenze dell'industrializzazione, come l'alcolismo e la prostituzione, e vietassero l'insegnamento di dottrine scientifiche in disaccordo con il racconto biblico della creazione.

Nello Stato del Tennessee, ad esempio, essi riuscirono a far proibire l'insegnamento delle teorie di Darwin nelle scuole pubbliche. L'insegnante John Scopes, con l'appoggio di numerosi liberali, denunciò il fatto e intentò un procedimento giudiziario che lo vide sconfitto, ma che ebbe l'effetto di screditare gravemente il fondamentalismo agli occhi dell'opinione pubblica. Quello che divenne noto come 'processo alle scimmie' contribuì a far apparire i fondamentalisti come illetterati e reazionari. Negli anni sessanta tuttavia la situazione cambiò e il movimento fondamentalista cominciò ad apparire sotto una luce più favorevole. Ciò si dovette in parte ad alcune decisioni della Corte Suprema, in particolare la proibizione della preghiera nelle scuole pubbliche e la legalizzazione dell'aborto in determinate circostanze, che suscitarono viva indignazione tra ampi strati della popolazione. I fondamentalisti si mobilitarono contro l'aborto e per la tutela della morale cristiana tradizionale da parte dello Stato. Mentre nella giurisprudenza emergeva la preoccupazione di svincolare l'azione dello Stato e le istituzioni pubbliche da un'influenza religiosa troppo diretta, i fondamentalisti reclamavano un riconoscimento ufficiale della morale cristiana tradizionale. I nuovi gruppi fondamentalisti non rispondono più al cliché di un movimento di protesta reazionario. Come ha osservato Martin E. Marty, la definizione del 'fondamentalismo' come credenza nella infallibilità delle Sacre Scritture, tuttora proposta dai dizionari, non è più attendibile. Rispetto all'ortodossia ecclesiale i gruppi fondamentalisti sono troppo politicizzati, selettivi e innovativi; rispetto al conservatorismo politico sono troppo religiosi e troppo poco adattati alle istituzioni esistenti. Si tratta di gruppi che reagiscono alle sfide poste alla fede tradizionale, che difendono determinati dogmi, formano movimenti esclusivi, sono in opposizione con i poteri sociali e politici, combattono il relativismo e il pluralismo, difendono l'autorità e negano la teoria evoluzionistica. In breve, si tratta di gruppi che conoscono il mondo di vita moderno, ma lo respingono.

È questa una caratteristica che accomuna il fondamentalismo a correnti analoghe nelle altre religioni (giudaismo, islamismo, induismo e buddhismo). I fondamentalisti conoscono la dinamica del mondo di vita moderno con la sua scienza e la sua tecnologia, le sue forme di dominio burocratico e il suo mercato mondiale, e tuttavia rifiutano di elevare tale dinamica a massima della condotta di vita individuale e di conformare la propria esistenza ai criteri della modernizzazione che antepone l'autonomia alla tradizione, il mutamento alla continuità, la quantità alla qualità, l'efficienza ai valori tradizionali. Il sociologo Martin Riesebrodt ha cercato di delineare il 'milieu sociomorale' dei movimenti fondamentalisti, i cui tratti salienti sarebbero l'appartenenza a una medesima religione, una situazione economica analoga, un vicinato comune e uno stesso orientamento morale. Il ceto medio protestante anglosassone di razza bianca ha costituito un siffatto milieu, e la modernizzazione ne avrebbe incrementato in misura significativa l'omogeneità. Il mondo di vita moderno richiede altri valori rispetto a quelli tradizionali della parsimonia, della fedeltà alla Bibbia, del senso della famiglia e della struttura patriarcale. Oggi si rendono necessari investimenti, flessibilità, mobilità, capacità di adattamento, individualismo, critica della tradizione. Le norme valide in passato sono state rese obsolete dal progredire dell'industrializzazione, della scienza, dell'urbanizzazione e dei partiti burocratici. La dinamica del mutamento sociale ha messo in crisi le forme di condotta di vita tradizionali, ponendo i membri del ceto medio protestante di fronte a una decisione difficile: cogliere le opportunità offerte dalla modernizzazione, oppure difendere la condotta di vita tradizionale contro il mondo moderno. Mentre i protestanti liberali hanno optato per la prima soluzione, abbandonando la morale tradizionale, i

fondamentalisti hanno espresso un radicale rifiuto del mondo moderno, che si esprime però non già in un ritiro dal mondo corrotto, ma nella rivendicazione aperta e aggressiva di una riforma morale. Le sette protestanti hanno guadagnato seguaci anche al di fuori degli Stati Uniti. Particolarmente significativo è il loro successo in America Latina. Nel 1916 i protestanti in quest'area erano ancora un'esigua minoranza, alla metà degli anni trenta 2,5 milioni, negli anni sessanta 5 milioni e negli anni ottanta 40. Secondo Martin il fenomeno va posto in connessione con il crollo dell'ordinamento sociale gerarchico. Finché in America Latina aveva dominato una oligarchia di latifondisti legati al cattolicesimo, il suo avversario era costituito da un laicismo militante. La situazione cambiò con l'industrializzazione a partire dagli anni trenta, e con la dittatura militare dopo gli anni sessanta. La rottura dell'ordine sociale offrì l'opportunità di affermarsi al protestantesimo, che rifiuta sostanzialmente la gerarchia e sostiene che la religione è un problema di coscienza del singolo individuo. Esso trovò seguaci soprattutto tra gli emarginati, i quali si rivolgevano alle sette radicali sperando in una redenzione, non solo dalle malattie ma anche dal peccato (alcolismo, violenza e promiscuità). Per queste sette si rivela particolarmente calzante l'osservazione di Finke e Stark, secondo cui quanto più esse pretendono dai propri seguaci sacrifici e un rigido autocontrollo, tanto più acquistano forza.

b) I movimenti apocalittici

Come ha dimostrato E.R. Sandeen (v., 1970), il movimento religioso di cui il fondamentalismo fu espressione era nato assai prima della controversia dottrinale sui fundamentals, e si collocava nella tradizione dell'[interpretazione apocalittica della storia](#) che conobbe una rinascita agli inizi del XIX secolo. Dopo le guerre di religione europee del Seicento, le intense aspettative dell'avvento del regno di Dio erano state accolte con diffidenza sia nelle Chiese che tra i cittadini, o avevano incontrato un aperto rifiuto. Solo al principio dell'Ottocento intervenne un mutamento in questo atteggiamento. L'esperienza della Rivoluzione francese, che aveva espresso una critica radicale alla religione sostituendo alla Chiesa il culto paganeggiante della ragione, contribuì a dare nuovo impulso alla credenza in una fine catastrofica della storia. In Inghilterra gli avvenimenti francesi vennero interpretati come l'avverarsi di una profezia di Daniele (7, 25): "[L'ultimo re] proferirà parole insolenti contro l'Altissimo [...] e cercherà di cambiare i tempi e le leggi" (ibid., p. 6). L'ingloriosa fine di questa rivoluzione apparve a molti cristiani una dimostrazione del fatto che gli uomini non sono in grado di determinare con le proprie forze un progresso verso uno stato migliore. Apocalittica e profetismo conobbero una rinascita. Dall'inizio dell'Ottocento in Inghilterra, in Germania e negli Stati Uniti si moltiplicarono aspettative e movimenti apocalittici.

In Inghilterra nel periodo dell'industrializzazione (1790-1850) le sette protestanti superarono per numero di seguaci le Chiese di Stato. Con il metodismo si diffuse tra gli operai un 'chiliasmo della disperazione'. Anche in Germania nell'Ottocento si ebbero fasi di intensificazione delle aspettative chiliastiche. Nella prima metà del secolo si erano diffuse nella regione del Württemberg, dopo che il teologo Bengel fissò come data d'inizio del regno millenario il 18 giugno 1836. In seguito tali sette si diffusero nelle regioni industriali tedesche.

Negli Stati Uniti ebbe un'enorme risonanza il predicatore William Miller, il quale sulla base di una personale interpretazione delle profezie bibliche annunciò il ritorno di Cristo sulla terra per il 1843. Il mancato verificarsi della predizione non fu inteso da Miller e dai suoi seguaci come una smentita, ma come una procrastinazione concessa da Dio per consentire ai fedeli di fare penitenza e opera di evangelizzazione. L. Festinger e altri (v., 1964, pp. 12-23) hanno visto in questo episodio una conferma della loro tesi secondo cui i fedeli non abbandonano necessariamente le loro credenze quando gli eventi attesi non si verificano. La dissonanza cognitiva, fonte di turbamento, in genere viene ridotta intensificando l'azione missionaria. Tra i fondatori di movimenti apocalittici va citato anche John Nelson Darby (1800-1882), fondatore della setta dei Plymouth brethren e del cosiddetto 'premillenarismo'. Secondo Darby le profezie bibliche si riferivano in parte agli eventi che precedono l'avvento di Cristo, in parte a eventi futuri. Dopo la crocefissione e la resurrezione di Gesù, Dio avrebbe continuato ad adempiere le profezie bibliche. La fine del tempo si approssima: "Al segnale dato mediante la voce dell'Arcangelo e la tromba di Dio [...] saremo rapiti sulle nubi per andare a incontrare il Signore" (Tess., I, 4, 17). Dopo verrà la "tribolazione sì grande,

quale non vi fu mai dal principio del mondo sino a ora, né mai vi sarà", profetizzata da Matteo (24, 21), e anche Israele risorgerà. È interessante notare che Darby, discostandosi dalle dottrine dominanti della Chiesa, attribuisce agli Ebrei un ruolo importante nell'avvento della fine dei tempi (v. Sandeen, 1970, pp. 59-80). Il 'premillenarismo' di Darby ebbe vasta risonanza negli Stati Uniti e divenne un elemento essenziale nel movimento fondamentalista.

Ancor oggi nel Nordamerica è ampiamente diffusa la credenza che nell'epoca attuale si avvereranno le profezie bibliche. Secondo P. Boyer (v., 1992), una riprova dell'enorme popolarità della corrente premillenarista negli Stati Uniti può essere considerato il successo del libro di H. Lindsey e C.C. Carlson, *The late planet earth* (1970), che interpreta la minaccia della catastrofe nucleare sulla base della Bibbia. Fino al 1990 il libro ha avuto una tiratura di 28 milioni di copie. Il successo del fondamentalismo protestante dimostra come nell'ambito della filosofia della storia l'apocalittica sia diventata nel nostro secolo la principale antagonista della fede nel progresso. Contrariamente a Karl Löwith, il quale riteneva che vi fosse una sostanziale continuità tra l'escatologia cristiana e la credenza laica nel progresso, Hans Blumenberg ha sostenuto che le due concezioni hanno diversa origine e pertanto sono destinate a restare interpretazioni inevitabilmente divergenti della storia. L'interpretazione apocalittica della storia moderna non fu alimentata solo dal protestantesimo. Movimenti e correnti analoghi si ritrovano anche all'interno del giudaismo. Sin dagli anni settanta l'antica contrapposizione tra un messianismo religioso che rifiutava ogni attivismo in vista della fine dell'esilio, e il sionismo laico e nazionalistico, lasciò il posto a una nuova sintesi, un attivismo nazionalistico di tipo religioso, il cui principale artefice è stato il mistico rabbi Kuk. Un'interpretazione apocalittica dell'epoca attuale caratterizza anche il fondamentalismo islamico delle confraternite.

c) Misticismo, esoterismo e new age

L'appassionata ricerca delle radici della cultura europea che vide coinvolti storici, filosofi e linguisti dell'Ottocento portò a individuare due grandi tradizioni, quella greco-romana, o 'ellenismo', che aveva concepito la natura come animata, e quella giudaico-cristiana, o 'ebraismo', cui veniva imputata invece una concezione del mondo come materia morta e inanimata. Un contributo fondamentale in questa direzione venne dall'opera dell'indologo e studioso del fenomeno religioso Friedrich Max Müller, che analizzò la differenza tra la visione del mondo giudaico-cristiana e quella greca sulla base della comparazione linguistica, per la quale poté servirsi di testi vedici che erano stati decifrati di recente. Con l'ausilio della filologia, Müller indagò le origini linguistiche delle religioni indoeuropee (arie) e semitiche. All'origine della corrente indoeuropea egli individuò quella che a suo avviso costituiva la scoperta più importante del XIX secolo, ossia l'equazione tra il greco Zeus pater, il latino Juppiter, il sanscrito Dyaus pitar e l'antico norvegese Tyr. Tutti questi nomi sarebbero derivati da un'unica forma comune, dyau pitar, che letteralmente significa 'Padre Cielo'. Migliaia di anni prima di Omero e dei poeti vedici, scrive Müller, i progenitori della stirpe aria invocavano un Essere invisibile con un unico e medesimo nome, il nome più spirituale e sublime che poteva offrire il loro vocabolario d'allora, il nome del Cielo e della Luce. La principale caratteristica della religione aria, secondo Müller, sarebbe quella di esprimere con un vocabolo l'adorazione di Dio nella natura, la percezione della divinità che agisce dietro i fenomeni naturali. Müller mette a confronto questa mistica della natura indoeuropea con la concezione biblica. La caratteristica distintiva di tutte le religioni semitiche sarebbe a suo avviso l'"adorazione di Dio nella storia". Il Dio venerato dai Semiti non era tanto il signore della natura, quanto piuttosto il signore del destino del singolo, della tribù e del popolo. Partendo dall'identità dei nomi indoeuropei dell'Essere celeste, Müller (v., 1873) postula una fase originaria della storia dell'umanità in cui questa avrebbe avuto un'appercezione diretta della divinità; ogni individuo può fare esperienza del divino nella natura stessa. Nel 1875 il contemporaneo di Müller Matthew Arnold imputò all'ebraismo la mancanza di spiritualità del mondo di vita moderno. Circa vent'anni dopo Max Weber individuerà nella religione giudaico-cristiana la forza propulsiva del disincantamento del mondo. L'idea di Müller, secondo cui la religiosità è una facoltà umana che può essere attualizzata nella contemplazione della natura da ogni singolo individuo, è assai vicina alle concezioni del misticismo tedesco. Può sembrare paradossale che il [misticismo](#) venga considerato parte di una particolare tradizione di

pensiero, se è vero che la sua caratteristica essenziale è proprio quella di essere un'esperienza universale e ineffabile. Sul piano storico (nonché sistematico) vi sono peraltro buone ragioni per considerare il misticismo una tradizione, sebbene non specificamente tedesca o cristiana, ma comune a tutte le grandi religioni (v. Katz, 1983).

L'espressione 'misticismo tedesco' fu coniata da un allievo di Hegel per indicare la continuità tra la religione medievale e la filosofia tedesca moderna (v. Weeks, 1993, p. 1). La rivelazione di Dio non sarebbe limitata al passato; la Bibbia, la storia e la natura sarebbero tre forme parallele di rivelazione. Come si legge in una poesia medievale di Daniel Czepko: "Tutto trabocca di Dio. L'erbetta è un libro, se cerchi di aprirlo, ti si schiuderà la creazione e ogni sapere" (ibid., p. 186). Questa tematica venne ripresa e sviluppata dal romanticismo. Novalis, ad esempio, espresse l'idea che l'infinito esiste nel finito; il mondo avrebbe in sé una vis occulta che può essere svelata allo spirito umano. Là dove l'uomo impara il linguaggio segreto della natura, nasce la religione. Contemplazione mistica e ascesi sono considerate da Weber i due principali sbocchi che la religiosità della redenzione ha assunto rispettivamente nel mondo orientale e in quello occidentale. W. Schluchter e J. Habermas hanno ripreso la tipologia weberiana e hanno operato una distinzione tra concezione cosmocentrica e concezione teocentrica, individuando in quest'ultima uno dei presupposti del processo di razionalizzazione occidentale.

Il misticismo divenne un elemento importante nella Kulturkritik tedesca tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento. Un ruolo significativo a questo riguardo fu svolto da Eugen Diederichs, fondatore dell'omonima casa editrice tedesca, il quale si fece portavoce di tutti coloro che avevano cominciato a mettere in dubbio il valore del progresso scientifico-tecnico. Considerando il cristianesimo corresponsabile dell'appiattimento e della meccanizzazione della vita moderna, Diederichs interpretò la crisi della cultura contemporanea anche come una crisi religiosa. La crescente insofferenza nei confronti dello spirito del tempo contemporaneo, espresso da un arido materialismo da un lato, e da una religione unilaterale dell'intelletto e della volontà dall'altro, avrebbe portato secondo Diederichs alla nascita di un 'nuovo misticismo', che si sarebbe configurato come un "confronto critico con la modernità" (v. Hübinger, 1987, p. 102).

Tra gli esponenti del nuovo misticismo può essere annoverato anche il filosofo tedesco Martin Buber, il quale in *Ekstatische Konfessionen* (1909) propone una rielaborazione personale del misticismo della tradizione hasidica, secondo cui Dio è presente in ogni singola cosa ed esperibile in ogni semplice fatto. Per Buber l'esperienza religiosa ci condurrebbe in regioni dell'esistenza inaccessibili all'intelletto. Una tesi molto simile venne espressa dal filosofo americano William James, il quale nel famoso libro *The varieties of religious experience* (1902) descrive quegli stati di coscienza che possono essere definiti 'esperienze mistiche'. Ciò che caratterizza tali esperienze è l'impossibilità di tradurle in parole, la loro capacità di dischiudere all'individuo un sapere inattuabile all'intelletto discorsivo, il carattere transitorio e il modo inaspettato e improvviso in cui sopraggiungono. L'individuo che sperimenta tali stati di coscienza acquista consapevolezza della propria libertà dalle leggi del cosmo; la realtà esterna non è più maya, illusione. Esperienze di questo tipo, relativamente lontane dal pensiero concettuale, rinviano secondo James a un Sé svincolato dalla causalità naturale.

La continuità di questa tradizione è attestata da una varietà di fenomeni religiosi contemporanei - misticismo, spiritismo, teosofia, new age - per i quali A. Faivre ha proposto l'etichetta di 'esoterismo occidentale'. Si tratta di una forma di pensiero alla base della quale vi sarebbero i seguenti principi: 1) esiste una corrispondenza tra cosmo e uomo, o tra natura e storia; 2) la natura è animata da forze segrete; 3) tali forze occulte possono essere conosciute sia in forma mediata sia attraverso l'immaginazione soggettiva; 4) questa conoscenza è in grado di trasformare tanto il soggetto che la percepisce quanto la natura stessa. A ciò si aggiungono altre idee che si ritrovano anche al di fuori dello stretto ambito dell'"esoterismo occidentale", come quella secondo cui le tradizioni di varia origine si fonderebbero sincreticamente in una gnosi universale, o il principio secondo cui il sapere esoterico viene trasmesso da un maestro ai suoi discepoli. Come ha dimostrato recentemente W.J. Hanegraaff, questa forma di pensiero si ritrova, sviluppata e rielaborata, anche nel movimento new age. L'organizzazione sociale di questo tipo di religiosità è sempre stata debole se non del tutto assente. I sociologi americani definiscono 'culti' i movimenti di questo tipo per distinguerli dalle sette (v. Stark e Bainbridge, 1985, pp. 19-37). A differenza di queste ultime, che hanno

origine dalla rottura nei confronti di una Chiesa, i culti in genere sono liberi sin dall'inizio da qualunque legame ecclesiale, e ciò ha portato alcuni a mettere in dubbio la legittimità di considerare i culti come autentiche comunità religiose. In alcuni casi - e ciò vale in particolare per la new age - i culti non hanno mai dato luogo a gruppi formalmente organizzati. Stark e Bainbridge menzionano a questo riguardo il fenomeno dei cosiddetti 'audience cults', in cui gli adepti conoscono i maestri solo attraverso i media e non formano alcun gruppo.

Enciclopedia del Novecento (1982) Religione

sommario: 1. Definizioni: la religione e il sacro. 2. Manifestazione del sacro. 3. Lo spazio sacro. 4. Vivere in un mondo sacro. 5. Il tempo sacro. 6. La struttura delle feste. 7. I miti come modelli esemplari. 8. Natura e soprannatura: gli dei celesti. 9. Il dio remoto. 10. La vita come esperienza religiosa. 11. Tra Yahweh e Baal. 12. Struttura e funzione dei riti. 13. Riti di iniziazione. 14. Gli specialisti del sacro: sciamani e stregoni. 15. Mistici e profeti. 16. Classificazione delle religioni. 17. Atteggiamenti verso le religioni forestiere: a) mondo antico; b) cristianesimo, giudaismo, islamismo. 18. Lo studio scientifico delle religioni. □ Bibliografia.

1. Definizioni: la religione e il sacro

Il termine 'religione' viene dal latino religio. Etimologicamente religio è fatto derivare da relegere ('osservare coscienziosamente') o da religare ('legare'). Per i Romani religio stava a indicare una serie di precetti e di proibizioni e, in senso lato, precisione, rigida osservanza, sollecitudine, venerazione e timore degli dei; il termine non aveva alcuna attinenza, per esempio, con le tradizioni mitiche né con le feste degli dei. Pertanto religio non comprendeva molte importanti dimensioni religiose: miti, feste, soterologie ed escatologie, ecc.

D'altro lato, il termine 'religione' non comprende tutte le esperienze del [sacro](#). È motivo di meraviglia la sua applicazione indiscriminata al Vicino Oriente antico, all'ebraismo, al cristianesimo e all'islamismo o all'induismo, al buddhismo e al confucianesimo, nonché ai cosiddetti popoli primitivi. Ma forse è ormai troppo tardi per cercare un'altra parola, e 'religione' può ancora essere un termine utile, sempre che si tenga bene a mente che non implica necessariamente fede in Dio, o negli dei, o negli spiriti: si riferisce solo all'esperienza del sacro, e pertanto è strettamente connesso con le nozioni di 'essere', 'significato' e 'verità'. È invero difficile concepire come la mente umana possa operare senza la convinzione che esiste qualcosa di assolutamente 'reale' nel mondo, ed è impossibile immaginare il sorgere della coscienza senza conferire un 'significato' agli impulsi e alle esperienze dell'uomo. La consapevolezza di un mondo reale e pieno di significato è intimamente connessa con la scoperta del sacro. Attraverso l'esperienza del sacro, la mente umana afferrò la differenza tra ciò che si rivela reale, potente, ricco e pieno di significato e ciò che non si rivela tale, cioè il flusso caotico e precario delle cose, la vicenda fortuita e senza senso del loro apparire e scomparire.

Il 'sacro' è un elemento della struttura della coscienza, non uno stadio evolutivo della sua storia. Un mondo che abbia un senso - e l'uomo non può vivere nel 'caos' - è il risultato di un processo dialettico che potrebbe essere chiamato la manifestazione del sacro. La vita umana assume un significato attraverso l'imitazione di modelli paradigmatici rivelati da esseri soprannaturali. L'imitazione di modelli oltreumani costituisce una delle caratteristiche fondamentali della vita religiosa, una caratteristica strutturale che prescinde dalla cultura e dal momento storico. A partire dalle più arcaiche esperienze religiose documentate sino al cristianesimo e all'islamismo, l'imitazione di modelli, intesa come norma e guida della vita dell'uomo, non è mai venuta meno, né del resto avrebbe potuto essere altrimenti. Ai livelli culturali più arcaici, già il 'vivere come un essere umano' è di per sé un atto religioso, poiché l'alimentazione, la vita sessuale e il lavoro hanno un valore sacrale. In altre parole, essere - o meglio divenire - un uomo significa essere 'religioso'. Pertanto, sin dall'inizio la riflessione filosofica si è trovata di fronte a un mondo di significati che era, geneticamente e strutturalmente, 'religioso', e questo è vero in linea generale e non soltanto nei confronti dei

'primitivi', degli orientali e dei presocratici. La dialettica del sacro precedette e servì da modello per tutte le forme dialettiche successivamente scoperte dalla mente umana. L'esperienza del sacro, rivelando l' 'essere', il 'significato' e la 'verità' in un mondo ignoto, caotico e spaventoso, pose le basi per l'elaborazione del pensiero sistematico. Le manifestazioni del sacro espresse in simboli, miti, esseri soprannaturali, ecc., vengono afferrate come 'strutture', e costituiscono un linguaggio preriflessivo, che esige una ermeneutica particolare. Per più di un quarto di secolo storici e studiosi di fenomenologia della religione hanno cercato di elaborare un'ermeneutica siffatta. Questo tipo di indagine non è paragonabile alla ricerca erudita, sebbene anch'essa possa valersi di documenti provenienti da culture da lungo tempo scomparse e da popoli remoti. In virtù di un'ermeneutica adeguata, la storia delle religioni cessa di essere un museo di fossili, rovine e obsoleti mirabilia per diventare quel che avrebbe dovuto essere sin dall'inizio per ogni ricercatore: un complesso di 'messaggi' che attendono di essere decifrati e compresi.

2. Manifestazione del sacro

L'uomo diviene consapevole del sacro perché il sacro si manifesta come qualcosa di completamente diverso dal profano. Per designare l'atto attraverso il quale il sacro si manifesta abbiamo proposto il termine 'ierofania'. È un termine appropriato, perché non implica null'altro che quello che dice; non esprime nulla di più di quanto implichi il suo significato etimologico, e cioè che qualcosa di sacro si mostra a noi. Si potrebbe dire che la storia delle religioni - da quelle più primitive a quelle più progredite - è costituita da un gran numero di ierofanie, da manifestazioni di realtà sacre. Dalla ierofania più elementare - la manifestazione del sacro in oggetti comuni, come una pietra o un albero - alla ierofania suprema (per il cristianesimo, l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo) non vi è soluzione di continuità. In ogni ierofania ci si trova di fronte al medesimo atto misterioso: qualcosa che appartiene a un ordine del tutto diverso, una realtà che non appartiene al nostro mondo si manifesta in oggetti che sono parte integrante del nostro mondo naturale 'profano'.

L'uomo occidentale moderno prova un certo disagio di fronte a molte manifestazioni del sacro. Trova difficile accettare il fatto che, per molti esseri umani, il sacro può manifestarsi, ad esempio, nella forma di una pietra o di un albero. Ma non si tratta in verità di una venerazione della pietra in quanto tale, di un culto dell'albero in quanto tale. L'albero sacro, la pietra sacra non sono adorati come pietra o come albero; sono venerati proprio perché ierofanie, perché in essi si mostra qualcosa che non è più pietra o albero, ma il sacro, l' 'interamente altro' (*ganz andere*), secondo l'espressione di R. Otto.

Non si sottolineerà mai abbastanza il paradosso rappresentato da ogni ierofania, anche la più elementare. Manifestando il sacro, un qualsiasi oggetto diviene 'qualcosa di diverso' pur rimanendo quello che è, perché continua a far parte dell'ambiente cosmico che lo circonda. Una pietra 'sacra' resta una 'pietra'; in apparenza (o, più esattamente, sotto l'aspetto profano), nulla la distingue da tutte le altre pietre. Ma per coloro cui la pietra si rivela sacra, la sua realtà immediata si tramuta in una realtà soprannaturale. In altre parole, per coloro che vivono un'esperienza religiosa tutta la natura è in grado di rivelarsi come sacralità cosmica. Il cosmo nella sua globalità può diventare una ierofania.

L'uomo delle società arcaiche tende a vivere il più possibile nel sacro o in prossimità di oggetti consacrati. Questa tendenza è perfettamente comprensibile, perché, per i primitivi come per l'uomo di tutte le società premoderne, sacro equivale a 'potenza' e, in ultima analisi, a 'realtà'. Il sacro è saturo di 'essere'. Potenza sacra significa realtà e al tempo stesso permanenza ed efficacia. La polarità sacroprofano si esprime spesso come opposizione tra reale e irreali o pseudoreale. (Naturalmente, non ci si può aspettare di trovare nelle lingue di società arcaiche questa terminologia filosofica: reale-irreale, ecc.; ma si trova la 'cosa'). È perciò facile capire perché l'uomo religioso desidera profondamente 'essere', partecipare della 'realtà', impregnarsi di potenza.

3. Lo spazio sacro

Per l'uomo delle società arcaiche, il solo fatto di vivere nel mondo ha un valore religioso. Egli vive infatti in un mondo che, in primo luogo, è stato creato da Esseri soprannaturali e nel quale, in secondo luogo, il suo villaggio o la sua casa sono un'immagine del cosmo. La cosmologia, cioè le immagini e i simboli cosmologici che informano il mondo abitato, è non soltanto un sistema di idee religiose, ma anche un modello di comportamento religioso. Ma se vivere nel mondo ha un valore religioso, questo è il risultato di un'esperienza particolare: l'esperienza di ciò che può essere chiamato 'spazio sacro'.

In effetti, per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo; ci sono parti dello spazio qualitativamente diverse da altre. Esiste uno spazio sacro e quindi 'forte', significativo; ed esistono altri spazi che non sono sacri e sono pertanto privi di struttura, forma o significato. E non è tutto. Per l'uomo religioso questa non-omogeneità dello spazio si manifesta nell'antitesi tra lo spazio che è sacro - l'unico spazio 'reale' e 'realmente' esistente - e tutti gli altri spazi, cioè la distesa informe che lo circonda.

L'esperienza religiosa della non-omogeneità dello spazio è un'esperienza primordiale, paragonabile alla creazione del mondo. È infatti la rottura operata nello spazio che, in quanto rivela il punto fermo, l'asse centrale per ogni futuro orientamento, consente la costituzione del mondo. Quando il sacro si manifesta in una ierofania, non si verifica solo una rottura nell'omogeneità dello spazio; si verifica anche la rivelazione di una realtà assoluta, contrapposta alla non realtà della vasta distesa circostante. La manifestazione del sacro crea ontologicamente il mondo. Nella distesa omogenea e infinita, ove non è possibile alcun punto di riferimento e ove non si può quindi stabilire alcun 'orientamento', la ierofania rivela un punto fermo assoluto, un 'centro'.

È perciò chiaro fino a qual punto la scoperta - cioè la rivelazione - di uno spazio sacro possieda un valore esistenziale per l'uomo religioso; nulla può infatti avere inizio, nulla può essere fatto senza un preventivo orientamento - e orientamento implica l'acquisizione di un punto fermo. È per questo motivo che l'uomo religioso ha sempre cercato di stabilire la sua dimora al 'centro del mondo'. Se bisogna vivere nel mondo, occorre 'fondarlo', e nessun mondo può scaturire dal caos dell'omogeneità e relatività dello spazio profano. La scoperta o proiezione di un punto fermo - il centro - equivale alla creazione del mondo. L'orientazione e la costruzione rituali dello spazio sacro hanno un valore cosmogonico; il rituale con cui l'uomo costruisce lo spazio sacro è efficace, infatti, nella misura in cui riproduce l'opera degli dei, cioè la cosmogonia.

4. Vivere in un mondo sacro

La storia di Roma, come la storia di altre città o nazioni, inizia con la fondazione della città; e la 'fondazione' è l'equivalente di una cosmogonia. Ogni nuova città rappresenta un nuovo inizio del mondo. Tracciando il solco circolare, il *sulcus primigenius*, si fonda la città. Gli scrittori classici furono tentati di far derivare la parola *urbs* da *urvum*, la curva di un vomere, o *urvo*, 'aro in circolo'; taluni la facevano derivare da *orbis*, 'superficie circolare', il globo, il mondo. Il centro di Roma era un foro, *mundus*, il punto di comunicazione fra il mondo terrestre e gli Inferi. W. W. Roscher ha interpretato il *mundus* come un *omphalos*, cioè l'ombelico della terra; ogni città che possedeva un *mundus* si riteneva collocata al centro del mondo, nell'ombelico dell'*orbis terrarum*.

Concezioni analoghe si ritrovano ovunque nel mondo neolitico e postneolitico. La presa di possesso di un nuovo territorio era legalmente convalidata mediante rituali particolari, equivalenti a una cosmogonia. Le città, i templi, i palazzi reali sono costruiti a somiglianza dell'universo. I riti di fondazione rappresentano la ripetizione della cosmogonia. Gli Ebrei credevano che Israele fosse collocato al centro del mondo e che la prima pietra del tempio di Gerusalemme rappresentasse la creazione del mondo. In molti casi ciò che vale per la città o per il tempio si applica anche alla casa. Il simbolismo fondamentale rivela l'esperienza esistenziale di 'essere nel mondo', o più esattamente di trovarsi in un mondo organizzato e pieno di significato (e tale perché creato dagli Esseri soprannaturali, e pertanto sacro).

L'interdipendenza tra il Cosmo e il Tempo cosmico (Tempo 'circolare') era così acutamente sentita che in diverse lingue degli Indiani dell'America settentrionale la parola che significa 'mondo' viene usata anche per indicare 'anno'. Talune tribù californiane dicono "il mondo è passato" o "la terra è passata" per dire che un anno è trascorso. Per i Fali del Camerun settentrionale la casa è l'immagine dell'universo ma riflette al

tempo stesso tutte le fasi del mito cosmogonico. In altre parole, l'abitazione ha un 'movimento' che corrisponde alle diverse fasi del processo cosmogonico. L'orientazione dei vari elementi (il palo centrale, le mura, il tetto) nonché la posizione degli arnesi e degli arredi sono collegate al movimento degli abitanti e alla loro collocazione nella casa. I membri della famiglia, cioè, cambiano posto all'interno dell'abitazione a seconda della stagione, dell'ora della giornata e delle variazioni del loro status familiare e sociale.

Per l'uomo delle società tradizionali, quindi, la casa non è un 'oggetto', uno 'strumento per vivere'; è l'universo che l'uomo si costruisce imitando la creazione paradigmatica degli dei, la cosmogonia. Ogni costruzione e ogni inaugurazione di un nuovo edificio sono nella stessa misura equivalenti a un nuovo principio, a una nuova vita.

5. Il tempo sacro

Per l'uomo religioso anche il tempo, come lo spazio, non è né omogeneo né continuo. Da un lato vi sono gli intervalli del tempo sacro, il tempo delle feste (per la maggior parte periodiche); dall'altro vi è il tempo profano, l'ordinaria durata temporale in cui trovano posto gli atti privi di significato religioso. Tra questi due tipi diversi di tempo vi è naturalmente soluzione di continuità, ma, per mezzo dei riti, l'uomo religioso può passare senza pericolo dall'ordinaria durata temporale al tempo sacro.

Colpisce immediatamente una differenza essenziale tra le due specie di tempo: per sua stessa natura il tempo sacro è reversibile, nel senso che, a rigore, è un 'tempo mitico primordiale reso attuale'. Ogni festa religiosa, ogni periodo liturgico rappresenta la riattualizzazione di un evento sacro verificatosi in un passato mitico, 'in origine'. La partecipazione religiosa a una festa implica l'uscita dall'ordinaria durata temporale e la reintegrazione del tempo mitico, riattualizzato dalla festa medesima. Pertanto il tempo sacro è recuperabile e ripetibile all'infinito. Da un certo punto di vista, si potrebbe dire che tale tempo 'non trascorre', non costituisce cioè una durata irreversibile. È un tempo ontologico, parmenideo; resta sempre eguale a se stesso, non muta né si esaurisce. Al ritorno di ogni festa, i partecipanti ritrovano il medesimo tempo sacro, quello stesso che si era manifestato alla festa dell'anno precedente o alla festa di un secolo prima; è il tempo che fu creato e santificato dagli dei all'epoca delle loro gesta, di cui la festa è appunto una riattualizzazione. In altre parole, i partecipanti alla festa rivivono la prima apparizione del tempo sacro quale ebbe luogo ab origine, in illo tempore; il tempo sacro nel quale la festa si svolge, infatti, non esisteva prima delle gesta divine che la festa commemora. Creando le varie realtà che oggi costituiscono il mondo, gli dei fondarono anche il tempo sacro, poiché il tempo della creazione fu evidentemente santificato dalla presenza e dall'attività degli dei.

Pertanto l'uomo religioso vive in due specie di tempo, di cui la più importante, il tempo sacro, appare sotto l'aspetto paradossale di un tempo circolare, reversibile e recuperabile, una sorta di eterno presente mitico che viene periodicamente reintegrato grazie ai riti. Questo atteggiamento rispetto al tempo è sufficiente a distinguere l'uomo religioso da quello non religioso; il primo rifiuta di vivere unicamente in quello che, in termini moderni, viene chiamato presente storico; egli cerca di riguadagnare un tempo sacro che, da un certo punto di vista, può essere assimilato all'eternità.

Per l'uomo religioso la durata temporale profana può venire periodicamente arrestata; taluni rituali, infatti, hanno il potere d'interromperla con periodi di tempo sacro che non è storico (nel senso che non appartiene al presente storico). Così come una chiesa costituisce una rottura nello spazio profano di una città moderna, la celebrazione che si svolge al suo interno segna una rottura nella durata temporale profana. Quello che è presente nella chiesa non è più il tempo storico odierno - il tempo che si vive nelle strade circostanti - ma, ad esempio, il tempo in cui si verificò l'esistenza storica di Gesù Cristo, il tempo santificato dalla sua predicazione, dalla sua passione, morte e resurrezione. Si deve però aggiungere che questo esempio non rivela l'intera diversità tra tempo sacro e profano; il cristianesimo ha mutato radicalmente l'esperienza e il concetto di tempo liturgico, e ciò perché afferma la storicità della persona di Cristo. La liturgia cristiana si svolge in un 'tempo storico santificato dall'incarnazione del Figlio di Dio'. Il tempo sacro periodicamente riattualizzato nelle religioni precristiane (specialmente nelle religioni arcaiche) è un 'tempo mitico', cioè un tempo primordiale, non rintracciabile nel passato storico, un 'tempo originario', nel senso che il suo

cominciamento fu improvviso e istantaneo e non fu preceduto da un altro tempo, giacché nessun tempo poteva esistere prima dell'apparizione della realtà narrata dal mito.

6. La struttura delle feste

Il 'tempo d'origine' di una realtà - cioè il tempo inaugurato dalla prima apparizione di quella realtà - ha valore e funzione paradigmatici. È questo il motivo per cui l'uomo cerca di riattualizzarlo periodicamente attraverso appropriati rituali. Ma la 'prima manifestazione' di una realtà equivale alla sua creazione ad opera di Esseri divini o semidivini; pertanto, recuperare il 'tempo d'origine' implica la ripetizione rituale dell'atto creativo degli dei. La riattualizzazione periodica degli atti creativi compiuti dagli Esseri divini in illo tempore costituisce il calendario sacro, la serie delle feste. Una festa si svolge sempre nel tempo originario. È proprio la reintegrazione di questo tempo originario e sacro che differenzia il comportamento dell'uomo durante la festa dal suo comportamento prima o dopo. Infatti, sebbene siano molti i casi nei quali i medesimi atti vengono compiuti sia durante la festa sia durante i periodi non festivi, l'uomo religioso crede di vivere in un 'altro' tempo, di essere riuscito a ritornare al mitico *illud tempus*.

Durante la cerimonia totemica annuale, l'intichiuma, gli Aranda australiani ripetono il viaggio percorso dal divino Antenato del dan nel tempo mitico (*alcheringa*, letteralmente il 'tempo del sogno'). Si fermano presso tutti gli innumerevoli luoghi ove l'Antenato si fermò e ripetono i medesimi atti e gesti da lui compiuti in illo tempore. Durante tutta la cerimonia digiunano, non portano armi ed evitano qualsiasi contatto con le loro donne e con membri di altri clan. Si immergono totalmente nel 'tempo del sogno'.

Le feste celebrate annualmente in un'isola polinesiana, Tikopia, riproducono le 'opere degli dei', cioè gli atti con cui nel tempo mitico gli dei formarono il mondo quale è oggi.

Il tempo festivo in cui gli indigeni di Tikopia vivono durante le cerimonie è caratterizzato da taluni divieti (tabù): il chiasso, i giochi, le danze cessano. Il passaggio dal tempo profano a quello sacro viene indicato col taglio rituale di un pezzo di legno in due. I numerosi atti rituali compiuti durante le feste periodiche - e che, ancora una volta, sono solo la reiterazione degli atti paradigmatici degli dei - 'non sembrano' differenziarsi da quelli compiuti nel corso delle attività normali; citiamo tra gli altri la riparazione rituale di barche, i riti relativi alla coltivazione di piante alimentari (igname, taro, ecc.), la riparazione di santuari. Ma in realtà tutte queste pratiche cerimoniali si differenziano da attività analoghe compiute nel tempo ordinario anzitutto perché la loro esecuzione riguarda 'solo alcuni oggetti' (che in qualche modo rappresentano gli archetipi delle rispettive classi), e anche perché le cerimonie si svolgono in un'atmosfera saturata di sacralità. Gli indigeni cioè sono consci del fatto che stanno riproducendo fin nei minimi particolari gli atti paradigmatici degli dei quali furono compiuti in illo tempore.

Ciò equivale a dire che l'uomo religioso, periodicamente, diventa contemporaneo degli dei nella misura in cui riattualizza il tempo primordiale nel quale le opere divine furono compiute. L'uomo religioso periodicamente rivive il tempo mitico e sacro, ritorna al 'tempo d'origine', al tempo che 'non scorre' perché non partecipa della durata temporale profana, perché è un 'presente eterno' recuperabile all'infinito. Durante la festa si recupera la dimensione sacra della vita, i partecipanti vivono la santità dell'esistenza umana in quanto creazione divina. Apprendono di nuovo come gli dei o gli antenati mitici crearono l'uomo e gli insegnarono le varie forme di comportamento sociale e di attività pratica.

Se l'uomo religioso sente la necessità di riprodurre all'infinito i medesimi atti e gesti paradigmatici, è perché desidera e si sforza di vivere vicino ai suoi dei. 'In origine', gli esseri divini o semidivini operavano attivamente sulla terra. La nostalgia delle origini equivale quindi a una nostalgia 'religiosa'. Il tempo mitico che si cerca periodicamente di riattualizzare è un tempo santificato dalla presenza divina; si potrebbe dire che il desiderio di vivere al cospetto della 'presenza divina' e in un 'mondo perfetto' (perfetto perché appena creato) corrisponde alla nostalgia del 'paradiso terrestre'. Il desiderio di recuperare il mondo delle origini - forte, vigoroso, puro - è al tempo stesso sete del sacro e nostalgia dell'essere.

7. I miti come modelli esemplari

Il mito narra una storia sacra: racconta un evento verificatosi nel tempo primordiale, il tempo favoloso delle 'origini'. In altre parole, il mito racconta come, attraverso le gesta di Esseri soprannaturali, ebbe origine una realtà, si trattasse della realtà nel suo insieme - il cosmo -, o solo di un frammento della realtà: un'isola, una specie di pianta, un particolare tipo di comportamento umano, un'istituzione. Il mito, quindi, è sempre il racconto di una 'creazione'; narra come qualcosa fu prodotto, cominciò a 'essere'. Il mito parla solo di quel che 'realmente' accadde, che si manifestò interamente. I protagonisti dei miti sono Esseri soprannaturali, noti anzitutto per ciò che fecero 'in origine'. I miti narrano dunque la loro attività creativa e rivelano la sacralità (o semplicemente la 'soprannaturalità') delle loro opere. In breve, i miti descrivono le varie e a volte drammatiche irruzioni del sacro nel mondo. Questa è la ragione per cui, fra i primitivi, assai spesso i miti non possono essere raccontati prescindendo dal tempo e dal luogo, ma 'solo durante un periodo di tempo sacro' (autunno o inverno, e solo di notte).

Il mito è considerato un racconto sacro e pertanto una 'storia vera', poiché tratta sempre di 'realtà'. Il mito cosmogonico è 'vero' perché l'esistenza del mondo è lì a provarlo; il mito dell'origine della morte è egualmente vero perché la mortalità dell'uomo lo prova, e così via.

Poiché il mito racconta le gesta di Esseri soprannaturali e la manifestazione dei loro poteri sacri, esso diviene il modello esemplare per tutte le attività umane significative. "Così facevano gli Antenati mitici, e noi facciamo allo stesso modo", dicono i Kai della Nuova Guinea. La medesima motivazione adducono i teologi e ritualisti indù, quando affermano: "Dobbiamo fare quel che gli dei fecero 'in origine' (Śatapatha-brāhmaṇa, VII, 2, 1, 4), "Così facevano gli dei, così fanno gli uomini" (Taittirīya-brahmana, I, 5, 9, 4). In generale si può dire che: a) il mito, qual è vissuto dalle società arcaiche, rappresenta la storia delle gesta degli Esseri soprannaturali; b) questa storia è considerata assolutamente 'vera' (perché concerne la realtà) e sacra (poiché è opera di Esseri soprannaturali); c) il mito si riferisce sempre a una 'creazione', racconta come qualcosa ebbe inizio, o come si stabilì un modello di comportamento, un'istituzione, un modo di operare (ecco perché i miti costituiscono i paradigmi per qualsiasi atto umano significativo); d) conoscendo il mito si conosce 'l'origine' delle cose, che si possono perciò manipolare e controllare a volontà; non si tratta beninteso di una conoscenza 'esterna', 'astratta', ma di una conoscenza acquisita ritualmente, sia raccontando il mito secondo le dovute forme cerimoniali, sia compiendo il rituale di cui il mito è la giustificazione; e) in un modo o nell'altro, il mito 'viene vissuto', nel senso che si è pervasi dalla potenza sacra, esaltante degli eventi ricordati o rappresentati.

'Vivere' un mito implica quindi un'esperienza genuinamente religiosa, diversa dalla comune esperienza della vita quotidiana. La 'religiosità' di quest'esperienza è dovuta al fatto che si rivivono eventi favolosi, esaltanti, significativi, si assiste di nuovo agli atti creativi degli Esseri soprannaturali; si cessa di esistere nel mondo quotidiano e si entra in un mondo trasfigurato, aurorale, impregnato di presenze soprannaturali. Non si tratta di una commemorazione degli eventi mitici ma di una loro ripetizione. I protagonisti del mito vengono resi presenti, e si diventa quindi loro contemporanei. Ciò implica che non si vive più nel tempo cronologico, ma nel Tempo primordiale, il Tempo in cui l'evento ebbe luogo per la prima volta, il Tempo prodigioso, sacro, quando qualcosa di 'nuovo', 'forte' e 'significativo' fu manifestato. In breve, i miti rivelano che il mondo, l'uomo e la vita hanno un'origine e una storia soprannaturali, e che questa storia è significativa, preziosa ed esemplare. (V. anche mito).

8. Natura e soprannatura: gli dei celesti

Per l'uomo religioso la natura non è mai solamente 'naturale', è sempre pervasa di valore religioso. La cosa si capisce facilmente, dato che il cosmo è creazione divina; essendo opera diretta degli dei, il mondo è impregnato di sacralità. Non è semplicemente una sacralità 'comunicata' dagli dei, come è il caso, ad esempio, di un luogo o un oggetto consacrato dalla presenza divina. Gli dei hanno fatto di più: hanno manifestato le diverse modalità del sacro nella struttura stessa del mondo e dei fenomeni cosmici. Tale è l'articolazione del mondo che l'uomo religioso, contemplandolo, scopre le molte modalità del sacro e quindi dell'essere. Anzitutto, il mondo esiste e ha una forma; non è caos ma cosmo: si presenta quindi come

creazione, come opera degli dei. L'opera divina mantiene sempre la sua qualità di trasparenza, cioè rivela spontaneamente i molti aspetti del sacro. Il cielo rivela direttamente, 'naturalmente', la distanza infinita, la trascendenza della deità. Anche la terra è trasparente: si presenta come madre e nutrice universale. I ritmi cosmici manifestano ordine, armonia, perennità, fecondità. Il cosmo nel suo complesso è un organismo al tempo stesso reale, vivente e sacro; rivela simultaneamente le modalità dell'essere e della sacralità.

Ontofania e ierofania coincidono.

Per l'uomo religioso il soprannaturale è indissolubilmente connesso con il naturale, la natura esprime sempre qualcosa che la trascende. Una pietra sacra viene venerata in quanto 'sacra', non in quanto pietra; è la sacralità manifestantesi attraverso il modo di essere della pietra che ne rivela la vera essenza. Ecco perché non si può parlare di naturismo o di religione naturale nel senso attribuito a questi termini nell'Ottocento: è infatti la 'soprannatura' che l'uomo religioso percepisce attraverso gli aspetti naturali del mondo.

Già la mera contemplazione della volta celeste suscita un'esperienza religiosa. Il cielo si mostra infinito, trascendente. È in sommo grado l' 'interamente altro' rispetto alla pochezza dell'uomo e del suo ambiente. La trascendenza si rivela attraverso la semplice coscienza di un'altezza infinita. 'L'altissimo' diviene spontaneamente un attributo della divinità. Le regioni superiori, inaccessibili all'uomo, gli spazi siderali acquistano il valore del trascendente, della realtà assoluta, dell'eternità. Lassù risiedono gli dei; lassù pochi mortali privilegiati riescono ad accedere per mezzo dei riti di ascesa celeste; lassù, secondo alcune religioni, salgono le anime dei morti. 'L'altissimo' è una dimensione inaccessibile all'uomo come tale; appartiene a forze e a esseri sovrumani. Colui che ascende al cielo salendo i gradini di un santuario o la scala rituale, cessa di essere un uomo; in un modo o nell'altro partecipa della condizione divina.

A tutto questo non si arriva attraverso un'operazione logica, razionale. La categoria trascendente dell'alto, dell'ultraterrestre, dell'infinito è rivelata all'uomo intero: alla sua intelligenza e alla sua anima. Per l'uomo, è una presa di coscienza globale; contemplando il cielo, egli scopre simultaneamente l'incommensurabilità divina e la propria situazione nel cosmo. È infatti attraverso il suo specifico 'modo di essere' che il cielo rivela trascendenza, forza, eternità: 'esiste assolutamente' poiché è alto, infinito, eterno, potente.

Questo spiega il vero significato di quanto affermato prima, che cioè gli dei hanno manifestato le diverse modalità del sacro nella struttura stessa del mondo. In altre parole, il cosmo - opera paradigmatica degli dei - è strutturato in modo che un senso religioso della trascendenza divina viene suscitato dall'esistenza stessa del cielo. E poiché il cielo 'esiste assolutamente', molti degli dei supremi dei popoli primitivi vengono chiamati con nomi che designano l'altezza, la volta celeste, i fenomeni meteorologici, o semplicemente con nomi quali Padrone del Cielo o Abitatore del Cielo.

La divinità suprema dei Maori si chiama Iho; iho significa 'elevato, altissimo'. Uvolutu, il dio supremo dei negri Akposo, significa 'ciò che sta in alto; gli spazi altissimi'. Fra i Selknam (Ona) della Terra del Fuoco, Iddio viene chiamato 'colui che dimora in Cielo' o 'colui che è in Cielo'. Puluga, l'essere supremo degli Andamanesi, dimora in cielo; il tuono è la sua voce, il vento il suo respiro, la tempesta il segno del suo furore: col fulmine punisce coloro che trasgrediscono i suoi comandamenti. Il Dio Cielo degli Yoruba della Costa degli Schiavi si chiama Olorun, letteralmente 'padrone del Cielo'. I Samoiedi venerano Num, un dio che dimora nel cielo più alto e il cui nome significa 'cielo'. Fra i Coriachi, la divinità suprema viene chiamata 'colui che è in Alto', il 'padrone dell'Alto', 'colui che Esiste'. Gli Ainu lo chiamano 'il Capo Divino del Cielo', 'il Dio Cielo', 'il Divino Creatore dei Mondi', ma anche Kamui, cioè 'Cielo'. E l'elenco potrebbe continuare.

Si può aggiungere che analoga situazione si riscontra nelle religioni di popoli più civili, di popoli che hanno avuto un importante ruolo nella storia. Il nome mongolo per il dio supremo è Tengri, che significa 'cielo'. Il cinese T'ien significa al tempo stesso 'cielo' e 'dio del cielo'. Il termine sumerico che vuol dire divinità, dingir, originariamente designava un'epifania celeste e significava 'chiaro', 'brillante'. Anche l'Anū babilonese esprime l'idea del cielo. Il dio supremo indoeuropeo, Deus, designa sia l'epifania celeste sia il sacro (cfr. sanscrito div, brillare, giorno; dyaus, cielo, giorno; Dyaus, dio indiano del cielo). Zeus e Juppiter conservano nei loro nomi il ricordo della sacralità del cielo. Il celtico Taranis (da taran, tuonare), il baltico

Perkunas (fulmine), e lo slavo Perun (cfr. il polacco pporun, fulmine) sono particolarmente rivelatori delle successive trasformazioni degli dei celesti in dei della tempesta.

Qui non si tratta di naturismo. Il dio celeste non viene identificato col cielo: egli è infatti il dio che, creando l'intero cosmo, creò anche il cielo. Ecco perché viene chiamato Creatore, Onnipotente, Signore, Capo, Padre, e con altri nomi analoghi. Il dio celeste è una persona, non una semplice epifania uranica, sebbene dimori nel cielo e si manifesti nei fenomeni meteorologici: tuono, fulmine, tempesta, meteore, ecc. Questo significa che certe strutture privilegiate del cosmo - il cielo, l'atmosfera - costituiscono epifanie preferite dell'Essere Supremo; egli rivela la sua presenza con ciò che è specificamente e peculiarmente suo: la maestà (majestas) dell'immensità celeste, il terrore (tremendum) della tempesta.

9. Il dio remoto

La storia degli Esseri Supremi 'celesti' è della massima importanza per la comprensione della storia religiosa dell'umanità nel suo complesso. Gli Esseri Supremi celesti tendono a scomparire dalla pratica religiosa, dal culto; essi si allontanano dagli uomini, si ritirano in cielo e divengono dei remoti, inoperosi (dei otiosi). In breve, si potrebbe dire che questi dei, dopo aver creato il cosmo, la vita e l'uomo, avvertono una sorta di stanchezza, come se l'immensa impresa della creazione avesse esaurito le loro risorse. Perciò si ritirano in cielo, lasciando un figlio o un demiurgo sulla terra, col compito di portare a termine o perfezionare la Creazione. Gradualmente il loro posto viene preso da altre figure divine: gli antenati mitici, le dee madri, gli dei fecondatori, ecc. Il dio della tempesta conserva ancora una struttura celeste, ma non è più un Essere Supremo creatore; è solo il fecondatore della terra, a volte è solo un aiutante (*paredro*) della madre terra. L'Essere Supremo celeste conserva il suo posto preminente soltanto fra i popoli pastori, e assume a una posizione unica nelle religioni che tendono al monoteismo (*Ahura Mazdā*), o sono dichiaratamente monoteistiche (*Yahweh, Allāh*).

Il fenomeno del dio supremo come dio remoto è già documentato ai livelli arcaici della cultura. Fra i Kulin australiani, l'essere supremo Bunjil creò l'universo, gli animali, gli alberi e l'uomo; ma dopo aver investito il figlio del potere sulla terra e la figlia del potere sul cielo, Bunjil si ritirò dal mondo. Egli dimora fra le nubi, come un signore, brandendo un'immensa spada. Puluga, l'essere supremo degli Andamanesi, si ritirò dopo aver creato il mondo e il primo uomo. Il mistero della sua lontananza trova il suo corrispettivo in un'assenza quasi assoluta di culto; non si fanno sacrifici, né suppliche, né offerte votive. Il ricordo di Puluga sopravvive solo in poche consuetudini religiose, per esempio nel silenzio sacro dei cacciatori che ritornano al villaggio dopo una caccia fortunata.

Il dio dei Selknam, 'colui che dimora in Cielo', o 'colui che è in Cielo', è eterno, onnisciente, onnipotente, il creatore; ma la Creazione fu portata a termine dagli antenati mitici, creati anch'essi dal dio supremo prima del suo ritiro in una regione al di sopra delle stelle. Essendosi isolato dagli uomini, questo dio è indifferente alle cose del mondo. Non ha né immagini né sacerdoti. Gli vengono rivolte preghiere solo in caso di malattia: "Tu che sei in alto, non prendere il mio bambino, è ancora troppo piccolo!". Di rado gli vengono presentate offerte, salvo che durante le tempeste.

Analoga situazione si riscontra presso molte popolazioni africane; il grande dio celeste, l'essere supremo, creatore onnipotente, ha solo un ruolo secondario nella vita religiosa della maggior parte delle tribù. È troppo lontano o troppo buono per abbisognare di un culto effettivo, e viene invocato solo in casi disperati. Per esempio, il dio degli Yoruba, Olorun ('padrone del Cielo'), dopo aver iniziato la creazione del mondo delegò a una divinità inferiore, Obatala, il compito di portarla a termine e di dirigerla, e si ritirò dalle cose umane e terrene. Il dio supremo non ha né templi, né statue, né sacerdoti; viene nondimeno invocato come ultima risorsa in tempi di calamità.

Ndyambi, il dio supremo degli Herero, ritiratosi in cielo, ha abbandonato l'umanità a divinità inferiori. "Perché dovremmo fargli dei sacrifici?" ha spiegato un membro della tribù. "Non dobbiamo temerlo, perché egli non ci fa alcun male, al pari degli spiriti dei nostri defunti". L'essere supremo dei Tukumba è "troppo grande per le faccende ordinarie degli uomini". La situazione si ripete con Njankupon fra i negri di lingua tshi dell'Africa occidentale: non ha culto e gli viene reso omaggio solo in circostanze particolari, come

carestie o epidemie o dopo una violenta tempesta; allora gli uomini gli domandano in che modo lo hanno offeso. Dzingbe (il Padre Universale), l'essere supremo degli Ewe, viene invocato solo durante le siccità: "O Cielo cui dobbiamo grazie, grande è la siccità; dacci la pioggia in modo che la terra possa rinfrescarsi e i campi rifiorire!". La lontananza e la passività dell'essere supremo sono mirabilmente espresse in un detto dei Ghiriama dell'Africa orientale: "Mulugu (Dio) è lassù, gli spiriti dei morti sono quaggiù!". I Bantu dicono: "Iddio, dopo aver creato l'uomo, non si cura più di lui". E i Negritos ripetono: "Iddio è andato via, lontano da noi". Le popolazioni Fang delle praterie dell'Africa equatoriale riassumono la loro concezione religiosa in un canto: "Dio (Nzame) è lassù, l'uomo quaggiù / Dio è Dio, l'uomo è uomo. / Ognuno al suo posto, ognuno a casa sua".

È inutile moltiplicare gli esempi. Ovunque in queste religioni primitive l'essere supremo celeste sembra aver perduto 'attualità' religiosa; non ha posto nel culto, e nei miti si distacca sempre più dall'uomo fino a divenire un deus otiosus. Lo si ricorda e lo si supplica come ultima risorsa, quando tutte le invocazioni ad altri dei e dee, agli antenati e ai demoni, sono risultate vane. Come dicono gli Oraon: "Ora abbiamo provato tutto, ma abbiamo ancora te che puoi aiutarci". E gli sacrificano un gallo bianco supplicando: "Dio, tu sei il nostro creatore, abbi pietà di noi".

10. La vita come esperienza religiosa

La lontananza del dio esprime di fatto il crescente interesse dell'uomo per le proprie scoperte in campo religioso, culturale ed economico. Concentrando l'attenzione sulle ierofanie della vita, attraverso la scoperta della fertilità sacra della terra e aprendosi a esperienze religiose di natura più concreta (più carnale, perfino orgiastica), l'uomo primitivo si distacca dal dio celeste e trascendente. La scoperta dell'agricoltura trasforma in modo radicale non solo l'economia dell'uomo primitivo, ma anche, e specialmente, la sua 'economia del sacro'. Altre forze religiose entrano in gioco: la sessualità, la fertilità, la mitologia della donna e della terra e così via. L'esperienza religiosa diviene più concreta, cioè più intimamente connessa con la vita. Le grandi dee madri e gli dei della tempesta o gli spiriti della fertilità sono nettamente più dinamici e più accessibili agli uomini di quanto non fosse il Dio Creatore.

È doveroso aggiungere, tuttavia, che i mutamenti rivoluzionari verificatisi nel settore economico e nell'organizzazione sociale come risultato dell'evoluzione dalla fase della raccolta e della caccia a quella della protoagricoltura crearono bensì le condizioni per le nuove valorizzazioni religiose del mondo, ma non le 'causarono' nel senso deterministico del termine. Non al fenomeno naturale della vegetazione va fatta risalire la comparsa dei sistemi mitico-religiosi della struttura agraria, ma piuttosto all'esperienza religiosa suscitata dalla scoperta di una solidarietà mistica fra l'uomo e la vita vegetale.

In verità, in base ai miti dei primi orticoltori delle regioni tropicali, la pianta commestibile non è 'data' in natura; è il prodotto di un sacrificio primordiale. Nei tempi mitici un essere semidivino viene sacrificato affinché i tuberi e gli alberi da frutta possano germogliare dal suo corpo. Il paleocoltivatore si assume la responsabilità di garantire la vita delle piante commestibili, si assume cioè il compito di sacrificare vittime umane e animali domestici e di compiere riti sessuali e orgiastici. La caccia alle teste e il sacrificio di vittime umane per propiziare il raccolto trovano la loro motivazione in questa nuova ideologia religiosa. Con lo sviluppo della coltivazione del grano nel Vicino Oriente, numerosi riti e miti vennero elaborati attorno all'idea del rinnovamento periodico della sacralità cosmica, cioè della morte e resurrezione degli dei della vegetazione.

Tutte queste nuove forme religiose, che apparvero dopo l'avvento della paleoagricoltura e l'organizzazione delle società sedentarie (villaggi, mercati, città), sono solitamente caratterizzate da un'intensità drammatica dell'esperienza religiosa, da un accresciuto antagonismo rituale fra i sessi (associato all'attrazione reciproca) e dall'importanza ascrivita alla sessualità e specialmente alla bisessualità e androginia, espressioni mitiche e rituali di 'totalità' e di perfezione divina. Tracce dell'androginia divina si incontrano perfino nelle epoche paleolitiche e fra certi primitivi nella fase della raccolta e della caccia, ma è essenzialmente nelle culture agricole che queste idee formano un sistema religioso, che integra inoltre il complesso mitico-rituale della ierogamia. Si potrebbero rilevare, nelle culture agricole, altri esempi della rivalorizzazione di tali forme

arcaiche di comportamento religioso. Uno dei più istruttivi è il culto dei morti: attestato già nel paleolitico, esso acquista considerevole importanza specialmente nelle culture megalitiche.

In breve, da allora lo sviluppo della vita religiosa è stato dominato dalle conseguenze della scoperta della solidarietà mistica fra l'uomo e la vita vegetale, dall'importanza primaria attribuita alle epifanie della vita (sangue, sessualità, fecondità) e dalla valorizzazione religiosa della tensione, della sofferenza e del dolore. Gli dei incontrano il favore popolare per il dramma che hanno vissuto e non per ciò che sono o ciò che hanno creato. Gli dei più popolari non sono i creatori ma coloro la cui mitologia è ricca di episodi drammatici: hanno vissuto innumerevoli avventure, hanno conosciuto la sofferenza e a volte la morte e la resurrezione. Tutto ciò li rende più 'vivi' e più 'umani'. Esseri soprannaturali di questo tipo sono attestati già negli stadi più primitivi della cultura. Gli antenati mitici, gli eroi culturali e i leggendari fondatori delle società segrete vantano un'esistenza più drammatica di quella degli dei supremi e creatori. Ma è nelle società agricole che l'interesse per questo tipo di divinità diventa generale e dominante. Intorno agli dei sovrani o guerrieri, come anche intorno agli dei della vegetazione e della morte o alle dee della fertilità e del destino, fioriscono mitologie commoventi e stravaganti; le loro fantastiche imprese, che coinvolgono forze cosmiche e possenti magie, eccitano l'immaginazione degli uomini. Questi miti rivelano quel che avvenne nel mondo dopo la Creazione; esaltano l'azione, la forza e l'abilità raccontando non solo battaglie e avventure, ma anche prodigi e discese nell'oltretomba, incontri con la morte e la ricerca dell'immortalità. È in questo clima religioso che prende forma la figura di un essere divino che incontra una fine tragica e che più tardi diventerà la figura chiave dei culti misterici. Il processo di 'umanizzazione' che gli dei subiscono, con l'implicito e progressivo distacco dalle fonti della sacralità cosmica, è quasi ovunque attestato nel Vicino Oriente e nelle regioni mediterranee, ma giunge a compimento nella Grecia classica. In taluni casi, il ritiro degli dei dalla sacralità cosmica finisce con lo svuotarli di valore religioso.

11. Tra Yahweh e Baal

Eppure, come si è visto, in casi di estrema disperazione, quando tutto è stato tentato invano e specialmente in casi di calamità che provengono dal cielo - siccità, tempeste, epidemie - gli uomini tornano a implorare l'Essere Supremo. Questo atteggiamento non lo si riscontra solo fra i primitivi. Ogni volta che gli antichi Ebrei avevano un periodo di pace e di prosperità abbandonavano Yahweh per i Baal e le Astarti dei loro vicini. Solo le catastrofi storiche li costringevano a rivolgersi a Yahweh. "Gridarono allora al Signore e dissero: abbiamo peccato, perché abbiamo abbandonato il Signore e reso culto ai Baal e alle Astarti; ora liberaci dalle mani dei nostri nemici e ti serviremo" (I Samuele, 12, 10).

Gli Ebrei tornavano dunque a Yahweh dopo le catastrofi storiche e sotto la minaccia di un annientamento determinato dalle vicende storiche; i primitivi si ricordano dei loro Esseri Supremi in occasione di catastrofi cosmiche. Ma il significato di questo ritorno al dio celeste è il medesimo in entrambi i casi: in una situazione estremamente critica, in cui è in gioco la sopravvivenza stessa della comunità, le divinità che in periodi normali assicurano e promuovono la vita vengono abbandonate a favore del dio supremo.

Apparentemente, è questo un grande paradosso. Le divinità che per i primitivi presero il posto degli dei celesti furono - come i Baal e le Astarti per gli Ebrei - divinità della fertilità, dell'opulenza, della pienezza della vita; in breve, divinità che esaltavano e arricchivano la vita, sia cosmica - vegetazione, agricoltura, bestiame - sia umana. Queste divinità sembravano forti, potenti; la loro attualità religiosa era spiegata proprio con la loro forza, con le loro illimitate risorse vitali, con la loro fertilità.

E tuttavia coloro che le veneravano - sia i primitivi sia gli Ebrei - sentivano che tutte queste grandi dee e tutti questi dei della vegetazione erano incapaci di 'salvarli', cioè di garantire la loro esistenza nei momenti veramente critici. Questi dei e dee avevano unicamente il potere di 'riprodurre' e 'incrementare' la vita e solo in periodi normali. In breve, erano divinità che governavano mirabilmente i ritmi cosmici ma che si dimostravano incapaci di 'salvare' il cosmo o l'umanità nei momenti di crisi (crisi storiche per gli Ebrei). Le varie divinità che avevano preso il posto degli Esseri Supremi erano titolari dei poteri più 'concreti' e appariscenti, i poteri della vita. Ma proprio per questo si erano 'specializzate' nella procreazione e avevano perduto i poteri più puri, più nobili, più spirituali degli Dei Creatori. Scoperta la sacralità della vita, l'uomo

si lasciò trascinare sempre più dalla sua stessa scoperta; cedette alle ierofanie vitali e rifuggì dalla sacralità che trascendeva i suoi bisogni immediati e quotidiani.

Si deve aggiungere che la transitoria riattualizzazione religiosa dell'Essere Supremo in periodi di crisi esistenziale non è un fenomeno frequente, né potrebbe esserlo; l'abbiamo nondimeno ricordato perché è associato a un tipo generale di comportamento umano, riscontrabile perfino fra i popoli monoteisti della nostra epoca. Per un cristiano del XX secolo altri 'idoli' prendono il posto dei Baal e delle Astarti, come l'interesse appassionato ed esclusivo per la sfera economica o per i problemi sociali, politici e culturali. Salvo rare eccezioni, il cristiano si rivolge a Dio in modo sincero, totale ed esclusivo solo quando è imminente qualche catastrofe.

12. Struttura e funzione dei riti

Per molti popoli primitivi, così come per le società urbane del Vicino Oriente antico, i [riti](#) più importanti venivano celebrati durante le feste del Capodanno. Tutti questi riti hanno un significato cosmogonico: simbolicamente, ripetono la Creazione del Mondo. In altre parole, ogni Capodanno determinava un rinnovamento del Mondo e la rinascita della Vita. Il caso più famoso è quello del Capodanno mesopotamico (akîtu). Una serie di riti faceva rivivere la battaglia fra Marduk e Tiamat (il Dragone simboleggiava l'oceano primordiale 'caotico'), la vittoria del dio e le sue fatiche cosmogoniche; si recitava nel tempio il Poema della Creazione (Enūma elīsh). Come dice H. Frankfort, "qualcosa di essenziale accomunava ogni Capodanno al primo giorno in cui il mondo fu creato ed ebbe inizio il ciclo delle stagioni". Per quel che concerne il rituale del Capodanno ebraico, è stato dimostrato che una delle idee centrali era la rappresentazione della vittoria di Yahweh sui suoi nemici - sulle forze del caos come sui nemici tradizionali di Israele - e della sua investitura come re del mondo. Ovviamente, la ripetizione simbolica della cosmogonia nel Capodanno mesopotamico e in quello ebraico non ha lo stesso significato. Tra gli Ebrei, il rituale arcaico del periodico rinnovamento del mondo fu progressivamente storicizzato pur conservando qualcosa del suo significato originario. A. J. Wansinck ha dimostrato che il rituale di Capodanno, che simboleggiava il passaggio dal caos al cosmo, fu riferito ad avvenimenti storici quali l'esodo e il passaggio del Mar Rosso, la conquista di Canaan, la cattività babilonese e il ritorno dall'esilio.

Per l'uomo religioso le principali funzioni fisiologiche possono diventare sacramenti. Mangiare è un rituale, e il cibo viene variamente valorizzato dalle diverse religioni e culture. Gli alimenti vengono considerati sacri, o come doni della divinità, o come offerta votiva agli dei del corpo (per es. in India). Anche la vita sessuale viene ritualizzata, e quindi equiparata a quella divina (ierogamia Cielo-Terra).

Con il matrimonio si verifica un passaggio da un gruppo socio-religioso a un altro. Il giovane sposo lascia il gruppo degli scapoli ed entra a far parte, da quel momento in poi, del gruppo dei capifamiglia. Ogni matrimonio implica una tensione e un pericolo e perciò provoca una crisi; ecco perché richiede un rito di passaggio.

I 'riti di passaggio' hanno un ruolo notevole nella vita dell'uomo religioso. Senza dubbio, il più importante rito di passaggio è rappresentato dall'iniziazione - nell'età puberale -, dal passaggio cioè da un gruppo di età a un altro (dall'infanzia o dall'adolescenza all'età adulta). Ma vi sono riti di passaggio anche in occasione della nascita, del matrimonio, della morte: può infatti dirsi che ognuno di questi eventi comporta sempre un'iniziazione, dato che implica un mutamento radicale dello status ontologico e sociale. Al momento della nascita il bambino non ha che un'esistenza fisica, non è ancora riconosciuto dalla famiglia, né accettato dalla comunità. Sono i riti celebrati immediatamente dopo la nascita che danno al nuovo nato lo status di effettiva 'persona vivente' ed è solo in grazia loro che egli viene ammesso nella comunità dei viventi.

Per quel che concerne la morte, i riti sono ancora più complessi: non si tratta infatti solo di un 'fenomeno naturale' (la vita - o l'anima - che lascia il corpo) ma anche di un mutamento nello status sia ontologico che sociale. Il defunto deve passare attraverso determinate prove che riguardano il suo destino nell'al di là, ma deve anche essere riconosciuto dalla comunità dei morti e da loro accettato. Per taluni popoli solo la sepoltura rituale conferma la morte; colui che non viene sepolto secondo la tradizione non è morto. Altrove, la morte non è ritenuta valida fino a quando la cerimonia funebre non sia stata celebrata o fino a quando

l'anima della persona morta non sia stata ritualmente condotta alla nuova dimora nell'altro mondo e ivi accettata dalla comunità dei morti.

13. Riti di iniziazione

Già negli stadi arcaici della cultura l'iniziazione ha un ruolo preminente nella formazione religiosa dell'uomo; nella sua essenza, consiste in un totale mutamento dello status ontologico dell'iniziando. Per la comprensione dell'uomo religioso, è della massima importanza afferrare il significato di questo rito; esso mostra che l'uomo delle società primitive non si considera 'completo' così come si sperimenta al livello naturale dell'esistenza. Per diventare un uomo in senso proprio, deve morire in questa prima vita (naturale) e rinascere a una vita più alta, che è al tempo stesso religiosa e culturale.

In altre parole, l'ideale di uomo che il primitivo si prefigge viene situato su un piano oltreumano. Questo significa che: a) non si diventa un uomo completo finché non si supera, e in un certo senso non si abolisce, la propria condizione umana 'naturale': l'iniziazione è infatti comparabile a un'esperienza paradossale, soprannaturale, di morte e resurrezione (o seconda nascita); b) i riti di iniziazione, che comportano una serie di prove e la morte e resurrezione simboliche dell'iniziando, sono stati istituiti dagli dei, dagli eroi culturali o dagli antenati mitici; essi hanno quindi un'origine sovrumana e, compiendoli, l'iniziando imita un'azione sovrumana, divina. È importante sottolineare questo punto, in cui si mostra ancora una volta che l'uomo religioso 'vuole essere diverso' da come si avverte sul piano 'naturale', e cerca quindi di conformarsi all'immagine ideale svelatagli dai miti. L'uomo primitivo si impegna a conseguire un 'ideale religioso di uomo', e il suo sforzo ha già in sé i germi di tutti i principi etici successivamente elaborati nelle società evolute. Ovviamente, nelle società areligiose moderne l'iniziazione non esiste più come atto religioso; ma i 'modelli' di iniziazione, sebbene nettamente dissacrati, sopravvivono nel mondo moderno.

L'iniziazione comporta di solito una triplice rivelazione: del sacro, della morte e del sesso. Il bambino non sa nulla di queste esperienze; l'iniziato invece le conosce e le fa proprie, incorporandole nella sua nuova personalità. Si deve aggiungere che l'iniziando, morendo alla vita infantile, profana, non rigenerata, per rinascere a un'esistenza nuova, santificata, rinasce anche a una modalità di essere che rende possibile l'apprendimento, la 'conoscenza'. L'iniziato non è solo un nuovo nato o un risuscitato; egli è un uomo che 'sa', che ha appreso i misteri, che ha avuto rivelazioni di natura metafisica. Durante la sua istruzione nel bosco egli apprende i segreti sacri: i miti che raccontano degli dei e dell'origine degli strumenti rituali usati nelle cerimonie di iniziazione (i rombi, i coltelli di pietra per la circoncisione, ecc.). L'iniziazione equivale a una maturazione spirituale. È questo un tema che si riscontra costantemente nella storia religiosa dell'umanità: l'iniziato, colui che ha sperimentato i misteri, è 'colui che sa'.

La cerimonia inizia sempre con la separazione del candidato dalla sua famiglia e con un periodo di segregazione nel bosco. Già qui incontriamo un simbolo di morte: la foresta, la giungla, l'oscurità simboleggiano l'oltretomba, gli Inferi. Presso taluni popoli si crede che una tigre venga a prendere gli iniziandi per portarli sulla groppa nella giungla; il felino incarna l'Antenato mitico, il maestro dell'iniziazione, che conduce i fanciulli nell'oltretomba. Altrove si crede che l'iniziando venga inghiottito da un mostro. Nel ventre del mostro è la notte cosmica; è la modalità embrionale dell'esistenza, sul piano cosmico come su quello della vita umana. In molti casi vi è nel bosco una capanna di iniziazione, ove gli iniziandi affrontano una parte delle loro prove e vengono istruiti nelle tradizioni segrete della tribù. La capanna di iniziazione simboleggia il ventre materno; la morte simbolica dell'iniziando simboleggia la regressione allo stato embrionale. Ma ciò non si deve intendere solo in termini di biologia umana, bensì anche in termini cosmologici; lo stato fetale equivale a una temporanea regressione alla fase precosmica. Altri rituali illuminano il simbolismo della morte iniziatica. Presso taluni popoli, i candidati vengono sepolti o distesi in tombe appena scavate; oppure vengono coperti di rami e restano immobili come morti; oppure vengono imbrattati di polvere bianca in modo da apparire simili a spiriti; e imitano gli spiriti anche nel comportamento: non usano le mani per mangiare, ma prendono il cibo direttamente con i denti, come si ritiene facciano le anime dei morti. Infine, le torture che subiscono, tra i molti altri significati hanno anche questo: si crede che il tormentato e mutilato iniziando venga torturato, tagliato a pezzi, bollito e arrostito dai

demoni maestri dell'iniziazione, e cioè dagli antenati mitici. Le sofferenze fisiche sono quelle di chi venga 'mangiato' dal demone felino, fatto a pezzi nello stomaco e digerito nel ventre del mostro iniziatico. Le mutilazioni (estrazione di denti, amputazione di dita, ecc.) evocano anch'esse un simbolismo di morte. Oltre a operazioni particolari - come la circoncisione e la subincisione - e alle mutilazioni iniziatiche, altri segni esteriori, come tatuaggi o scarificazioni, hanno il medesimo significato di morte e resurrezione. Anche la rinascita mistica viene variamente simboleggiata. Ai candidati vengono imposti nuovi nomi, che da quel momento in poi saranno i loro veri nomi. Presso talune tribù si presume che gli iniziati dimentichino completamente la loro vita precedente. Immediatamente dopo l'iniziazione vengono nutriti come bambini, condotti per mano, e istruiti di nuovo in tutte le forme di comportamento, come si fa appunto con i bambini. Solitamente nel bosco apprendono una nuova lingua, o per lo meno un vocabolario segreto noto solo agli iniziati. Appare evidente che, con l'iniziazione, tutto ricomincia daccapo. A volte il simbolismo della rinascita viene espresso in modo concreto. Presso alcuni popoli Bantu - prima della circoncisione - si celebra per il fanciullo una cerimonia chiamata 'il rinascere'. Il padre sacrifica un ariete e tre giorni dopo avvolge il fanciullo nella membrana dello stomaco e nella pelle dell'animale. Immediatamente prima della cerimonia il fanciullo deve mettersi a letto e piangere come un neonato; rimane nella pelle di ariete per tre giorni. Gli stessi popoli seppelliscono i morti avvolgendoli, in posizione fetale, in pelli di ariete. Il simbolismo della rinascita mistica attraverso la vestizione rituale di una pelle di animale è attestato anche in culture altamente evolute (India e antico Egitto). Nei rituali iniziatici il simbolismo della nascita si trova quasi sempre affiancato a quello della morte. Nel contesto iniziatico, la morte significa il superamento della condizione profana, non santificata, della condizione di 'uomo naturale' privo di esperienza religiosa, cieco alla luce dello spirito. Il mistero dell'iniziazione rivela gradualmente all'iniziando le vere dimensioni dell'esistenza; introducendolo al sacro, lo costringe ad assumere la responsabilità della sua raggiunta condizione di uomo. In ciò è da ravvisare un fatto d'importanza capitale: presso tutte le società arcaiche l'accesso alla spiritualità si manifesta con un simbolismo di morte e di rinascita.

14. Gli specialisti del sacro: sciamani e stregoni

Lo sciamanismo è un fenomeno religioso caratteristico dei popoli siberiani e uralo-altaici. Di origine tungusa, 'sciamano' è approdato alla terminologia scientifica europea per il tramite del russo. Sebbene le sue manifestazioni più compiute si riscontrino nelle regioni artiche e dell'Asia centrale, lo sciamanismo non deve però considerarsi circoscritto a quei territori. Lo si incontra, ad esempio, nell'Asia sudorientale, in Oceania e presso molte tribù aborigene dell'America settentrionale. Bisogna però fare una distinzione fra le religioni dominate da un'ideologia sciamanica e dalle tecniche sciamaniche (come nel caso delle religioni siberiane e indonesiane) e quelle in cui lo sciamanismo rappresenta piuttosto un fenomeno secondario. Lo sciamano è stregone, sacerdote e psicopompo; cura cioè le malattie, dirige i riti sacrificali della comunità e scorta le anime dei morti nell'oltretomba. È in grado di assolvere a tutte queste funzioni grazie alle sue tecniche dell'estasi, cioè alla facoltà di evadere a volontà dal suo corpo. In Siberia e nell'Asia nordorientale si diventa sciamano per via ereditaria o per vocazione spontanea, o 'chiamata'. Più raramente, si può diventare sciamano per decisione propria o su richiesta del clan, ma gli sciamani di questa specie sono considerati più deboli di quelli che ereditano la professione, o che vengono 'chiamati' dagli esseri soprannaturali. Nell'America settentrionale, invece, la 'ricerca' volontaria dei poteri costituisce la via principale. A prescindere dal modo della loro selezione, gli sciamani sono riconosciuti tali solo in seguito a una serie di prove iniziatiche dopo essere stati istruiti da maestri qualificati. Nell'Asia settentrionale e centrale le prove, di norma, si estendono per un periodo di tempo indefinito, durante il quale il futuro sciamano è ammalato e sta nella sua tenda o vaga nella landa selvaggia comportandosi in modo talmente stravagante da essere scambiato per pazzo. Diversi autori hanno infatti spiegato lo sciamanismo artico e sibenano come l'espressione ritualizzata di una malattia mentale, specialmente dell'isteria artica. Senonché, l' 'eletto' diventa sciamano solo se è in grado di dare alle sue crisi patologiche il significato di un'esperienza religiosa e riesce a curare se stesso. Le gravi crisi che a volte accompagnano la 'chiamata' del futuro sciamano devono essere considerate 'prove iniziatiche'. Nei sogni e

nelle allucinazioni del futuro sciamano si rintraccia il modello classico dell'iniziazione: egli viene torturato da demoni, il suo corpo è fatto a pezzi, discende nell'oltretomba o ascende in cielo e infine viene risuscitato. Acquista cioè una nuova modalità di essere, che gli consente di avere rapporti con i mondi soprannaturali. Lo sciamano è ora in grado di 'vedere' gli spiriti, ed egli stesso si comporta come uno spirito; può evadere dal suo corpo e vagare in estasi per tutte le regioni cosmiche. L'esperienza estatica non basta tuttavia a fare uno sciamano. Il neofita, sotto la guida di maestri, oltre alle tradizioni religiose della tribù deve imparare a riconoscere le varie malattie e a curarle.

L'ascesa al cielo è una delle caratteristiche particolari dello sciamanismo siberiano e centroasiatico. Nel sacrificio del cavallo, lo sciamano altaico ascende in estasi al cielo per offrire al dio celeste l'anima del cavallo sacrificato. L'ascesa viene compiuta salendo su un fusto di betulla, che ha nove intagli, ciascuno simboleggiante un particolare cielo.

La funzione più importante dello sciamano è quella di guarire. Poiché si ritiene che la malattia sia dovuta a una perdita dell'anima, lo sciamano deve anzitutto scoprire se l'anima del malato si è smarrita lontano dal villaggio o è stata rubata da demoni ed è imprigionata nell'oltretomba. Nel primo caso la guarigione non è molto difficile: lo sciamano riprende l'anima e la riunisce al corpo del malato. Nel secondo caso, invece, deve scendere nel mondo infero, impresa questa complicata e pericolosa. Egualmente emozionante è il viaggio dello sciamano nell'al di là, per scortare l'anima del defunto alla sua nuova dimora; egli narra ai presenti tutte le vicissitudini del viaggio man mano che si svolge.

15. Mistici e profeti

Gli sciamani possono essere definiti i 'mistici' delle società arcaiche: l'estasi sciamanica equivale al misticismo caratteristico delle religioni dei cacciatori e dei pastori primitivi.

L'esperienza mistica muta radicalmente la condizione umana; chi la prova si sente 'rinato' o 'rigenerato' o 'redento' o 'salvato' o 'libero'. È conscio che sta iniziando una 'nuova vita', anzi che per la prima volta sta vivendo una 'vera' vita, che ha trovato il suo 'vero sé' o che si è guadagnato la 'vita eterna'. Questa nuova realtà o nuovo essere o nuova vita, che l'esperienza mistica rivela, può significare la scoperta della 'vera anima' (il Sé, ātman, nous) o un nuovo rapporto con un Sé superiore, una divinità. La divinità può essere impersonale (come l'indiano Brahman) o personale (Kṛṣṇa, Śiva, Gesù). Ogni esperienza mistica autentica implica una rivalutazione del concetto di Essere. La 'nuova vita' o la 'nuova personalità' è il risultato del confronto personale con l'Essere.

Il profetismo è un fenomeno ben noto nella storia delle religioni; trova però la sua espressione più significativa nella tradizione israelita. Già nell'XI secolo a. C. gruppi di profeti (nebiim, singolare nabī) predicevano il futuro in uno stato di trance estatica (I Samuele, 10, 5). Più tardi, i profeti svolsero la propria attività presso i santuari nazionali, specialmente presso il tempio di Gerusalemme. Combattono strenuamente l'influenza cananea sul culto israelita e proclamarono il messaggio etico dello yahwismo, predicando la giustizia e la rettitudine.

Il profeta è sostanzialmente diverso non solo dal mistico, ma anche dal sacerdote, che è responsabile del culto istituzionalizzato. Non si diventa profeti senza vocazione, senza essere 'chiamati' da Dio. Il profeta si considera messaggero di Dio. Proclamando la parola di Dio, egli annuncia una nuova rivelazione. Una caratteristica del profeta dell'Antico Testamento sta nel fatto che egli critica la religione istituzionalizzata e la società contemporanea attraverso un'interpretazione di eventi storici.

Ovviamente, la tipologia degli 'specialisti del sacro' e degli 'uomini eletti' è ben più ricca e complessa di quella qui tratteggiata. Oltre allo stregone, allo sciamano, al mistico, al profeta e al sacerdote, notevolmente più importanti sono i fondatori e i riformatori delle religioni. Qui ci limiteremo a ricordare fra i fondatori Mosè, Zarathustra, Buddha, Gesù, Mani e Maometto, e fra i riformatori Ekhmaton, san Francesco, Rāmānuja, Lutero, Ignazio di Loyola e Wesley.

16. Classificazione delle religioni

Sin dal Settecento le religioni sono state classificate in molti modi e da diverse prospettive. Hegel distinse uno stadio oggettivo, in cui Dio è immerso nella Natura, uno stadio soggettivo, quando Dio si manifesta come Ente spirituale, e infine il cristianesimo, nel quale Dio si rivela come Spirito Assoluto.

Nella seconda metà dell'Ottocento e all'inizio del Novecento sono state avanzate una quantità di classificazioni: religioni della Natura e dello Spirito, della Legge e della Grazia, della Fede e delle Opere, dell'azione e della contemplazione mistica; oppure religioni nazionali e universali, cosmiche e acosmiche, ecc. N. Söderblom ridusse a tre le forme di religioni: animismo, dinamismo e religioni dei fondatori.

La tipologia più complessa fu elaborata da G. van der Leeuw. Egli distinse: a) le religioni dell'allontanamento e della fuga (Cina, deismo del XVIII secolo, buddhismo originario); b) la religione del combattimento (dualismo zoroastriano); c) la religione della quiete (misticismo); d) le religioni dell'inquietudine (giudaismo antico, cristianesimo, Islàm); e) la religione dello slancio e della figura (Grecia antica); f) le religioni dell'infinità e dell'ascesi (India antica, primo buddhismo); g) la religione del nulla e della pietà (buddhismo del Mahāyāna); h) la religione della volontà e dell'obbedienza (giudaismo); i) la religione della maestà e dell'umiltà (Islàm); l) la religione dell'amore (cristianesimo).

La distinzione tra religione 'naturale' e 'rivelata' non ha senso, giacché ogni religione - sia 'primitiva' che 'storica' - è in ultima analisi il risultato di una rivelazione primordiale, soprannaturale. Parimenti inaccettabile è la classificazione delle religioni in 'inferiori' (primitive) e 'superiori'. Più utili sono le distinzioni fra religioni 'cosmologiche' (cioè quelle in cui il sacro si manifesta attraverso i fenomeni cosmici), 'acosmiche' (buddhismo, gnosticismo) e religioni 'storiche' (giudaismo, cristianesimo, Islàm), o fra 'religioni del libro' (vedismo, giudaismo, zoroastrismo, cristianesimo, Islàm) e religioni dei popoli preletterati e di quelli che, pur possedendo una letteratura religiosa, non ne proclamarono l'ispirazione divina (Vicino Oriente antico, Grecia antica, Cina, ecc.).

17. Atteggiamenti verso le religioni forestiere

a) Mondo antico

Sebbene la scienza delle religioni come disciplina autonoma abbia avuto inizio solo nell'Ottocento, l'interesse per le religioni di altri popoli risale molto più addietro nel passato. Se ne trova documentazione per la prima volta nella Grecia classica, specialmente a partire dal V secolo. Tale interesse si manifestò sia nei resoconti dei viaggiatori, che descrissero i culti di paesi lontani raffrontandoli con le pratiche religiose greche, sia nella critica filosofica della religione tradizionale. Già Erodoto descrisse in modo sorprendentemente preciso diverse religioni barbare ed esotiche (dell'Egitto, della Persia, della Tracia, della Scizia, ecc.), formulando perfino ipotesi sulla loro origine e sulle loro relazioni con i culti e i miti greci. I filosofi presocratici indagarono la natura degli dei e il valore dei miti, fondando una critica razionalistica delle religioni. Così, ad esempio, per Parmenide ed Empedocle gli dei erano personificazioni di forze naturali. Anche Democrito sembra aver mostrato viva curiosità e interesse per le religioni straniere con cui era venuto direttamente a contatto durante i suoi numerosi viaggi. Platone fece frequente uso di paragoni con le religioni dei barbari; Aristotele elaborò la prima formulazione sistematica della teoria della degenerazione religiosa dell'umanità (Metafisica, XII, 7), concetto che sarà spesso ripreso in epoche successive. Teofrasto, che succedette ad Aristotele come scolarca del Liceo, può essere considerato il primo storico greco delle religioni: secondo Diogene Laerzio (V, 48), egli scrisse una storia delle religioni in sei libri.

Ma fu specialmente dopo le conquiste di Alessandro Magno che gli scrittori greci poterono acquisire una conoscenza diretta delle tradizioni religiose dei popoli orientali e quindi descriverle. Durante il regno di Alessandro, Beroso, un sacerdote di Bēl-Marduk, scrisse una storia della Babilonia in tre libri. Megastene, che tra il 302 e il 297 fu più volte inviato da Seleuco Nicatore come ambasciatore presso il re indiano Candragupta, scrisse un trattato in quattro libri sull'India; Ecateo di Abdera (o di Teo) scrisse sugli Iperborei e dedicò un'opera alla religione degli Egiziani. Manetone, un sacerdote egiziano, si occupò dello stesso

argomento in un'opera che porta un identico titolo. Il mondo alessandrino venne perciò a conoscere un gran numero di miti, riti e consuetudini religiose esotiche.

Nell'Atene dell'inizio del III secolo Epicuro elaborò una critica radicale della religione: a suo parere il "consenso universale" prova che gli dei esistono, ma egli li considera esseri superiori e remoti, che non hanno rapporto alcuno con l'uomo. Le sue teorie incontrarono gran favore nel mondo latino del I secolo a.C., soprattutto grazie all'opera di Lucrezio. Furono però gli stoici che influenzarono profondamente tutto il mondo antico elaborando il metodo dell'interpretazione allegorica, che consentì loro di conservare e al tempo stesso rivalorizzare il retaggio mitologico. Secondo gli stoici, i miti rivelano o concezioni filosofiche sulla natura ultima delle cose o dottrine etiche. I molti nomi degli dei stanno a indicare un'unica divinità: solo la terminologia varia. Il metodo allegorico degli stoici rese possibile la trasposizione di qualsiasi tradizione arcaica o esotica in un linguaggio universale e facilmente comprensibile; esso ebbe larga fortuna e vasta applicazione.

L'idea che talune divinità erano una volta re o eroi, deificati per i servizi resi all'umanità, aveva trovato fautori fin dall'epoca di Erodoto, ma fu Evemero che rese popolare questa interpretazione pseudostorica della mitologia nel suo *Sacro scritto*. L'evemerismo ebbe molti seguaci, soprattutto grazie alla traduzione latina, fatta da Ennio, dell'opera di Evemero, e agli apologisti cristiani, che ne ripresero per i loro scopi gli argomenti. Meritano particolare menzione, fra gli autori romani, Cicerone e Varrone per il valore storico-religioso delle loro opere. I quarantuno libri delle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* erano una miniera di notizie; nel *De natura deorum* Cicerone dette un'accurata descrizione dei riti e delle credenze dell'ultimo secolo dell'era pagana.

Il diffondersi dei culti orientali e delle religioni misteriche nell'Impero romano e il sincretismo religioso che ne derivò, specialmente ad Alessandria, favorirono la conoscenza delle religioni esotiche e lo studio dei fenomeni religiosi di vari paesi. Durante i primi due secoli dell'era cristiana, Erennio Filone, seguace di Evemero, pubblicò la *Storia fenicia*, Pausania la *Periegesi della Grecia* - una miniera inesauribile per lo storico delle religioni - e lo pseudo-Apollodoro la *Biblioteca*, un compendio mitografico. Il neopitagorismo e il neoplatonismo si dedicarono alla rivalutazione dell'interpretazione spirituale dei miti e dei riti. Plutarco fu un tipico rappresentante di questa scuola di esegesi, soprattutto col suo trattato *Su Iside e Osiride*. Secondo Plutarco, la diversità nelle forme religiose era solo apparente: i simboli rivelavano la fondamentale unità di tutte le religioni. La tesi stoica fu brillantemente riformulata da Seneca: le molte divinità altro non erano che aspetti di un solo Dio. Si moltiplicavano frattanto le descrizioni di religioni straniere e di culti esoterici: Giulio Cesare e Tacito fornirono preziose informazioni sulle religioni dei Galli e dei Germani; Apuleio descrisse la cerimonia di iniziazione ai misteri di Iside; Luciano nell'opera *Sulla dea siriana* illustrò il culto siriano.

b) Cristianesimo, giudaismo, islamismo

Per gli apologeti e gli eresiarchi cristiani, il problema si presentava su un piano diverso, giacché essi opponevano l'unico Dio della religione rivelata ai molti dei del paganesimo. Essi erano dunque obbligati da un lato a dimostrare l'origine soprannaturale - e la conseguente superiorità - del cristianesimo, dall'altra a spiegare l'origine degli dei pagani e in particolare a chiarire il perché dell'idolatria che caratterizzava il mondo precristiano. Dovevano anche dar ragione delle analogie fra religioni misteriche e cristianesimo.

Furono prospettate diverse teorie: a) i demoni nati dal connubio tra gli angeli caduti e le "figlie degli uomini" (Genesi, 6, 2) avevano spinto l'umanità verso l'idolatria; b) la teoria del 'plagio' (gli angeli del male, a conoscenza delle profezie e allo scopo di turbare i fedeli, avevano introdotto nelle religioni pagane alcuni elementi di somiglianza con il giudaismo e il cristianesimo; i filosofi pagani avevano mutuato le loro dottrine da Mosè e dai profeti); c) l'intelletto è in grado di giungere alla conoscenza della verità grazie alle sue facoltà: il mondo pagano aveva quindi potuto acquisire una conoscenza naturale di Dio.

La reazione pagana assunse diverse forme. Ne sono espressione l'attacco violento del neopitagorico Celso contro l'originalità e il valore spirituale del cristianesimo; la *Vita di Apollonio di Tiana*, del sofista Filostrato, in cui vengono messe a raffronto le concezioni religiose degli Indiani, Greci ed Egiziani e viene

illustrato un ideale pagano di pietà e tolleranza; l'opera del neoplatonico Porfirio - discepolo di Plotino - che abilmente polemizza contro il cristianesimo ricorrendo al metodo allegorico, e di Giamblico, che propugna un ideale di sincretismo e tolleranza.

Le figure preminenti del contrattacco cristiano furono gli africani Minucio Felice, Lattanzio, Tertulliano, Firmico Materno e i grandi eruditi alessandrini Clemente Alessandrino e Origene.

Eusebio di Cesarea nella Cronaca, sant'Agostino nel *De civitate Dei* e Paolo Orosio negli *Historiarum adversus paganos libri septem* sbaragliarono definitivamente il paganesimo. Le loro opere, nelle quali viene ripresa la tesi degli autori pagani sulla crescente degenerazione delle religioni, sono preziose - al pari di quelle dei loro avversari e di altri autori cristiani - in quanto ci tramandano molto materiale storico-religioso relativo ai miti, ai riti e ai costumi di quasi tutti i popoli dell'Impero romano, nonché degli gnostici e delle sette cristiane eretiche.

L'interesse per le religioni forestiere fu risvegliato in Occidente durante il Medioevo dalla minacciosa presenza dell'Islàm. Nel 1141 Pietro il Venerabile fece tradurre il Corano da Roberto di Rétines, e a studiosi di arabo si dovettero importanti opere sulle religioni pagane. Al-Bīrūnī (973-1048) fornì una pregevole descrizione delle religioni e filosofie indiane; ash-Shahrastānī (morto nel 1153) scrisse un trattato sulle scuole islamiche; Ibn Hazm (994-1064), nell'opera voluminosa ed erudita *al-Fiṣal* (*La discriminazione*), diede una critica del dualismo mazdeo e manicheo, del bramanesimo, dell'ebraismo, del cristianesimo, dell'ateismo e di varie sette islamiche. Ma fu soprattutto Averroè (Ibn Rushd, 1126-1198) che, dopo aver profondamente influenzato il pensiero islamico, doveva dare il primo impulso a un'intera corrente intellettuale in Occidente; per interpretare la religione, Averroè adottò il metodo simbolico e allegorico e giunse alla conclusione che tutte le religioni monoteistiche sono vere, pur condividendo l'opinione di Aristotele che - in un mondo eterno - le religioni compaiono e scompaiono incessantemente.

Fra i dottori ebrei del Medioevo due meritano particolare menzione: Sa'adyāh (882-942) che nel *Kitāb al-amānāt wa 'l-i'tiqādāt* (*Libro delle credenze e dei dogmi*, 933 circa) interpretò il bramanesimo, il cristianesimo e la religione musulmana nel quadro di una filosofia religiosa, e Maimonide (1135-1204), che intraprese uno studio comparato delle religioni evitando scrupolosamente di cadere nel sincretismo. Egli cercò di spiegare le imperfezioni della prima religione rivelata, il giudaismo, con la teoria della condiscendenza divina e del progresso umano, tesi queste che erano state sostenute anche dai Padri della Chiesa.

La comparsa dei Mongoli - ostili agli Arabi - in Asia Minore indusse i papi a inviare missionari affinché si informassero sulle loro religioni e sui loro costumi. Nel 1244 Innocenzo IV inviò due domenicani e due francescani, uno dei quali, Giovanni dal Piano dei Carpini, arrivò fino a Karakorum, in Asia centrale, e al suo ritorno scrisse la *Historia Mongalorum*. Nel 1253 Luigi IX inviò Guglielmo di Rubruquis a Karakorum, dove - egli ci racconta - tenne testa in un dibattito a manichei e a Saraceni. Infine, nel 1274 il veneziano Marco Polo pubblicò *Il Milione* in cui, fra innumerevoli altre meraviglie orientali, raccontava la vita del Buddha. Tutti questi libri riscossero enorme successo. In base a questa documentazione, Vincenzo di Beauvais, Ruggero Bacon e Raimondo Lullo esposero in varie opere le credenze degli 'idolatri' Tartari, Ebrei, Saraceni. Furono riesumate le tesi dei primi apologisti cristiani - in particolare la teoria della conoscenza spontanea di Dio e le tesi della degenerazione e dell'influenza demoniaca nella diffusione del politeismo.

18. Lo studio scientifico delle religioni

La riscoperta e rivalutazione - nel Rinascimento - del paganesimo furono dovute anzitutto al favore di cui godeva l'interpretazione allegorica neoplatonica. Le scoperte geografiche del Quattro e Cinquecento aprirono nuovi orizzonti alla conoscenza delle religioni 'primitive'. Le raccolte dei resoconti dei primi esploratori incontrarono grande favore tra gli Europei colti; seguì la pubblicazione di lettere e relazioni di missionari dall'America e dalla Cina. Un primo tentativo di mettere a confronto le religioni del Nuovo Mondo con quelle dell'antichità si deve al missionario J. F. Lafitau nei *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, pubblicati a Parigi nel 1724. Nel 1757 Ch. de Brosses scrisse

Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Négritie. Rispondendo a Lafitau e ispirandosi a Hume, de Brosses dichiarò erronea la tesi secondo cui l'umanità aveva in un primo tempo posseduto un'idea pura di Dio, poi corrottasi; al contrario, "poiché la mente umana si eleva per gradi da un livello inferiore a uno superiore", la prima forma di religione non poteva essere stata che grezza, cioè un "feticismo", termine che de Brosses usò annettendogli un vago significato di culto degli animali, piante e oggetti inanimati.

I deisti inglesi (specialmente Hume), i 'filosofi' ed enciclopedisti francesi - Rousseau, Voltaire, Diderot, D'Alembert - e gli illuministi tedeschi (particolarmente Wolf e Lessing) continuarono a discutere accanitamente sul problema della religione naturale. Furono però i ricercatori eruditi che offrirono un valido contributo all'interpretazione delle religioni esotiche, pagane o primitive. Taluni autori esercitarono un forte influsso, sia per le ipotesi prospettate sia per le reazioni suscitate. Nel 1794 Fr. Dupuis pubblicò *Origine de tous les cultes*, in cui cercò di dimostrare che la storia degli dei e perfino la vita di Cristo sono solo allegorie dei moti delle stelle, tesi che fu ripresa dai panbabilonisti alla fine dell'Ottocento. G. Fr. Creuzer, in *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1812), tentò di ricostruire le fasi primordiali delle religioni 'pelasgiche' e orientali e di dimostrare la funzione del simbolismo.

Come risultato delle scoperte fatte in tutti i rami degli studi orientali durante la prima metà dell'Ottocento, nonché dell'affermazione della linguistica comparata, la storia delle religioni fece il suo vero esordio con Max Müller, il cui *Essay on comparative mythology* (1856) è il primo di una lunga serie di studi condotti da lui personalmente e dai suoi discepoli. Müller trovò la genesi dei miti nei fenomeni naturali, specialmente nelle epifanie solari, e spiegò la nascita degli dei come una 'malattia del linguaggio': quel che prima altro non era che nome, nomen, era divenuto una divinità, numen. Le sue teorie ebbero grande successo e decadde solo verso la fine del secolo, con la comparsa delle opere di W. Mannhardt e di E. B. Tylor. Nella sua opera principale *Antike Wald- und Feldkulte* (1875-1877) Mannhardt dimostrò l'importanza della 'bassa mitologia', che ancora sopravvive nei riti e nelle credenze dei contadini; a suo parere queste credenze rappresentano uno stadio religioso precedente a quello delle mitologie naturalistiche di Max Müller. Le teorie di Mannhardt furono adottate e divulgate da J. G. Frazer nei dodici volumi di *The golden bough* (London 1907-19153). Nel 1871 uscì la *Primitive culture* di E. B. Tylor, che fece epoca perché lanciò una nuova moda, quella dell'animismo. In base alla teoria animistica, l'uomo primitivo credeva che ogni cosa fosse dotata di un'anima, e, secondo Tylor, questa credenza fondamentale e universale spiegava non solo il culto dei morti e degli antenati, ma anche la genesi degli dei. Una nuova teoria, quella del preanimismo, fu elaborata dopo il 1900 da R. R. Marett, K. T. Preuss e altri studiosi, secondo i quali l'origine della religione andava ricercata nell'esperienza di una forza impersonale (mana). Una critica dell'animismo, ma da un diverso punto di vista, fu formulata da A. Lang, per il quale la credenza negli Esseri Supremi (All Fathers), riscontrata anche nelle culture più primitive, non poteva essere spiegata mediante una credenza negli spiriti. W. Schmidt riprese quest'idea e, sviluppandola sotto il profilo della metodologia della 'storia della cultura' (*Kulturgeschichte*), cercò di dimostrare l'esistenza di un monoteismo primordiale (*Der Ursprung der Gottesidee*, 12 voll., Münster 1912-1955).

Verso la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento si delinearono altri indirizzi di pensiero. É. Durkheim ritenne di aver trovato la spiegazione sociologica della religione nel totemismo. (Fra gli indiani Ojibwa dell'America settentrionale il termine totem sta a indicare l'animale il cui nome designa un clan, dal quale viene venerato come antenato). Fin dal 1869 J. F. MacLennan aveva sostenuto che il totemismo rappresenta la forma originaria della religione. Ma studi successivi, soprattutto quelli di Frazer, avevano dimostrato che il totemismo non è universalmente diffuso e non può essere considerato la primissima forma assunta dalla religione. L. Lévy-Bruhl tentò di provare che il comportamento religioso può essere spiegato in base alla mentalità prelogica dei primitivi (ipotesi che ripudiò verso la fine della sua vita).

Freud ritenne di aver trovato l'origine della religione, dei divieti morali e dell'organizzazione sociale in un delitto primordiale, cioè nel primo parricidio. Dio non è altro che il padre fisico sublimato. L'interpretazione freudiana della religione è stata più volte criticata e totalmente respinta dagli etnologi.

Fu G. van der Leeuw a pubblicare la prima importante opera sulla fenomenologia della religione. Egli sostenne l'irriducibilità delle rappresentazioni religiose a funzioni sociali, psicologiche o razionali, e confutò

quei pregiudizi naturalistici che cercano di spiegare la religione con qualcosa che religione non è. Il crescente interesse per la fenomenologia della religione ha creato uno stato di tensione fra gli studiosi della Religionswissenschaft. Le diverse correnti storiche e storicistiche hanno vivamente reagito contro la pretesa, avanzata dai fenomenologi, di poter afferrare l'essenza e la struttura dei fenomeni religiosi. Per gli storicisti, la religione è esclusivamente un fatto storico privo di qualsiasi significato o valore soprastorico, e cercarne le 'essenze' equivale a ricadere nell'antico errore platonico (gli storicisti naturalmente hanno ignorato Husserl). Ma una tale tensione fra coloro che cercano di comprendere l'essenza e la struttura e coloro che si preoccupano solo della storia dei fenomeni religiosi è creativa. È proprio grazie a essa che la scienza delle religioni potrà sfuggire al dogmatismo e all'immobilismo.

Buddhismo

Enciclopedia delle scienze sociali (1991)
di Heinz Bechert

Buddhismo

sommario: 1. Introduzione. 2. Gli studi sul buddhismo. 3. Le fonti. 4. Il Buddha storico e il primitivo Ordine buddhista. 5. La formazione delle società e degli Stati buddhisti. 6. Il buddhismo Mahāyāna indiano. 7. Il buddhismo tantrico o buddhismo Vajrayāna. 8. Il buddhismo Theravāda tradizionale. 9. Il buddhismo nel Nepal. 10. Il buddhismo nell'Asia orientale e nel Tibet. 11. Il buddhismo Śivaita. 12. Il modernismo buddhista. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Il termine 'buddhismo' sta a indicare sinteticamente tutte le forme di religiosità che si richiamano in qualche modo all'autorità di Gautama Buddha. Come il cristianesimo, l'islamismo e l'induismo, il buddhismo appartiene alle cosiddette religioni universali; e poiché il fine ultimo della sua predicazione è la liberazione dal mondo, sentito come dolore, il buddhismo va annoverato senz'altro tra le religioni soteriologiche. Il fondatore della comunità religiosa buddhista è un personaggio storico, vissuto circa 2.500 anni fa nell'India settentrionale; da qui il buddhismo si è diffuso in gran parte dell'Asia, ma è stato poi soppiantato dall'Islam in India, in molte regioni dell'Asia centrale, nella penisola malese e nell'Indonesia. Solo negli ultimi cento anni il buddhismo ha trovato seguaci anche in Europa e nell'America settentrionale.

Durante la sua storia esso ha conosciuto profonde trasformazioni, che hanno riguardato sia i contenuti dottrinali, sia la posizione della comunità religiosa nello Stato e nella società. Nel buddhismo primitivo, come pure in alcune delle forme tuttora esistenti, la comunità dei monaci e delle monache è considerata come la vera depositaria della tradizione, e costituisce una specie di élite religiosa. Nel corso della storia sono sorte però altre forme di buddhismo in cui l'istituto della comunità conventuale con obbligo di castità è completamente scomparso. Queste forme più tarde sono caratterizzate da un forte influsso sulla vita sociale e politica; tendenze analoghe si riscontrano tuttavia anche nelle comunità monastiche, e nell'area del buddhismo tibetano ciò ha portato anche alla creazione di Stati 'retti dal potere religioso'. Non è possibile descrivere in uno spazio ristretto questa molteplicità di fenomeni senza compiere una scelta, nella quale daremo la preminenza alle forme più antiche del buddhismo e ai suoi sviluppi nell'India e nell'Asia sudorientale. Le forme tuttora esistenti possono essere classificate in cinque gruppi principali, ciascuno corrispondente a una diversa tradizione: a) il buddhismo Theravāda (detto anche 'meridionale'), che è la religione prevalente nello Sri Lanka (Ceylon), in Birmania, in Thailandia, nel Laos e nella Cambogia; b) il buddhismo tradizionale dei Newar nepalesi; c) il buddhismo del Tibet, fondato sulle raccolte di testi sacri in lingua tibetana; d) il buddhismo dei paesi dell'Asia orientale (Cina, Corea, Giappone, Vietnam), fondato sui testi sacri in lingua cinese; e) il buddhismo Śivaita, diffuso a Giava e a Bali.

2. Gli studi sul buddhismo

Notizie isolate sul buddhismo sono giunte in Occidente fin dall'antichità: ad esempio, verso il 200 d. C., Clemente Alessandrino menziona la presenza in India di seguaci del Buddha. Informazioni più precise sono fornite dalle narrazioni di viaggi del tardo Medioevo e della prima età moderna, nelle quali peraltro è raro che si parli dei contenuti dottrinali della religione buddhista: le notizie più esaurienti in proposito si trovano nel resoconto di un soggiorno nel Siam pubblicato nel 1691 da Simon de La Loubère. In molte relazioni di viaggiatori vengono esaminati, accanto ai miti e ai rituali, anche il ruolo svolto dai monaci e dai 'sacerdoti' buddhisti nei vari paesi dell'Asia e l'atteggiamento dei governanti verso il buddhismo.

Lo studio scientifico del buddhismo ebbe inizio verso il 1790 nell'ambito dell'indianistica. Tuttavia, poiché all'epoca in India il buddhismo era praticamente estinto, i primi studiosi dovettero far riferimento ai dati - in gran parte alterati per motivi polemici - tratti dalle fonti induiste. Le cose cambiarono solo dopo il 1820, quando divennero accessibili alcune fonti originarie, costituite dapprima da manoscritti in sanscrito provenienti dal Nepal e da testi del canone tibetano e poi, a cominciare dal 1840 circa, da testi del canone Theravāda, redatto in lingua pāli. Fondatori della moderna ricerca sul buddhismo furono Eugène Burnouf (*Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris 1844, e *Le lotus de la bonne loi*, 2 voll., Paris 1852), Thomas W. Rhys Davids (*Buddhism, being a sketch of the life and teachings of Gautama the Buddha*, London 1877) e Hermann Oldenberg (*Buddha. Sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin 1881; tr. it.: *Buddha*, Milano 1937). In seguito la letteratura scientifica sul buddhismo è cresciuta fino a raggiungere una mole difficilmente dominabile, e accanto a essa è apparsa nelle principali lingue europee una quantità sterminata di scritti divulgativi su di esso e sulle sue forme più importanti. D'altro lato l'interpretazione delle dottrine, e in particolare delle fonti più antiche, è tuttora in parte controversa, così che non si può parlare di una *communis opinio* generalmente accettata; forse ciò è dovuto al fatto che quasi tutti gli autori hanno assunto verso l'oggetto della propria indagine un atteggiamento di adesione o di rifiuto personale che inevitabilmente ha influito sulle loro trattazioni.

Il primo tentativo di studiare metodicamente il buddhismo da un punto di vista sociologico fu compiuto da Max Weber nel saggio *Hinduismus und Buddhismus*, pubblicato nel 1920 come secondo volume dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*; tuttavia il problema della posizione del buddhismo nella vita sociale era stato esaminato in precedenza da altri studiosi in varie opere, e già nell'ultimo ventennio dell'Ottocento autori buddhisti avevano trattato tale problema in saggi apparsi in lingua inglese. In epoca più recente vennero condotte nei paesi buddhisti numerose ricerche sociologiche sul campo, di cui furono poi pubblicati i risultati; in genere però questi lavori si limitano a presentare i materiali sulla base di criteri che rispecchiano l'evoluzione generale dei metodi sociologici. Solo a cominciare dal 1960 circa si è sviluppata un'autonoma ricerca sociologica sul buddhismo: in essa si avverte un ritorno a Max Weber ed emergono in

primo piano i problemi relativi alla separazione della sfera 'mondana' da quella 'oltremondana' (su cui ritorneremo) e alla possibilità di legittimare mediante gli ideali buddhisti l'esercizio del potere.

3. Le fonti

Come altri fondatori di religioni, anche il Buddha ha esposto i suoi insegnamenti in forma di prediche e discorsi, ma non ha lasciato nessuna codificazione delle sue dottrine e nessuno scritto. Secondo la tradizione, subito dopo la morte del Buddha un concilio di monaci autorevoli raccolse e ordinò i suoi insegnamenti, dando così origine al canone buddhista, il cosiddetto Tripiṭaka ('le tre ceste'), diviso in tre sezioni principali. Comunque, in questa fase iniziale furono codificate solo le parti più importanti della regola monastica. Discostandosi dalla tradizione vedicobrahmanica, il Buddha non si servì del sanscrito, che era l'antica lingua sacra indiana, ma si espresse nel linguaggio corrente del suo tempo, ossia in un dialetto medio-indo-ario, e volle che nel propagare la sua dottrina i discepoli usassero ciascuno la propria madrelingua. Tuttavia più tardi, nella scia della 'rinascita del sanscrito', varie scuole buddhiste indiane provvidero a tradurre in questa lingua i testi dottrinali. Nell'ambito del buddhismo Theravāda la funzione di lingua sacra fu attribuita al pāli, un idioma medio-indiano relativamente simile (ma non identico) a quello usato dal Buddha. Del resto fino al I secolo a. C. i testi buddhisti - come già per molti secoli era accaduto per la maggior parte di quelli vedico-brahmanici - furono oggetto di trasmissione prevalentemente orale: la conservazione mnemonica dei testi sacri per la posterità era uno dei compiti dell'ordine monastico fondato da Buddha (Saṅgha). La formazione di varie correnti in seno al buddhismo primitivo ebbe inizio già prima della definitiva codificazione della raccolta di scritti costituenti il canone, così che tra le sue differenti versioni sussistono notevoli somiglianze, ma non una piena concordanza. Sostanzialmente solo i 'detti del Buddha' avrebbero dovuto essere vincolanti, ma in seguito anche altre tradizioni furono considerate tali e furono accolte nel canone. Solo la versione redatta in lingua pāli è conservata per intero nel testo originario indiano (il cosiddetto canone pāli); sono state riscoperte e pubblicate parti cospicue delle versioni parallele in altre lingue medio-indiane e in sanscrito, mentre numerose trascrizioni delle regole monastiche e degli antichi testi dottrinali sono state tramandate in traduzioni tibetane e cinesi, alcune delle quali molto accurate. Per primo fu stabilito il testo del codice disciplinare del Saṅgha (Vinayaṭṭakā): probabilmente la sua stesura più antica, ricostruibile dal confronto tra le versioni tramandate, esisteva già un secolo dopo la morte del Buddha. Si tratta essenzialmente di un'opera giuridica, destinata a regolare la vita associata dei monaci e delle monache e i rapporti tra la comunità monastica e il laicato. I contenuti dottrinali tramandati nei discorsi didascalici (sūtra) furono trattati in una prima fase in modo piuttosto libero; solo qualche tempo dopo questi discorsi furono riuniti secondo criteri formali in quattro raccolte, a cui fu aggiunta più tardi una quinta silloge di opere di vario carattere, in gran parte più recenti.

Al contrario di quanto avvenne per altre scuole, i seguaci del Theravāda fissarono già in età antica il loro canone; i relativi testi, redatti come si è detto in lingua pāli, furono introdotti fin dal III secolo a. C. nello Sri Lanka e la loro codificazione definitiva coincise con la registrazione per iscritto eseguita durante un concilio di monaci al tempo del re Vaṭṭagāmaṇi Abhaya (89-77 a. C. circa). Il canone pāli rimase il testo fondamentale del buddhismo Theravāda a Ceylon e nell'Asia sudorientale, e nel corso dei secoli fu integrato da un gran numero di commenti e di opere esplicative, anch'essi in lingua pāli.

In seguito, presso gli aderenti al Mahāyāna e al buddhismo tantrico prevalse una concezione estensiva delle 'opere canoniche'; furono allora introdotte nel canone opere che si riteneva fossero rimaste segrete per un certo tempo, nonché insegnamenti attribuiti a vari Buddha mitici. Le grandi raccolte in tibetano e in cinese oggi esistenti contengono quindi, accanto alle opere più antiche, numerosi testi di origine posteriore. La tradizione tibetana è fondata su una silloge di 'detti del Buddha', il Kanjur (bKa'-'gyur), composta da 1.055 opere, e su una silloge di 3.962 opere esplicative e scientifiche, il Tanjur (bsTan-'gyur); la successiva codificazione del canone tibetano è opera del dotto monaco Bu-ston (1290-1364), anche se la traduzione di alcune opere risale all'VIII secolo. Le due raccolte apparvero per la prima volta a stampa nel 1411 a Pechino e furono poi ripubblicate più volte nel Tibet. Invece il Tripiṭaka della tradizione cinese non è stato mai codificato in modo definitivo e vincolante, così che le varie edizioni differiscono notevolmente tra loro anche per quanto riguarda il numero delle opere in esse contenute. Il primo Tripiṭaka cinese a stampa

apparve nel 972; l'attuale ordinamento dei testi risale all'epoca Ming. Oggi la versione ufficiale del canone buddhista in lingua cinese è il cosiddetto Tripiṭaka Taishō, pubblicato in Giappone tra il 1924 e il 1929 in 55 volumi e contenente 2.184 opere. Notizie sulla posizione dei buddhisti nello Stato e nella società sono fornite anche da fonti storiche. Per quanto riguarda l'India nell'antichità e nel Medioevo, in mancanza d'una storiografia coeva, dobbiamo ricorrere largamente alle iscrizioni; per Ceylon disponiamo invece di una storiografia sistematica, con le cronache del Dīpavaṃsa (IV secolo) e del Mahāvaṃsa (primi del VI secolo), derivate da una cronaca perduta più antica i cui inizi sono databili al I secolo a. C. Una ricca letteratura storica ci è stata tramandata inoltre dai buddhisti tibetani, e anche nell'Asia orientale vi fu già in età antica una storiografia molto evoluta, dalla quale possiamo attingere notizie sulla posizione del buddhismo nello Stato.

4. Il Buddha storico e il primitivo Ordine buddhista

La comunità religiosa buddhista fu fondata da Siddhārtha Gautama (in pāli: Siddhattha Gotama), nato in un boschetto presso Lumbini, non lontano dall'attuale confine tra il Nepal e l'India. Nei testi buddhisti posteriori, ai racconti sul Buddha storico si sono sovrapposte numerose leggende, ma dai passi biografici della tradizione più antica è possibile ricostruire con sufficiente chiarezza il corso della sua vita. Siddhārtha nacque nella repubblica nobiliare degli Śākya e perciò fu in seguito chiamato Śākyamuni, 'il saggio della famiglia Śākya'; suo padre Śuddhodana era il capo di una delle famiglie, appartenenti alla casta dei nobili (kṣatriya), che governavano congiuntamente una piccola repubblica con capoluogo Kapilavastu. Il giovane Siddhārtha sposò Yaśodharā, che gli diede un figlio di nome Rāhula; ma a ventinove anni, sebbene la sua vita scorresse apparentemente felice, decise di abbandonare patria e famiglia per cercare nell'asceti la definitiva liberazione dalla sofferenza e comunicò ai familiari questa sua irrevocabile decisione. I particolari della sua partenza da casa appartengono alla leggenda. Siddhārtha si recò dapprima presso vari maestri che affermavano di conoscere la via della liberazione, ma il conformarsi ai loro insegnamenti non bastò a fargli conseguire tale scopo; si sottopose allora all'asceti più severa, con stretti digiuni e pericolosi esercizi respiratori che lo portarono quasi alla morte. Ma anche la più dura asceti risultò vana. Perciò, trascorsi sei anni, Siddhārtha vi rinunciò e fu per questo abbandonato dai suoi discepoli e ammiratori. Mentre si ristorava in riva al fiume Nairāñjanā, seduto in profonda meditazione sotto un albero di Ficus religiosa, ebbe finalmente la visione della verità, del cammino verso la liberazione e della possibilità di percorrerlo: era divenuto così il Buddha, ossia il 'risvegliato' o l' 'illuminato', e aveva raggiunto il nirvāṇa, acquistando la consapevolezza di non dover mai più rinascere. Ciò accadde sotto l'albero della bodhi ('illuminazione'), presso l'odierna Bodh Gaya, nello Stato indiano del Bihar.

Solo dopo lunga riflessione il Buddha si decise - cedendo, narra la leggenda, alle insistenze del dio Brahmā - a rivelare agli uomini la verità da lui scoperta; essa infatti - dicono i testi - è difficile da comprendere e non esprimibile in parole. Si diresse allora verso Vārāṇasī (Benares), dove il primo uomo al quale volle comunicare la sua dottrina si allontanò senza averla compresa; ma più tardi, nel boschetto delle gazzelle di Sārnāth, alle porte della città, il Buddha incontrò cinque asceti itineranti, che gli erano stati compagni al tempo della sua asceti estrema, e riuscì a convertirli esponendo loro la sua dottrina, fondata sulle 'quattro nobili verità' (dharmacakrapravartanasūtra, o 'messa in moto della ruota della Dottrina'). In tal modo, con la cosiddetta 'predica di Benares', nacque il Saṅgha, la comunità dei monaci e delle monache buddhisti. Dopo aver peregrinato e insegnato per circa quarantacinque anni nei territori degli odierni Stati dell'Uttar Pradesh e del Bihar, l'ottantenne Buddha morì a Kuśinagara per un'intossicazione alimentare ed entrò nel parinirvāṇa: raggiunse cioè lo stato della completa estinzione, che esclude ogni rinascita. Nel frattempo era diventato così famoso che fra i principi della regione si scatenò quasi una guerra per il possesso dei suoi resti; alla fine si arrivò a una pacifica spartizione delle sue ossa e delle sue ceneri, ed ebbe così inizio il culto buddhista delle reliquie.

Nella biografia del Buddha la durata dei singoli periodi sembra tramandata in modo attendibile, ma la cronologia assoluta non è ben definita. La maggior parte dei buddhisti segue oggi la cronologia tradizionale del Theravāda, che colloca al 543 a. C. la data del parinirvāṇa; su questa base, ma con l'ausilio di una necessaria correzione, alcuni storici occidentali moderni hanno invece calcolato date comprese tra il 486 e il

477 a. C., mentre studiosi giapponesi hanno indicato il 386 (Hakuji Ui) o il 383 (Hajime Nakamura). Lo stato attuale delle fonti non consente comunque una datazione precisa.

Come il cristianesimo e l'Islam sono derivati dall'ebraismo e la loro nascita non è concepibile senza questo fondamento, così per intendere storicamente il buddhismo è necessario situarlo sullo sfondo del contemporaneo pensiero filosofico-religioso indiano, identificabile con le prime forme preparatorie o primitive dell'induismo. In questo contesto va citata innanzitutto la dottrina della trasmigrazione delle anime e del ciclo delle esistenze, già presente nella letteratura prebuddhista delle Upaniṣad e connessa fin d'allora con la dottrina del karma, secondo cui il tipo di reincarnazione dipende dalle azioni buone o cattive precedentemente compiute. Anche il problema della via verso la liberazione dal ciclo delle rinascite era stato già posto, così come erano sostanzialmente noti alcuni dei metodi che saranno adoperati dal buddhismo per conseguire la liberazione, in particolare varie specie di pratiche ascetiche e di esercizi yoga. Tuttavia il Buddha negò espressamente la validità dei principi fondamentali della religione vedico-brahmanica, cioè la sacralità degli scritti vedici e l'origine sacrale dell'ordinamento tradizionale della società indiana - ovvero del 'sistema delle caste' - e delle connesse norme giuridiche indù (dharmaśāstra). Al sistema delle caste il Buddha contrappose la dottrina secondo cui tutti gli uomini sono per principio uguali e la possibilità di conseguire la salvezza non dipende dall'appartenenza per nascita all'una o all'altra casta, ma soltanto dalle qualità morali e intellettuali dell'individuo. Mentre la società indù tradizionale non conosceva le conversioni isolate e non accoglieva nel suo seno i non indù, ampliandosi solo con l'inclusione di intere popolazioni, la conversione al buddhismo era un atto individuale.

Il buddhismo primitivo era dunque una dottrina salvifica per i singoli nell'ambito di una società pluralistica: chi intendeva percorrere coerentemente la via della liberazione e ritrarsi dal mondo poteva entrare a far parte del Saṅgha. Buddha descrive così il significato della fondazione dell'ordine monastico: "Ecco che un padre di famiglia, o suo figlio, o uno che si è reincarnato in un'altra famiglia, viene a conoscenza della Dottrina. Dopo averla conosciuta, acquista fiducia nel Perfetto e dice a se stesso: 'Piena di ostacoli è la vita nella famiglia, luogo d'impurità, mentre il distacco da casa è simile al libero cielo; non è facile condurre in famiglia una vita santa e incontaminata. Se ora mi radessi capelli e barba, indossassi la veste gialla e mi allontanassi da casa?' E così abbandona i suoi beni e i suoi congiunti, si rade capelli e barba, indossa la veste gialla e va via da casa. Ritiratosi in solitudine, segue le regole di vita dei monaci. Evita di recare danno agli esseri viventi, è pieno di solidarietà e di compassione verso ogni creatura. Si astiene dal rubare, prende solo ciò che gli vien dato ed è puro di cuore. Si astiene dalla lussuria, vive puro e rinuncia ai rapporti sessuali. Evita la menzogna, dice solo la verità e non inganna nessuno. Evita la maldicenza, il linguaggio grossolano e le chiacchiere vane. Si astiene dal distruggere germogli e piante. Si nutre solo una volta al giorno, non frequenta spettacoli di danza, di canto, di musica e simili, non si adorna con corone, non usa profumi e balsami, non dorme in letti alti e spaziosi, rifiuta oro e argento, cereali e carne crudi, servi e serve, non possiede animali domestici, ecc. Si accontenta di una veste per proteggere il suo corpo e del cibo offertogli come elemosina per riempire il suo stomaco" (riduzione dal Majjhimanikāya, I, 179 ss.).

Il Saṅgha è stato dunque fondato per consentire al singolo di realizzare un ideale di vita monastica: quest'ultima ha solo la funzione ausiliaria di creare le condizioni esteriori per lo sviluppo del retto atteggiamento spirituale nella meditazione e nella conoscenza. Il Buddha non è un redentore nel senso in cui lo è Gesù per i cristiani, ma si limita a indicare la via della salvezza e a insegnare le verità alle quali è pervenuto con le proprie forze. Gli è estranea l'idea di un dio creatore e reggitore dell'universo o quella di un'anima esistente in eterno: questa 'negazione dell'anima' è un carattere peculiare del buddhismo rispetto alle altre dottrine salvifiche indiane. Scopo di chi cerca la redenzione è il nirvāṇa, che il dotto monaco Nyanatiloka definisce, in base ai testi, come "la totale estinzione degli impulsi volitivi che accettano la vita e a essa si aggrappano convulsamente, manifestandosi come brama, odio e accecamento; e quindi la liberazione completa e definitiva da tutte le future reincarnazioni, dalla vecchiaia e dalla morte, dalla sofferenza e dall'affanno". Ciò equivale a superare senza residui l'illusione dell'esistenza di un'anima eterna: in realtà, tutto ciò che esiste è solo un'incessante processo di mutazione degli elementi costitutivi dell'essere. Manca nel buddhismo originario qualsiasi concezione magica: riti e cerimonie non hanno nessun valore metafisico, e di per sé la fede non ha alcun potere di redenzione. La conoscenza suprema non può essere ottenuta che attraverso il cammino buddhista verso la salvezza, e ciò implica che a essa può accedere solo

chi ha rinunciato a vivere nel mondo. La comunità di coloro che si dedicano interamente a questo scopo salvifico, il Saṅgha, dipende per la sua esistenza materiale dalle offerte dei laici ed è necessario quindi che i suoi membri si distinguano per certi contrassegni esterni; la vita comunitaria è inoltre regolata dalle prescrizioni formali - considerate come dettami dello stesso Buddha - contenute nel già citato Vinaya-piṭaka. Quest'opera è divisa in tre parti: 1) un elenco dei divieti imposti agli appartenenti all'Ordine; 2) una serie di norme procedurali; 3) una serie di norme complementari, generalmente di origine più tarda. L'elenco dei divieti costituisce un codice di comportamento vincolante, composto da circa 220 disposizioni, che vanno da norme etiche fondamentali come la condanna dell'omicidio fino a precetti puramente esteriori come la proibizione di allestire giochi d'acqua; i divieti sono classificati in vari gruppi, in base alle sanzioni previste per la loro trasgressione. La violazione delle norme del primo gruppo implica automaticamente l'esclusione perpetua e irrevocabile dal Saṅgha; altre infrazioni gravi sono punite con la perdita temporanea dei diritti connessi con la condizione monastica; per quanto riguarda infine le cosiddette 'norme minori', il Buddha ha rimesso alla comunità il potere di abrogarle. Queste ultime prescrizioni, riguardanti il comportamento esteriore, sono destinate a garantire che i monaci osservino costantemente un contegno decoroso e inoffensivo verso l'ambiente che li circonda. Il cosiddetto formulario della confessione, in cui sono elencati questi divieti, veniva recitato nel corso di cerimonie penitenziali periodiche: inizialmente era prevista la confessione delle mancanze di fronte all'assemblea dei monaci, ma in seguito questa pratica fu sostituita da una specie di confessione privata resa a un monaco con maggior anzianità di appartenenza al Saṅgha. Le norme procedurali definiscono esattamente in che modo i monaci debbano essere accolti nell'Ordine e come vadano eseguiti tutti gli altri atti comunitari aventi efficacia giuridica: ad esempio, viene stabilito quali e quanti abiti si possano avere, vengono dettate norme particolari per i monaci ammalati, ecc.

Da principio nel Saṅgha non vigeva nessuna gerarchia: tutti i religiosi erano uguali e il loro rango era determinato solo dal tempo trascorso dal momento dell'ordinazione. Il Buddha non aveva designato nessuno dei suoi seguaci come capo della comunità: dopo la sua morte la via da seguire sarebbe stata indicata solo dalla sua dottrina - che doveva rivolgersi a chiunque la comprendesse - e dalla regola dell'Ordine. Non vi era quindi nulla che implicasse l'esercizio di un potere, e la regola del Saṅgha potrebbe valere come esempio di costituzione d'una comunità di uguali. Vi sono buoni motivi per supporre che i suoi principi procedurali, come pure lo stesso termine 'Saṅgha', siano stati ripresi dalla tradizione giuridica delle antiche repubbliche nobiliari indiane, nella quale era cresciuto il futuro Buddha. Era possibile uscire in qualsiasi momento dall'Ordine e rientrarvi, così che in un primo tempo non ebbe modo di formarsi un ceto rigidamente chiuso di monaci 'professionali'. I seguaci laici non costituivano un organismo paragonabile a quello monastico, ma sostenevano con le loro offerte monaci e monache, creando così le basi materiali per l'esistenza dell'ordine. Essi appartenevano però al Saṅgha inteso in senso più ampio. Buddha enumera quattro 'assemblee' di seguaci, ponendo accanto ai monaci e alle monache gli aderenti laici (upāsaka) e le aderenti laiche (upāsikā); la loro professione di fede consiste nel recitare la formula dei 'tre rifugi' (tri-śaraṇa) - nel Buddha, nella sua dottrina (Dharma) e nella sua comunità (Saṅgha). Ai seguaci laici rimasti a vivere nel mondo viene raccomandato di osservare almeno cinque regole fondamentali di comportamento etico (śīla): 1) astenersi dal distruggere ogni forma di vita; 2) astenersi dal furto; 3) essere continenti; 4) astenersi dalla menzogna; 5) astenersi dalle sostanze inebrianti. I laici più devoti seguono di tanto in tanto otto o dieci regole, preparandosi così a condurre la vita ascetica dei monaci.

Giustamente Max Weber ha definito il buddhismo "una soteriologia intellettuale e aristocratica assolutamente sui generis, [...] una religione di ceto, specificamente apolitica e antipolitica, [...] un monachesimo mendicante e nomade intellettualmente educato". In effetti, la regola dell'ordine contiene un certo numero di disposizioni destinate espressamente a evitare conflitti coi poteri statali: i monaci non devono immischiarsi nelle questioni politiche e sociali e da parte sua lo Stato li tollera in quanto comunità autonoma di religiosi per professione.

Per quanto ci è dato di sapere dalle fonti, in origine il Saṅgha fu effettivamente una comunità mendicante e nomade di monaci (bhikṣu) e monache (bhikṣuṇī); ma già in età remota esso ebbe in dono dai laici terreni per costruirvi capanne e più tardi edifici permanenti d'abitazione per i religiosi. Di conseguenza, col tempo questi divennero sedentari e l'Ordine cambiò carattere e funzioni, modificando anche il suo rapporto con la comunità laica, verso la quale i monaci assunsero compiti analoghi a quelli di cura d'anime del clero

cristiano. Unico scopo del buddhismo originario era di indicare agli uomini la via della liberazione: in vari discorsi il Buddha delimitò in tal senso la sua dottrina, affermando che essa doveva occuparsi solo di ciò che poteva servire alla salvezza. In alcuni testi posteriori è usato per la dottrina stessa l'aggettivo 'oltremondano', in quanto essa conduce al di là di questo mondo, cioè al nirvāṇa; tutto il resto, comprese le azioni culturali e le rappresentazioni religiose utilizzabili a fini terreni, è invece 'mondano' e non appartiene alla dottrina buddhista in senso proprio, anche se per la nostra mentalità rientra nell'ambito dei fenomeni religiosi. Quest'apparente controsenso si spiega col particolare carattere della dottrina del Buddha che non è né un dio né un consolatore che possa venire in aiuto di noi uomini, ad esempio quando un nostro congiunto versa in pericolo di vita: in casi come questo ci è di scarso conforto il sapere che ogni esistenza è dolorosa e che per ciascuno di noi le sofferenze sono commisurate al precedente comportamento. Gli uomini sono troppo deboli per sopportare questa dura verità, e perciò il buddhismo ha sempre lasciato ai suoi aderenti laici gli dei e i culti tradizionali, così che divinità e spiriti potessero continuare a essere invocati per le esigenze religiose della vita quotidiana. Queste pratiche non sono in conflitto col buddhismo, perché sono considerate appartenenti alla sfera mondana e non a quella della religione (śāsana); dal canto loro i monaci, avendo rinunciato al mondo, non devono occuparsi dei culti riguardanti le divinità e gli spiriti né partecipare ai loro riti, e in particolare non devono compiere sacrifici cruenti, che sarebbero in contrasto col precetto di non uccidere. Le due tradizioni coesistenti, quella buddhista e quella dei culti popolari, sono state denominate rispettivamente 'grande' e 'piccola' tradizione. Come ha messo in evidenza per primo il sociologo delle religioni M. M. Ames (1964), la presenza di altri culti nelle società buddhiste non dev'essere interpretata come una forma di sincretismo. Lo stesso Buddha riconobbe alla religiosità tradizionale una funzione sociale: interpellato circa le condizioni perché una comunità prosperasse egli menzionò, insieme alla regolarità delle riunioni del Consiglio, alla concordia nel mettere in atto le sue decisioni, alla fedeltà alle antiche norme e al rispetto del diritto, anche la conservazione dei santuari pubblici e privati, delle pie offerte e dei sacrifici, cioè dei riti in onore delle antiche divinità. Tutto ciò non è in contrasto con la tutela dei 'perfetti', ossia dei monaci che hanno raggiunto la santità; e così ancora oggi alla corte del re di Thailandia, protettore della religione buddhista nel suo paese, sono attivi dei sacerdoti brahmanici, incaricati di celebrare quei riti induisti che per tradizione non possono mancare in una corte dell'ambiente culturale indiano. Sarebbe tuttavia semplicistico affermare che la dottrina buddhista non ha conseguenze importanti per la sfera mondana, la società e lo Stato. In effetti il Buddha colse ogni occasione per esortare i governanti alla pace e all'integrità morale: in una famosa predica illustrò le condizioni per la prosperità di uno Stato, facendole derivare dalle leggi generali del comportamento etico, e in varie altre prediche - in particolare nel Sigālovādasūtra, noto anche col nome di Gihivinaya ('etica per i laici') - spiegò come gli uomini debbano trattarsi fra loro nella vita sociale.

5. La formazione delle società e degli Stati buddhisti

Solo nel periodo iniziale si può parlare di un Saṅgha rigorosamente apolitico in una società pluralistica. Un mutamento decisivo nei rapporti fra Stato e comunità religiosa si ebbe al tempo del re Aśoka (268-233 a. C.), la cui personalità ci è nota soprattutto dalle iscrizioni su pietra da lui lasciate. Egli condusse una fortunata ma sanguinosa guerra di conquista contro i Kalinga e divenne così padrone di quasi tutto il subcontinente indiano; ma dopo essersi convertito al buddhismo fu preso - come risulta da una delle sue grandi iscrizioni - da un profondo rimorso per lo spargimento di sangue causato dalla guerra e decise di trasformare il mondo, anziché con la forza delle armi, con quella della legge morale, del Dharma. In alcune iscrizioni viene esplicitamente dichiarata la sua personale adesione alla religione buddhista; tuttavia ciò che gli preme non è di propagare il proprio credo, bensì di stabilire i principî di una dottrina etica comune e per così dire sovraconfessionale, che affermi l'inviolabilità di ogni forma di vita e promuova ugualmente ogni fede religiosa. Avendo il buddhismo finalità oltremondane, è impensabile che esso dia vita a una determinata forma di Stato; possiamo tuttavia considerare Aśoka come il primo fautore di una concezione politica ispirata ai principî buddhisti, in quanto egli sostenne che lo Stato ha il compito di prendersi cura di tutti gli uomini, anzi di tutti gli esseri viventi (fu lui a ordinare che si edificassero luoghi di cura anche per gli animali, come ne esistono tuttora in Birmania). Aśoka era abbastanza realista per rendersi conto che un

simile ideale poteva essere attuato solo entro certi limiti, e che ad esempio era praticamente impossibile abolire del tutto la caccia o la macellazione: sappiamo però che egli dichiarò inviolabili alcune specie animali, stabilì dei periodi in cui era vietato cacciare altre specie, ecc. Oltre ad assegnare per la prima volta al pensiero e all'azione politici il compito di trasformare consapevolmente il mondo secondo gli ideali buddhisti, Aśoka provvide anche a riformare il Saṅgha. Le norme di comportamento imposte ai suoi membri erano molto gravose, e già nel periodo intercorso tra la morte del Buddha e il regno di Aśoka era apparsa evidente la difficoltà di metterle in pratica; un altro motivo di crisi era la crescente ricchezza dei monasteri. Il re dispose che i monaci indegni, esclusi dall'Ordine per decisione dei suoi organi disciplinari, non potessero più presentarsi come religiosi, e avviò una radicale ridefinizione dei rapporti fra l'autorità statale e la comunità buddhista. I provvedimenti di riforma da lui presi, noti come 'riforma śāsana' e documentati da iscrizioni, furono giudicati positivamente da tutta la tradizione posteriore e servirono da modello alle successive riforme del Saṅgha. Aśoka diede anche inizio alla diffusione su larga scala del buddhismo, inviando nei paesi confinanti missionari che ne annunziassero la dottrina. Suo figlio Mahinda introdusse il buddhismo nell'isola di Ceylon, facendone la religione nazionale dei Singalesi, e all'incirca nello stesso periodo i primi buddhisti giunsero nella 'Terra d'oro' (Suvarṇabhūmi), ossia nelle zone costiere dell'attuale Birmania; altre missioni furono mandate nei paesi dell'Occidente (alcune delle iscrizioni di Aśoka sono redatte in greco e in aramaico). Secondo Max Weber la decisione del re di favorire il buddhismo corrispose a una necessità storica ed ebbe lo scopo di 'addomesticare le masse'; quest'interpretazione non sembra però confermata dalle fonti, di cui abbiamo oggi una migliore conoscenza, ed è più probabile che la politica di Aśoka fosse suggerita da motivi del tutto personali.

La forma di buddhismo introdotta a Ceylon e lungo le coste dell'Indocina dai missionari indiani inviati da Aśoka fu detta dai suoi seguaci Theravāda ('dottrina degli anziani dell'Ordine'); a causa della sua diffusione nei paesi del Sud asiatico essa è chiamata anche 'buddhismo meridionale'. In questa tradizione, fondata sul Tripiṭaka o canone in lingua pāli, si ebbe cura che i testi antichi fossero tramandati con grande fedeltà: a tale scopo si tennero numerosi concili in cui i testi sacri furono recitati e attentamente esaminati per verificarne l'esattezza. Gli ideali politici affermati da Aśoka introdussero nella tradizione Theravāda, per principio molto conservatrice, un nuovo elemento dinamico: compito del sovrano era di edificare uno 'Stato sociale' in cui l'eccedenza di beni materiali prodotti fosse tale da garantire l'assistenza ai poveri e ai malati e da consentire al massimo numero di persone l'avanzamento spirituale sulla via del nirvāṇa. Questa nuova impostazione, associata all'impegno di preservare il Saṅgha dal decadimento interno, faceva dello Stato un'istituzione con finalità più vaste e addirittura religiose: secondo l'espressione di Emanuel Sarkisyanz, vi fu allora una tendenza dello Stato "ad autorealizzarsi trasformandosi in un'istituzione liberatrice".

In tal modo, da dottrina di salvezza di una ristretta comunità elitaria il buddhismo divenne un fattore determinante nella concezione dello Stato. In verità gli ideali di cui si è parlato non hanno mai corrisposto e tuttora non corrispondono alla realtà dei paesi buddhisti, ma sono serviti piuttosto a legittimare i rapporti di potere esistenti; tuttavia, quando il divario tra ideali e realtà si è fatto troppo grande essi hanno anche giustificato la resistenza all'autorità o addirittura il rivolgimento politico. Contrariamente a quanto abbiamo visto accadere nei paesi del buddhismo Theravāda, nella madrepatria indiana la dottrina del Buddha rimase sempre una fra le tante religioni coesistenti e non divenne mai un fattore decisivo dell'ordinamento sociale; più tardi, in seguito alla conquista musulmana avvenuta nel XII e XIII secolo, il buddhismo indiano decadde fino a estinguersi quasi completamente.

6. Il buddhismo Mahāyāna indiano

Le forme di buddhismo collettivamente indicate col nome di Śrāvākayāna ('veicolo degli uditori', ossia dei discepoli del Buddha) o col termine più tardo di Hīnayāna ('piccolo veicolo') sono fondate esclusivamente sulle dottrine contenute nelle antiche scritture canoniche; i seguaci del Mahāyāna riconoscono invece anche altre tradizioni. Essi partirono dall'idea che gli insegnamenti del Buddha trasmessi dalle comunità monastiche tradizionali fossero incompleti e sostennero che il Buddha, oltre alle dottrine già note, ne aveva predicate altre per le quali l'uditorio del suo tempo non era ancora maturo; ma era arrivato ormai il momento di divulgare queste dottrine più profonde, che avrebbero consentito di penetrare la vera natura 'dei' buddha

(v. sotto) e avrebbero portato alla 'perfezione della conoscenza'. I seguaci del Mahāyāna non contestavano affatto l'autorità delle antiche scritture canoniche, ma ritenevano che la loro validità fosse solo relativa: il rapporto da essi istituito fra il canone Hīnayāna e i testi Mahāyāna è molto simile a quello esistente nel cristianesimo tra Vecchio e Nuovo Testamento. In particolare, i monaci Mahāyāna continuarono a ritenere vincolanti le regole tradizionali dell'Ordine, adottando le norme contenute nel Vinayapiṭaka. Poiché la struttura di una comunità monastica non dipendeva essenzialmente dall'adesione collettiva a determinate concezioni dogmatiche, poteva accadere - come sappiamo da alcuni resoconti di viaggiatori cinesi - che in uno stesso monastero convivessero pacificamente seguaci dell'Hīnayāna e del Mahāyāna. A differenza del buddhismo primitivo, quello Mahāyāna non è fondato su un corpo di dottrine unitario e in sé concluso, ma su una pluralità di forme religiose aventi in comune alcuni principi fondamentali. Uno dei migliori conoscitori del buddhismo indiano classico, Étienne Lamotte, ha evidenziato nelle varie forme di Mahāyāna cinque caratteri principali (cfr. É. Lamotte, *Mahāyāna Buddhism*, in Bechert e Gombrich, 1984, pp. 90-93).

1. L'ideale del bodhisattva ('colui la cui essenza è l'illuminazione'). Mentre il seguace dell'antica dottrina aveva come unico fine la sua personale salvezza, il seguace del Mahāyāna è impegnato nel conseguire la perfetta illuminazione di un buddha: egli percorre il lungo e faticoso cammino del bodhisattva, rinunciando a entrare al più presto nel nirvāṇa per operare invece nel mondo a beneficio di ogni essere vivente. A tale scopo egli pratica le 'perfezioni' (pāramitā), la più alta delle quali è la 'perfezione della conoscenza' (prajñāpāramitā), fino a raggiungere in dieci 'tappe' (bhūmi) l'onniscienza di un buddha. I meriti acquistati dal bodhisattva vengono da lui trasferiti (pariṇāmanā) ad altri esseri per aiutarli disinteressatamente nel loro sforzo di liberazione, durante periodi di tempo di lunghezza inimmaginabile.

2. La molteplicità dei buddha e dei bodhisattva. Secondo la dottrina primitiva il Buddha era soltanto un uomo, anche se dotato di capacità sovrumane, e a lui, una volta entrato nel nirvāṇa, non era più possibile rivolgersi. Rimaneva solo la sua dottrina, che però non bastava a soddisfare i bisogni religiosi delle masse. Nacque così la fede nell'esistenza di una pluralità di bodhisattva, residenti in un numero enorme di mondi, e con ciò fu assicurata a ogni uomo la possibilità di partecipare direttamente agli eventi salvifici e di fruire dei meriti accumulati da questi esseri sovranaturali, liberatori del mondo: i più noti tra essi sono i bodhisattva Avalokiteśvara o Lokeśvara e Mañjuśrī e il buddha Amitāyus o Amitābha, 'il buddha della luce infinita'. I mistici del Mahāyāna non erano disposti ad accettare la dottrina del buddhismo primitivo secondo cui il Buddha si era estinto per sempre nel nirvāṇa, e attribuirono ai buddha, oltre a un 'corpo di trasformazione' (nirmāṇakāya) con cui essi si manifestano sulla terra, anche un 'corpo di beatitudine' (sambhogakāya) e infine un 'corpo di dottrina' (dharmakāya) che ne rappresenta la forma più alta: è questa la vera essenza dei buddha, l'unica dotata di autentica realtà.

3. La duplice irrealtà degli esseri e degli elementi. Come abbiamo visto, l'irrealtà dell'io o della personalità è un'idea tipica del buddhismo primitivo; tuttavia le antiche scuole sostenevano che gli 'elementi' (dharma) dal cui concorso nasce il divenire del mondo, e quindi l'illusione dell'io, devono avere una realtà, grazie alla loro 'natura intrinseca' (svabhāva) e ai loro 'caratteri distintivi' (laksana). Al contrario, i dotti del Mahāyāna affermano che anche gli elementi sono 'vuoti' e privi di natura intrinseca e di caratteri distintivi in senso filosofico.

4. La 'vacuità' (śūnyatā). Una volta che si sia compresa l'irrealtà della persona e degli elementi si è arrivati anche alla conoscenza della vacuità. Alcuni seguaci del tardo buddhismo, specialmente nel Tibet e nell'Asia orientale, e alcuni commentatori moderni hanno visto in questo concetto l'"assoluto" del buddhismo, mentre altri critici indiani e occidentali hanno derivato da esso il rimprovero di nichilismo mosso al buddhismo; il significato originario del termine non giustifica tuttavia né l'una né l'altra interpretazione. A questo proposito Lamotte scrive: "Gli esseri e gli elementi sono vuoti non in virtù di una 'vacuità', ma in quanto non esistono. Del resto il concetto di 'vacuità' ha solo un valore provvisorio: è come una zattera che si abbandona dopo aver traversato il fiume [...]. I seguaci del Mahāyāna non sono quindi dei nichilisti: questi ultimi negano ciò che vedono, mentre i primi non vedono nulla, e quindi nulla negano e nulla affermano" (ibid., p. 93).

5. La verità convenzionale e la verità assoluta. Può sembrare contraddittorio che il Mahāyāna pretenda dai suoi aderenti le più elevate qualità morali e al tempo stesso affermi la vacuità di tutto ciò che esiste. Ma si tratta di un'incongruenza solo apparente, perché questi due aspetti della dottrina corrispondono a due punti di vista sostanzialmente diversi, originati dalla distinzione tra una 'verità relativa' (samvrti-satya) e una

'verità assoluta' (paramārtha-satya). Nella nostra esistenza terrena siamo vincolati alla prima di esse: dobbiamo praticare le virtù del bodhisattva per poter progredire sulla via della liberazione. Nella meditazione, invece, veniamo a conoscenza della vera natura del mondo, che consiste appunto nella vacuità in cui si dissolve la realtà apparente. Il fatto che per conseguire la salvezza sia necessario attenersi a questo duplice punto di vista ci fa capire che in fondo tutti gli enunciati hanno una validità condizionata: la concezione giusta, col cui aiuto è possibile evitare ogni contraddizione, è la 'via di mezzo' del buddhismo Mahāyāna.

Molte delle dottrine tipiche del Mahāyāna non possono dirsi radicalmente nuove: gli studiosi hanno infatti identificato nei testi giunti fino a noi uno strato tradizionale - definito 'semi-Mahāyāna' - che conteneva già alcune nozioni di questa scuola, senza peraltro che i suoi membri si considerassero rappresentanti di una nuova dottrina salvifica. Ad esempio le 'perfezioni' (pāramitā) praticate dai bodhisattva e la teoria secondo cui tutti gli esseri sono 'vuoti' erano già note alla primitiva dottrina buddhista; così pure troviamo anticipati nei testi antichi concetti come la pluralità dei buddha e il trasferimento dei meriti. La svolta decisiva si ebbe comunque nel I e nel II secolo della nostra era, quando la nuova via mahāyānica verso la salvezza fu formulata nei suoi particolari e contrapposta alle concezioni delle scuole più antiche, criticate come inadeguate.

Non è stato ancora ben chiarito quale sia stato il substrato sociologico di questa 'trasformazione' del buddhismo. Max Weber ha avanzato l'ipotesi che la monarchia assoluta in via di sviluppo fosse interessata a offrire agli strati inferiori la possibilità di un'ascesa sociale, allo scopo di facilitare la formazione di uno Stato unitario, e abbia perciò favorito il buddhismo in quanto livellatore delle differenze tra i ceti. Contro questa tesi sono state mosse però importanti obiezioni. Certamente Weber era nel giusto quando vedeva nell'adattamento ai bisogni religiosi delle masse un fattore determinante della metamorfosi del buddhismo: fin dal tempo del re Aśoka la mentalità magica (soprattutto nella forma di un incantesimo protettivo, il paritta) e le concezioni salvifiche (in particolare quelle riguardanti i bodhisattva) erano entrate a far parte dell'universo mentale buddhista. Tuttavia l'affermazione di queste tendenze popolari rappresenta solo un aspetto del fenomeno in esame, giacché a essa si contrappone la nascita di scuole filosofiche. Sebbene il Buddha avesse escluso ogni discussione di problemi filosofici, in quanto inutile ai fini della salvezza, dai tempi di Aśoka in poi la tradizione dottrinale buddhista si era occupata sempre più del pensiero indiano contemporaneo. La prima grande scuola filosofica Mahāyāna è quella dello Śūnyavāda ('dottrina del vuoto'), detta anche dei Mādhyamika (rappresentanti della 'dottrina di mezzo'); anticipazioni di questa scuola s'incontrano già nei Prajñāpāramitāsūtra ('testi dottrinali della perfetta conoscenza'). Il rappresentante più famoso dello Śūnyavāda è il filosofo Nāgārjuna, vissuto intorno al 200 d. C.: egli illustrò con sottile ed elaborata dialettica le tesi della scuola, al centro delle quali si trova la già accennata nozione di vacuità. Una diversa risposta al problema dell'assoluto, più vicina al nostro modo abituale di pensare e quindi più facilmente comprensibile, è data dall'altra grande scuola filosofica Mahāyāna, quella dello Yogācāra, nota anche come Vijñānavāda ('dottrina della coscienza'). Nata come una corrente dei Mādhyamika essa divenne una scuola autonoma per opera di Maitreyanātha (circa 300 d. C.) e di Asanga (IV secolo d. C.). Al centro della riflessione Yogācāra sta l'essere supremo, caratterizzato come 'mente incontaminata' o 'luminosa' e indicato col nome di 'quiddità' (tathatā), 'sfera degli elementi' (dharmadhātu), ma anche come 'vacuità' (śūnyatā): esso è 'inesprimibile' e 'non molteplice', ma al tempo stesso è il fondamento dell'illusorio mondo fenomenico considerato come una rappresentazione della mente. Si tratta di una rappresentazione immaginaria, alla quale non corrisponde nulla di realmente esistente: a rigore, non esiste una realtà né all'esterno né all'interno del conoscere. La dualità di soggetto e oggetto è soltanto un'illusione; la perfezione raggiunta infine mediante l'esercizio del meditare libera la mente da ogni rappresentazione e consente che si attui la 'natura del Buddha'.

7. Il buddhismo tantrico o buddhismo Vajrayāna

Verso la metà del primo millennio d. C. cominciò ad affermarsi in India il cosiddetto tantrismo, un movimento spirituale che ha influenzato tutte le grandi scuole indiane: esso è caratterizzato dal confluire di vari elementi, non ignoti alle tradizioni religiose più antiche, ma che ancora non si erano mai presentati in

così stretta connessione tra loro. Il vocabolo tantra indicava in origine l'ordito di un tessuto, ma passò poi a denotare vari sistemi di dottrine e di prassi religiosa, aventi in comune i seguenti caratteri principali.

1. L'accorciamento del cammino verso la liberazione. Mentre i metodi tradizionali di ricerca della salvezza richiedono per lo più un lungo travaglio, esteso a numerose esistenze successive, le scuole tantriche affermano di aver scoperto nuovi metodi che portano rapidamente allo stesso scopo, pur implicando maggiori rischi per gli adepti. Come nel caso del Mahāyāna, le origini di queste dottrine si fanno risalire al Buddha storico o a buddha mitici, e quindi i testi denominati Tantra vengono presentati anch'essi come 'detti del Buddha'.

2. L'esoterismo dei sistemi dottrinali. Sebbene nella maggior parte dei sistemi tantrici vi sia anche una prassi culturale accessibile a tutti, la conoscenza delle principali dottrine e norme di comportamento è riservata agli iniziati, che vengono ammessi ai singoli livelli della teoria e della prassi tantrica solo dopo essere stati esaminati dai loro maestri. A ogni livello corrisponde una speciale consacrazione (abhiṣeka); è considerato pericoloso dedicarsi alla teoria e alla prassi senza essere stati consacrati e senza la guida di un maestro, perché un'errata applicazione della dottrina può sconvolgere l'equilibrio psichico.

3. Simbolismo e ambiguità. Le dottrine tantriche vengono presentate in modo indiretto, in considerazione del loro carattere esoterico e delle gravi difficoltà di comprensione che esse presentano. Le realtà e i processi fondamentali sono indicati mediante simboli e gli enunciati dottrinali sono formulati in modo ambiguo: a certi vocaboli e simboli viene infatti attribuito, oltre al significato ordinario, anche un secondo significato, la cui conoscenza è riservata agli iniziati e fornisce la chiave indispensabile per comprendere la tradizione tantrica.

4. Ritualismo e simboli magici. Strettamente connessi col significato dei simboli sono i significati del rituale, delle formule magiche (mantra) e dei simboli magici (yantra). Nel tantrismo le azioni, le parole e i segni esteriori - situati cioè al livello della nostra realtà umana - non hanno solo la funzione di simboleggiare i processi psichici e metafisici, ma addirittura li producono. Viene così a costituirsi una prassi magica, e spesso il tantrico, oltre a dedicarsi alla ricerca della salvezza, è anche un mago capace di vincere le leggi naturali per mezzo delle energie psichiche da lui dominate. Tuttavia al livello superiore della conoscenza tantrica anche questa prassi viene considerata come mera parvenza, perché ogni energia e ogni efficacia possono appartenere a rigore solo alla mente e il principio ultimo di ogni essere è rappresentato dalla vacuità.

5. Varietà di metodi. Anche nel buddhismo tradizionale il maestro teneva conto delle particolari condizioni psichiche di ogni singolo discepolo, ma si postulava la sostanziale unità dei metodi di salvezza e di meditazione insegnati dal Buddha. Il maestro tantrico riconosce invece che non può esservi una simile unità per chi voglia percorrere una via 'diretta' verso la salvezza: le nozioni e le vie da lui insegnate, contenute nei vari tantra o sistemi, sono quindi differenti tra loro e sono riservate a singoli seguaci o a gruppi di seguaci.

6. L'attuazione del cammino salvifico nel proprio corpo. Nel buddhismo tradizionale la meditazione è orientata verso la concentrazione mentale e verso il controllo delle funzioni fisiche e spirituali, soprattutto al fine di superare gli impedimenti e le alterazioni che esse provocano; per contro, lo yoga tantrico è orientato interamente verso il corpo, considerato come sede di tutte le energie spirituali, e l'attivazione dei legami psicofisici in esso latenti diviene il punto di partenza del cammino salvifico. La teoria dello yoga tantrico è fondata su particolari concezioni circa il moto delle forze vitali nel corpo e circa i cosiddetti 'sistemi nervosi'; questi ultimi sono visti come sedi di particolari energie psichiche e quindi, per la coincidenza tra macrocosmo e microcosmo, di particolari divinità e principî, il che consente di identificarli con determinati valori religiosi. Nei cosiddetti sistemi del tantra śaktico la polarità dei sessi assume una funzione importante nel processo di conoscenza e di liberazione. Le energie psichiche superiori sono personificate in divinità femminili e il dispiegarsi dell'assoluto nel mondo fenomenico è inteso come il risultato di un'apparente scissione dell'essere supremo, dovuta alla sua 'potenza' femminile (śakti); il tantrico, consapevole della sostanziale unità del mondo, si propone di svincolare dalla sfera delle passioni umane le manifestazioni della vita istintiva, facendone il fondamento di un'esperienza religiosa e di conoscenze superiori.

È presumibile che il tantrismo śaktico si sia sviluppato dapprima nell'ambito dell'induismo, dove il culto di divinità femminili ebbe fin da tempi remoti un'importanza preminente. A quanto pare queste concezioni si fecero strada presso i buddhisti nel contesto di un movimento di reazione contro le forme sclerotizzate del

monachesimo tradizionale; tale movimento fu avviato da eremiti e predicatori itineranti (a molti dei quali si attribuivano poteri magici), che si erano allontanati dal Saṅgha e che spesso appartenevano a caste inferiori, così che la loro attività fu anche una manifestazione di protesta sociale. Le loro dottrine furono osteggiate dalle comunità buddhiste tradizionali, che le consideravano scandalose, ma qualche generazione più tardi la situazione era cambiata: gli insegnamenti dei tantrici più importanti, discussi nei grandi centri di formazione monastica come Nālanda e Vikramaśilā, divennero oggetto di commenti e di opere letterarie e furono fatti propri da alcuni movimenti missionari buddhisti. Il tantrismo non śaktico trovò accoglienza nel buddhismo diffuso nell'Asia orientale, mentre nel Tibet la tradizione tantrica fu recepita nella sua totalità. Le pratiche śaktiche descritte nei testi furono per lo più interpretate simbolicamente come processi svolgentisi nella psiche di chi si dedicava alla meditazione.

8. Il buddhismo Theravāda tradizionale

Come si è detto nel cap. 5, la diffusione del buddhismo fuori dell'India cominciò al tempo del re Aśoka; a quell'epoca si ebbe la conversione del re di Ceylon (Laṅkā) Devānampiyatissa (circa 250-210 a. C.). Da allora il buddhismo Theravāda è la religione nazionale e statale dei Singalesi, mentre i tentativi d'introdurre nell'isola anche il Mahāyāna ebbero successo solo per breve tempo. Fra le peculiarità del buddhismo singalese vi fu la formazione di vasti domini feudali aventi come titolari gli abati dei grandi monasteri; tuttavia questo sistema si scontrò ripetutamente con l'opposizione di movimenti riformatori che intendevano riaffermare gli ideali ascetici del buddhismo originario. Nel periodo più antico il Saṅgha era articolato in tre scuole o sette (nikāya): il Mahāvihāravāsin, l'Abhayagirivāsin e il Jetavanavāsin. Quando il re Parākramabāhu I (1153-1186) ordinò che tutti i monaci si sottomettessero alla scuola del Mahāvihāra, un movimento ascetico di riforma sorto nell'ambito della stessa scuola provocò una divisione del Saṅgha in due comunità: quella dei 'monaci del villaggio' (gāmaśāsin) e quella dei 'monaci della foresta' (araññavāsin). Dopo il declino del buddhismo singalese - dovuto fra l'altro al fatto che le regioni costiere di Ceylon erano cadute nelle mani di potenze coloniali come il Portogallo e l'Olanda - il re di Kandy invitò nel suo regno (che rimarrà indipendente fino al 1815) alcuni monaci siamesi; essi vi giunsero nel 1750 e contribuirono a fondare una scuola tuttora esistente, il Syāmanikāya, facendosi continuatori dell'antica tradizione del feudalesimo monastico. Tra il XII e il XVIII secolo furono emanate numerose leggi (chiamate Katikāvata) in cui vennero raccolte le disposizioni - approvate dall'assemblea del Saṅgha e ratificate dal re - sull'organizzazione della comunità e sul modo di applicarne la regola. Dal tardo Medioevo in poi gli ordini maggiori furono riservati ai monaci appartenenti alla casta più elevata, quella dei Govigama: in tal modo, contrariamente agli insegnamenti del Buddha, venne introdotto nella comunità monastica il sistema delle caste. Per reazione contro questo stato di cose si formarono, a cominciare dal 1802, altre nikāya che ripristinarono l'originario principio di uguaglianza e sostennero un'interpretazione più rigida delle regole dell'Ordine. Oggi il Saṅgha dello Sri Lanka si articola in tre nikāya (Syāmanikāya, Amarapurānikāya, Rāmaññānikāya), suddivise a loro volta in numerosi gruppi indipendenti tra loro dal punto di vista organizzativo; queste divisioni restano tuttavia un fatto interno all'Ordine e non toccano da vicino il laicato, in quanto non implicano nessuna diversità d'interpretazione dottrinale.

Una particolarità del buddhismo nello Sri Lanka è la sua stretta connessione col nazionalismo singalese. La già ricordata cronaca del Mahāvamsa (risalente agli inizi del VI secolo) a cui i Singalesi riconoscono una autorità paragonabile a quella delle scritture canoniche, narra diffusamente come nel II secolo a. C. il re di Ceylon Duṭṭhagāmaṇī si sia valso del sostegno morale del Saṅgha per liberare l'isola dal dominio straniero dei Tamil, facendo tra l'altro incastonare nella sua lancia una reliquia del Buddha. Secondo questa tradizione, i Singalesi sono il popolo a cui il Buddha ha affidato il compito di custodire e trasmettere la sua dottrina, nella forma autentica del Theravāda. L'idea di essere un 'popolo eletto' ha creato stretti legami, tuttora esistenti, fra religione e coscienza nazionale; tali legami si rafforzarono notevolmente quando, con la decadenza del buddhismo indiano, Ceylon divenne l'avamposto occidentale del mondo buddhista. Negli ultimi tempi la comunità monastica di Ceylon si è impegnata a fondo nella conservazione della lingua nazionale; l'adozione del singalese come unica lingua ufficiale dell'isola (1956), dovuta essenzialmente all'attivismo politico di gran parte del Saṅgha, ha dato origine a un contrasto sempre più acuto tra Singalesi

e Tamil. In Birmania il buddhismo esiste da circa duemila anni, ma la definitiva affermazione del Theravāda come religione nazionale si ebbe solo al tempo del re di Pagan Anuruddha (1044-1077). Nel corso dei secoli seguenti il buddhismo Theravāda s'impose anche tra la maggior parte dei popoli thai, soprattutto fra i Siamesi, i Laotiani e gli Shan, come pure fra i Cambogiani o Khmer. A quanto pare, inizialmente dev'essersi affermata una scuola in cui si svilupparono, sulla base dei testi Theravāda, i caratteri fondamentali del tantrismo (ricordati nel cap. 7), senza tuttavia che si facesse uso del termine tantra; in seguito queste antiche pratiche religiose, profondamente radicate nella popolazione, furono ripetutamente combattute da movimenti riformatori tendenti a ristabilire nella sua purezza la dottrina Theravāda.

Come nello Sri Lanka, anche in Birmania, nella Thailandia, nella Cambogia e nel Laos il Theravāda fu favorito dalla maggior parte dei sovrani locali, che istituirono una gerarchia ecclesiastica sottoposta alla vigilanza statale. Tale sistema, perfezionato nella Thailandia del XIX e XX secolo con l'introduzione di metodi amministrativi moderni, fu invece abolito in Birmania dal governo coloniale britannico, che separò le istituzioni religiose da quelle statali. In conseguenza di ciò, gran parte del Saṅgha birmano partecipò alla lotta per l'indipendenza e dopo la fondazione dell'Unione Birmana si schierò a favore della restaurazione del buddhismo come religione di Stato. Il tentativo d'imporre tale provvedimento fallì con l'ascesa al potere del generale Ne Win (1962); tuttavia nel 1980 fu creato con l'aiuto statale un sistema di amministrazione centralizzata per l'intero Saṅgha dell'Unione, comprendente anche un'efficiente giurisdizione ecclesiastica. Contrariamente a quanto è avvenuto nei paesi precedentemente citati, in cui il buddhismo ha potuto godere finora del sostegno statale, in Cambogia il Theravāda tradizionale è stato annientato dall'avvento dei Khmer rossi. Mentre nello Sri Lanka il Saṅgha si è evoluto in una specie di sacerdozio professionale, nel senso che di norma chi è stato ordinato monaco rimane tale per tutta la vita, nell'Asia sudorientale - soprattutto in Birmania e in Thailandia - è consentito far parte della comunità monastica per un periodo di tempo limitato, e anzi l'ammissione a essa è diventata per la popolazione maschile una specie di rito iniziatico; naturalmente, accanto a questi membri temporanei vi è una maggioranza di membri permanenti. Per quanto riguarda la possibilità di applicare oggi, in società 'post-tradizionali' aventi una Chiesa di Stato, l'antico diritto ecclesiastico contenuto nei testi canonici, in tutti i paesi fondati sulla tradizione Theravāda sono stati raggiunti compromessi con le tradizioni giuridiche locali.

9. Il buddhismo nel Nepal

Nel Nepal il buddhismo tradizionale dei Newar va inquadrato storicamente nel Vajrayāna o buddhismo tantrico, anche se non esiste più un ordine di monaci osservanti il celibato. Nel Saṅgha - che nel XIII e XIV secolo si trasformò in due comunità di casta, i Vajrācārya e gli Śākyaabhiṣṣu - si è ammessi con la cerimonia iniziatica del bare chuyagu, derivante dall'ordinazione minore (pravrajyā) delle antiche comunità monastiche. In questa forma di religione i Vairācārya sono gli esperti dei riti e ricevono una speciale iniziazione alle dottrine 'segrete' del Vajrayāna; gli appartenenti alle altre caste buddhiste sono esclusi dall'iniziazione, ma possono prendere parte al culto pubblico. Il buddhismo dei Newar ha conservato dunque la sua autonomia culturale rispetto all'induismo, ma per quanto riguarda l'ordinamento sociale si è adeguato pienamente alle esigenze di una società come quella indù, fondata sulla divisione in caste.

10. Il buddhismo nell'Asia orientale e nel Tibet

Forme autonome di buddhismo si svilupparono in Cina a cominciare dal I secolo d. C. e nel Tibet a cominciare dal VII secolo; in entrambe queste aree culturali il buddhismo assunse una notevole importanza politica ed economica nella vita della società e dello Stato. Nell'area tibetana si formarono addirittura dei veri e propri Stati retti dal potere religioso, che ebbero vita più lunga nel Tibet propriamente detto (prima sotto i grandi abati della scuola dei Saskya, poi sotto i Dalai Lama) e minor durata nel Bhutan e nella Mongolia. Invece in Cina l'influsso del clero buddhista fu limitato dalle ripetute confische dei beni del Saṅgha e dalle frequenti chiusure di monasteri ordinate dai sovrani locali: la dottrina ufficiale cinese era il confucianesimo, che rifiutava alcuni principi fondamentali del buddhismo ma non poté fare a meno di misurarsi con le sue idee. Anche in Giappone, dove arrivò attraverso la Cina e la Corea, il buddhismo

dovette coesistere e competere con lo shintoismo: in questo contesto vanno considerati alcuni importanti sviluppi del buddhismo giapponese.

11. Il buddhismo Śivaita

A cominciare dal V secolo, nel corso della cosiddetta 'colonizzazione indù', il buddhismo fu importato insieme con l'induismo a Sumatra e a Giava; si affermò allora nell'Indonesia una forma particolare di Vajrayāna, tuttora testimoniata dalla presenza di grandi edifici, tra cui spicca il Borobudur. In seguito le due religioni coesistenti a Giava confluirono in un sincretismo fondato sull'identificazione di Śiva col Buddha. Fra il XV e il XVII secolo le religioni di origine indiana furono soppiantate in Indonesia dall'Islam, ma il cosiddetto buddhismo Śivaita sopravvisse nelle isole di Bali e di Lombok: in esse l'organizzazione sociale segue il sistema indiano delle caste, mentre si possono ancora osservare notevoli tracce di concezioni religiose naturalistiche preindiane.

12. Il modernismo buddhista

Con questa denominazione vengono indicati i movimenti buddhisti rinnovatori nati dal confronto coi modelli culturali europei e col pensiero scientifico moderno. Questa tendenza ha cominciato ad affermarsi a Ceylon negli ultimi decenni dell'Ottocento ('disputa di Pānadurā' fra cristiani e buddhisti nel 1873, attività di Anāgārika Dharmapāla, fondazione della Maha Bodhi Society, ecc.), ha avuto manifestazioni parallele in Thailandia e in alcune parti dell'India e in tempi più recenti si è estesa a numerosi altri paesi buddhisti. In India Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), pioniere della lotta per migliorare la condizione dei cosiddetti 'intoccabili', ha avviato fra i diseredati un movimento di massa fondato sul buddhismo Theravāda, interpretando le dottrine del Buddha come una filosofia della rivoluzione sociale. Anche in Giappone si sono avute nuove forme radicali di buddhismo, in particolare quella rappresentata dal Sōka-gakkai. Questo movimento, fondato nel 1930, è ispirato a un testo del Mahāyāna classico, il Sūtra del loto, nella versione giapponese dovuta a Nichiren (1222-1282); esso ha creato una comunità religiosa messianica che si dedica interamente all'attività politica, ottenendo notevoli successi anche fuori del Giappone.

Enciclopedia del Novecento (1975)
di Giuseppe Tucci

Buddhismo

sommario: 1. Il Buddha e la sua dottrina. 2. Il buddhismo e la nuova situazione politica in Asia. 3. Il buddhismo in Asia: a) Sri Lanka (Ceylon); b) Birmania e Thailandia; c) Vietnam; d) Cambogia e Laos; e) India; f) Nepal; g) Cina; h) Corea; i) Formosa; l) altre scuole; m) Giappone; n) scuole di ispirazione politica; o) altre scuole moderne; p) lo Zen. 4. Il buddhismo in Occidente. 5. Il buddhismo in America. 6. Crisi interne nel buddhismo. 7. Il buddhismo e l'arte contemporanea. 8. Meditazione e psicanalisi. 9. Gli Occidentali e la meditazione buddhistica. 10. Crisi e prospettive del buddhismo contemporaneo. □
Bibliografia.

1. Il Buddha e la sua dottrina

Il buddhismo deve il proprio nome all'appellativo dato al suo fondatore: il Buddha, 'colui che si è risvegliato alla conoscenza'. Di lui non conosciamo neppure il nome, perché Śākyamuni, 'l'asceta della famiglia Śākya', è anch'esso un appellativo. Però sappiamo che nacque intorno al 560 a.C. da una famiglia di proprietari terrieri a Lumbinī (ora Rummidei) nel Terai (Nepal) e che morì fra il 486 e il 480. Conseguì l'illuminazione a Gayā, detta in seguito Bodhgayā. La leggenda che intorno a lui crebbe e le numerose

aggiunte, o interpolazioni, a quella che si presume essere stata la sua dottrina non sono riuscite a modificare i punti essenziali della sua predicazione; questa fu tramandata, nei primi tempi, oralmente dai suoi discepoli (evam mayā śrutam, 'così fu da me udito') e poi codificata in successivi concili che provocarono diversi scismi. L'insegnamento è semplice: tutto è impermanente (in pāli: anicca; in sanscrito: anitya), sia le cose, ciò che appare reale e a noi esterno, sia il complesso psicofisico; tutto è un susseguirsi e vario combinarsi di punti-istanti (dhamma, dharma). Al contrario di quanto affermano le correnti upanisadiche (da upaniṣad su cui si fonda gran parte della teorica dell'induismo), non esiste in noi un'entità metafisica come l'ātman, l'io; ne deriva il corollario dell'anattā; 'non esistenza di un io eterno'; però ogni atto consapevole e voluto deliberatamente produce un effetto che fatalmente maturerà nella vita presente o nelle future; ogni individuo eredita, nel suo modo di essere e di pensare, le conseguenze del suo precedente, responsabile agire. Così si svolge un ciclo di nascite e di morti (saṃsāra) cui soltanto la conoscenza della dottrina predicata dal Buddha e la pratica di quest'ultima possono porre fine. Vivere è dolore: come è detto nelle quattro verità da lui proclamate (āriyasaccāni, āryasatyāni): verità del dolore (duḥkha), verità del suo sorgere in noi (samudaya), la possibilità della sua soppressione (nirodha) attuabile seguendo il cammino appropriato (mārga). Questo cammino si compie praticando la meditazione sullo svolgersi delle varie situazioni in cui l'uomo si trova, l'una, la presente, determinata dalla precedente, e a sua volta condizionante la seguente (patīcasamuppāda, pratīyasamutpāda); ignoranza (avijjā, avidyā) e agenti cooperanti coesistono nel meccanismo della persona umana (saṃskāra); poi la percezione (viññāna, vijñāna), quindi nāmarūpa, il dar nome alle cose e il percepirle come si presentano, i sei organi del senso che comprendono anche le reazioni consapevoli che essi ci suggeriscono (saññā; saṃjñā); queste determinano i nostri rapporti o contatti (phassa, sparśa) con gli oggetti che costituiscono le percezioni tattili; da queste ultime deriva la vedanā; cioè la reazione psichica e mentale causa della nostra tensione verso quegli oggetti, la nostra 'sete' di essi (taṇhā, tṛṣṇā); da ciò l'appropriazione (upādāna); quest'ultima opera come elemento essenziale perché si determini in noi l'inserimento nel tempo-spazio, cioè nell'esistenza (bhava) con tutte le sue conseguenze: nascita, vecchiaia, morte, cioè dolore. La meditazione su questa legge, dello svolgersi della vita, ci conduce a conoscere come si origina il dolore e il nostro essere nello spazio-tempo e quindi il desiderio di liberarcene. Non basta tuttavia la meditazione: occorre altresì una prassi morale molto rigida che si riassume nell'ottuplice sentiero: retto modo di vedere le cose, retto pensiero, retta parola, retta azione, retto modo di vivere, retto esercizio in ogni situazione, retta rinuncia, retta meditazione.

Il fine che il Buddha propone agli uomini è il nibbāna, nirvāṇa, estinzione nell'atemporale; ma egli non lo definisce, non afferma cioè che è né che non è, perché ciò equivarrebbe a costringerlo nei termini di una definizione verbale, mentre il nirvāṇa è una situazione che trascende la nostra ragione: è soltanto la soppressione definitiva del karma e perciò il superamento del saṃsāra. Così si fondò la prima comunità (Saṅgha), vagante, soggetta alla disciplina di tutte le comunità ascetiche del tempo; essa poi diventò una comunità monacale. Non esiste differenza fra gli uomini: tutti possono essere accolti come discepoli. Con una certa riluttanza da parte del Buddha, fu permesso anche alle donne di prendere i voti.

Malgrado la scissione in diversi successivi indirizzi (diciotto già se ne noveravano nell'India antica), l'insegnamento elementare di Śākyamuni, sopra riassunto, ha rappresentato sempre il fondamento immutabile del buddhismo, al di sopra delle dispute teologiche; esso si riduceva a quei pochi assiomi ma costituì la fonte da cui dovevano scaturire circa duemila e cinquecento anni di sviluppo e di evangelizzazione; alle quattro verità su cui meditare e ai precetti morali da attuare faceva seguito la negazione di Dio; anche se in appresso gli dei apparvero nel Mahāyāna, di fatto essi sono immagini suscitate dalla nostra mente immatura e credula, ed emergono dal vuoto di un'indefinibile, incolore, luce-coscienza la quale è l'essere del Buddha. Non esiste l'anima, ma soltanto la responsabilità morale la quale, dopo la morte, agisce come forza di propulsione verso il futuro; le nostre azioni non si esauriscono.

La legge di causa ed effetto, che regola l'universo fisico, condiziona ugualmente lo svolgersi delle azioni umane: ciascuna di esse produce inevitabilmente il proprio effetto, e pertanto, siccome ogni azione è il risultato di una volontà consapevole, questa volontà è una forza che, nel momento della morte, proietta verso il futuro, carica com'è delle esperienze accumulate, un impulso che determina il formarsi di un altro complesso psicofisico, cioè un nuovo individuo, effetto del precedente. A ciò si aggiunga l'affermazione

dell'uguaglianza di tutte le creature, collegate nel medesimo destino di vivere e morire, solidali, per questa sorte comune, nella stessa avventura; nella società umana, tale uguaglianza è appunto l'aprirsi del buddhismo a tutti, senza distinzione di caste o di classi; un universo dunque retto da un'inderogabile serie di principi etici e quindi dall'onnipotenza sovrana della propria responsabilità.

Quando il Buddha giaceva moribondo ed un discepolo gli domandò che cosa egli lasciasse dopo di sé, egli rispose "la mia propria parola". Nient'altro cioè che il suo insegnamento; ne veniva esclusa quale che sia deificazione; anche nel Mahāyāna tale principio resta immutato, perché alcuni suoi maestri identificarono (Dinnāga) il Buddha con la sua dottrina o con la pura essenzialità.

Nella vita, l'uomo ha il sostegno di alcune virtù che possono aiutarlo a raggiungere il nirvāṇa: sono le sei (o dieci) 'perfezioni'; anzitutto la liberalità, il dono, la generosità, naturale effetto della maitrī e della karuṇā, simpatia e pietà, l'osservanza dei precetti morali, la costanza, cioè il non cedere, una volta deciso quale sia il proprio dovere, a nessuna lusinga e a nessun compromesso, a costo di ogni sorta di sacrifici. Quindi la pazienza; il vivere insieme implica la tolleranza e la comprensione degli altri ed è accettazione del proprio destino, perché questo ce lo siamo creato noi stessi; poi la meditazione; la situazione nella quale l'uomo vive è di distrazione o di dissipazione; egli è coinvolto in una serie di eventi che lo costringono a dimenticare quale sia il proprio destino; la meditazione aiuta l'uomo non soltanto a concentrarsi su quello che il Buddha ha insegnato, ma altresì a favorire un'analisi di se medesimo che chiarisca non soltanto ciò di cui è consapevole, ma anche esplori il mondo del subconscio. Il risultato sarà la conoscenza, mediante la quale possiamo conseguire la liberazione dal ciclo delle nascite e delle morti. L'uomo non ha nessuno cui pregare: basta il triplice 'rifugio'. 'Rifugio' nel Buddha in quanto da lui, come Maestro, deriva la scelta di sentirsi buddhista, suo scolaro e seguace, 'rifugio' nella dottrina, (Dhamma, Dharma) da lui predicata, e 'rifugio' nel Saṅgha, nella comunità, intesa come l'insieme di tutti i fedeli non laici (upāsaka), di quanti hanno volontariamente rinunciato alla vita laica e perciò debbono rispettare precetti più rigidi e si dedicano alla meditazione e alla predicazione. La predicazione è rivolta a tutti, agli umili e ai potenti, perché tutti hanno il diritto di essere aiutati e salvati. Quindi non soltanto non si frapponivano barriere di casta ma neppure si ammetteva distinzione di sorta fra uomini di diversa origine o lingua o nazione.

Da queste idee fondamentali derivò una fervida attività missionaria ed evangelica che condusse il buddhismo a propagarsi in India e poi a Ceylon, quindi a conquistare l'Asia centrale, la Cina, la Corea, il Tibet, il Giappone e il Sud-Est asiatico. In questa sua diaspora il buddhismo non fu alieno dall'assimilare culti locali con cui veniva a contatto, o dall'accogliere abiti mentali delle popolazioni presso cui si diffondeva, sia per la sua tolleranza, sia per ragioni pratiche di penetrazione e infine anche per vantaggi economici, appena il Saṅgha proliferò in monasteri; perciò, purché i convertiti avessero accettato i principi essenziali della dottrina, permise che essi seguitassero a praticare riti di esorcismo o di propiziazione delle forze occulte che li minacciavano e persino che rendessero omaggio ai dīi minores cui per secoli avevano creduto, trasformandoli tuttavia in epifanie di deità buddhistiche.

Nella sua preoccupazione essenzialmente etica, il buddhismo antico non si interessò ad altri problemi, sebbene nella dogmatica più tarda troviamo incluse una cosmologia ed una cosmogonia, che, generalmente, riproducono gli schemi diffusi presso le altre scuole indiane. Tuttavia di questa parte non fece un dogma indiscutibile. Il Buddha resta sempre il Maestro, un uomo (soltanto fra gli uomini può nascere il Buddha, non fra gli dei dell'Olimpo indiano) che dopo anni di meditazione ha intuito, da solo, la propria Verità; questa non gli è stata rivelata da nessuno; è la scoperta di un uomo che l'ha tramandata ai discepoli, perciò si può discutere. L'antidogmatismo del Buddha è così espresso in un suo discorso: "O monaci, non accettate neppure la mia parola senza analizzarla, per mostrare rispetto per me".

Di contrasto fra buddhismo e scienza non esiste traccia; la scienza è una cosa nella quale il buddhismo non interferisce: la mente umana è libera di proseguire nelle proprie conquiste; il buddhista può accettarle o respingerle, perché tutto ciò non ha nulla a che fare con lo scopo che egli persegue. Il buddhismo, all'infuori del Tibet, non ha una Chiesa con un capo o pontefice; tuttavia, i grandi monasteri sono divenuti spesso potenti organizzazioni politiche ed economiche, come nel Tibet e nel Giappone; l'alleanza fra essi e i grandi proprietari terrieri e l'aristocrazia feudale era inevitabile: l'aderire alla setta arroccata in una serie di monasteri coinvolgeva i laici in una cooperazione, dalla quale entrambi traevano un reciproco vantaggio.

Ma il popolo rendeva omaggio od offriva ugualmente donazioni in beni o di danaro indiscriminatamente all'uno o all'altro monaco che gli si presentasse, perché di lui e della sua sacralità era timoroso.

Il buddhismo è tuttora diviso in due gruppi che convenzionalmente si è usato definire, per molto tempo, Hīnayāna e Mahāyāna: 'la via da percorrere da un più ristretto numero di persone' e 'la via aperta al più gran numero di persone'. Non v'è nell'espressione Hīnayāna nessun senso limitativo o dispregiativo; ma è più esatto dire che nel buddhismo si distinguono due correnti: quella che preserva le tradizioni antiche, genericamente detta Theravāda, e il Mahāyāna, che comunemente si traduce 'grande veicolo'. Ma le due scuole hanno spesso convissuto nello stesso luogo.

In senso lato si può sostenere che il Mahāyāna, anche se così non veniva chiamato ai tempi del Buddha o subito a lui posteriori, è quasi coevo con le origini del buddhismo com'era inteso e praticato dai convertiti laici (upāsaka) i quali, pur accettando il suo insegnamento, non del tutto abbandonano le superstizioni avite e che il Buddha aveva tollerato, consapevole che le masse non potevano d'un tratto rinunciare ai loro convincimenti, o riti o feste.

Questa duplice divisione s'impone perché il Mahāyāna, come formulazione dogmatica e teorica, è più tardo rispetto al Theravāda e altre sette affini e si è conformato lentamente, a mano a mano che il buddhismo si diffondeva in ogni parte dell'India e fuori dell'India. Il Mahāyāna prosperò, almeno fino al 1948, nel Tibet e nella Mongolia nella sua forma lamaista, e in parte anche in Cina fino al sorgere della Repubblica Popolare Cinese (1949); esso poi domina, diviso in diverse sette, in Giappone dove le scuole dell'altra corrente sono del tutto estinte, e anche nel Vietnam (dove penetrò, in epoca recente, anche qualche gruppo Theravāda). Il Theravāda, la scuola antica, lo si ritrova a Sri Lanka (Ceylon) che ne è il centro principale, in parte del Bangla Desh (Chittagong), in Birmania, in Thailandia. Tanto l'una che l'altra corrente possiede il proprio 'canone' detto Tipiṭaka, Tripitaka ('le tre ceste') cioè le tre raccolte: a) la rivelazione del Buddha, i suoi discorsi, la sua predicazione; b) le regole disciplinari; c) la parte dogmatica e speculativa (Abhidhamma, Abhidharma), certamente lentamente elaboratasi.

Dalle primitive modeste comunità, che vagavano elemosinando, si isolavano in romitori o parrocchie, si radunavano in luoghi prestabiliti durante la stagione delle piogge, si arrivò presto ad un'organizzazione monastica. Così ebbero origine i conventi. La fondazione dei conventi non soltanto modificò le tradizioni primitive, ma condusse ad un inserimento della comunità buddhista nella vita sociale e politica; i monasteri ricevevano donazioni, furono fondati e protetti da mercanti e da dinastie, divennero potenti centri economici, possedevano vaste proprietà; perciò furono guardati con sospetto in Cina dove la loro ricchezza, la condotta non sempre ineccepibile dei monaci, l'influenza che essi avevano sulle masse, il fatto che la vita monastica sottraeva molta gente al lavoro e ai doveri civili, lo sciupio di metalli e di oro per le immagini indussero il governo a una vigile sorveglianza che causò anche persecuzioni, di cui alcune durissime.

Il buddhismo divenne religione di Stato nel Tibet perché la religione indigena, detta Bon, non rappresentò mai un ostacolo; essa anzi accetta molti principi dottrinali del buddhismo.

In Giappone i grandi monasteri in lotta fra di loro, ricchissimi, esenti da tassazioni, si inseriscono per diversi secoli come fattore determinante nella storia politica del paese. Il buddhismo vi prosperò a fianco della religione originaria, lo shintō; fin dai primi tempi avvenne un'osmosi fra le due religioni; divinità buddhistiche furono accolte dai seguaci dello shinto e viceversa. Anche dopo la rivoluzione Meiji (1858) prevalse, per legge, lo scintoismo, come religione di Stato, ma i buddhisti non ne ebbero a soffrire.

È impossibile dire quanti oggi siano i buddhisti nel mondo; nel Tibet, per esempio, la popolazione sembra in gran parte ancora seguire la religione avita, ma i monasteri e le istituzioni monacali sono scomparse. Se molti si dichiarano buddhisti, ciò non significa che il buddhismo sia da essi praticato secondo le regole o conosciuto nei suoi principi reali; viceversa in molti paesi, dove la situazione politica è cambiata, non pochi sono restati nei propri convincimenti buddhisti, sebbene apertamente non lo dichiarino. Da ciò deriva l'impossibilità di un calcolo approssimativo dei seguaci del buddhismo; secondo alcune statistiche recenti essi sarebbero fra i 170.000.000 e i 200.000.000.

2. Il buddhismo e la nuova situazione politica in Asia

Se il potere politico ed economico delle comunità buddhistiche nei paesi asiatici è diminuito, tuttavia nel momento attuale esse sono coinvolte nei moti che agitano la società nel Sud-Est asiatico, in Giappone, a Sri Lanka (Ceylon), in Birmania e in Thailandia. Il buddhismo non ha potuto ignorare le lotte che, fin dai primi di questo secolo, hanno agitato e sconvolto molta parte dell'Asia; alcune società segrete che prepararono il terreno alla rivolta dei Boxers furono di ispirazione buddhista (l'Associazione del loto bianco, ecc.).

Appena le prime ribellioni al colonialismo ebbero l'avvio e presero consistenza audaci correnti nazionaliste, il buddhismo le sostenne. Nei paesi in cui il buddhismo è stato per secoli fiorente e predominante (gran parte dell'Indocina, la Birmania, la Thailandia, restata sempre indipendente, Sri Lanka), esso si assunse il compito di difensore dei valori spirituali e culturali che quelli avevano ereditato. In alcuni di questi paesi, come la Cambogia, la Thailandia e la Birmania, il re era, se non il capo, il protettore della religione, colui che la impersona, anche se a fianco al buddhismo si trovavano minoranze seguaci di altre fedi. La propensione a definirsi ugualitario e democratico trova la propria giustificazione nella predicazione del Buddha; appena nei paesi asiatici si organizzò una contrapposizione spirituale all'Occidente, il buddhismo la favorì. Fin dal 1913 il monaco Dharmapāla pose in rilievo i caratteri che distinguono il buddhismo dalle altre religioni e la sua tendenza a secondare il nazionalismo risorgente. Il buddhismo è sociale ed umanitario; la stessa comunità monacale (Saṅgha) veniva retta da principi democratici, che essa era riuscita a salvare malgrado le vicende storiche; quella comunità monacale può aver avuto, nel corso dei tempi, rapporti di subordinazione o di prevalenza nei riguardi della cosa pubblica, ma la sua gestione era restata autonoma. Inoltre la dottrina predicata da Śākyamuni priva l'uomo dell'istinto della proprietà; anche quando i monasteri assunsero un grande prestigio economico, ciascuna comunità conventuale amministrava liberamente i propri beni; il monaco per se stesso non doveva possedere nulla: la proprietà apparteneva in toto al monastero. Perciò non farà meraviglia che Laksmi Narasu proclami che il buddhismo è anticapitalista. Appena la Birmania acquistò l'indipendenza, il primo ministro U Nu, fervente buddhista, parteggiò per le correnti socialiste, affermò che il socialismo è la conseguenza dei principi sociali e morali del buddhismo e approvò la nazionalizzazione delle terre. Più ardito ancora U Bu Swe; egli ritorna al concetto della doppia verità proclamata dal buddhismo: verità convenzionale, adatta cioè alla comprensione di tutti, e verità vera, riservata soltanto alle persone di mente più accorta e sottile; egli dunque sostiene che la verità convenzionale è il marxismo, mentre la verità vera è quella del buddhismo; è innegabile che il capitalismo esiste e proprio a questo Marx si oppone; ma se si tornasse all'insegnamento originale del Buddha, il capitalismo non potrebbe esistere, né vi potrebbe essere lotta di classe. Il rapporto fra marxismo e buddhismo è dialettico, né acquiescenza completa né opposizione. Altri ancora speculando sul buddhismo e sul marxismo vorrebbero dimostrare che il buddhismo è oltre il marxismo, ma nel senso che, per i suoi presupposti, l'uomo è sì nella società, che la società di tipo marxista è un ideale che tutela la dignità umana, ma che l'uomo, per il fatto che la sua condizione nel mondo e nel tempo dipende dal karma, è, in realtà, solo.

Quando si dice che non esiste l'anima si vuole intendere che non c'è un io statico e sempre identico, ma una continuità di azioni o modi di essere e di pensare separati, eppure indissolubilmente connessi e relati; se non esiste un 'io' non ci può essere un 'mio'. Questo elemento di coesione è rappresentato dal karma che non è di uno soltanto, ma di tutti e quindi condiziona un periodo storico e ne è a sua volta condizionato in questa tela di interrelazioni e multideterminanti componenti karmiche.

Il determinismo marxista muove da una situazione di assoggettamento dell'uomo, con l'intento di superarlo, per attuare una vera libertà. L'uomo non nasce libero, ma può soltanto divenirlo quando avrà superato la situazione morale, intellettuale e sociale nella quale si trova; quindi, per l'interrelazione sopraddetta esistente fra tutti gli individui di una determinata società, si avrà libertà quando queste situazioni sociali e morali saranno superate. Ma il punto essenziale di diversità fra le due posizioni, marxista e buddhista, consiste nel fatto che, mentre la prima considera soltanto la situazione economica, il karma involve tutte le attività umane e in primo luogo i valori etici; inoltre il karma e i suoi effetti sono polivalenti, non unidimensionali, in quanto investono completamente la persona umana e quindi rendono la conquista della libertà un fatto puramente individuale che, come tale, supera le situazioni obiettive storiche e sociali nelle quali l'uomo si trova a vivere. In altre parole l'uomo libero è l'uomo solo. Perciò il buddhismo viene considerato come una dottrina che ha punti di contatto con il marxismo ma ne supera l'unilateralità; tende ad

una evasione singola che consiste nella piena realizzazione di ciascuno, con l'interruzione del processo karmico. Ma questo modo di pensare è proprio di alcuni teorici e non largamente condiviso,

3. Il buddhismo in Asia

a) Sri Lanka (Ceylon)

Dal 22 maggio 1972 è stata proclamata la nuova repubblica di Sri Lanka; essa ha denunciato la sua condizione di colonia della Corona britannica, ma resta nel Commonwealth; si è proclamata stato secolare nel quale si riconosce la preminenza del buddhismo, ma tutte le religioni sono ugualmente tollerate. Nella Sri Lanka, dopo la conseguita autonomia, presero consistenza i movimenti che si proponevano di eliminare le sopravvissute ingerenze politiche ed economiche dell'Occidente, e di contrapporre la dottrina tradizionale buddhista alla classe dirigente di formazione cattolica o protestante, che aveva maggior potere, perché più preparata culturalmente; allora, molti buddhisti, meno colti perché, specialmente quelli delle classi povere, avevano frequentato soltanto le scuole dei monasteri, si avvicinarono, per seguire una comune azione sociale, al trotskismo; vi fu chi affermò che il marxismo è un foglio strappato dal buddhismo. Questo perciò, pur propendendo, nella Sri Lanka, almeno in alcuni settori, verso interpretazioni trotskiste, restò fermo nelle proprie posizioni; una forza autonoma che rappresentava un insopprimibile patrimonio spirituale del paese. Esistono molti fattori a favore di tali tesi; anche se il Buddha nelle folle sperdute nei villaggi è oggetto di culto, resta sempre un maestro il quale, oltre che insistere sull'uguaglianza di tutti, inculcò il senso della carità, della compassione, della responsabilità morale, la solidarietà con tutto ciò che vive. In questi suoi principi si possono trovare le premesse di certe istanze che oggi si vanno dappertutto diffondendo: necessità di eliminare o ridurre la sperequazione delle classi, libertà di pensiero, dovere dell'assistenza sociale che spetta alla comunità, miglioramento delle condizioni economiche. Tali principi permisero a S. W. R. D. Bandaranaike, in Ceylon, di opporsi, come il rappresentante o il portavoce dei valori tradizionali del paese, a coloro che professavano una religione importata. Perciò egli combatté il Fronte Unito Popolare, troppo legato a una cultura non proprio indigena, e proclamò il buddhismo religione di Stato.

Naturalmente, anche i monasteri, con le loro ricchezze ed i loro privilegi, rappresentavano un ostacolo: essi volevano restare autonomi, senza nessuna ingerenza dello Stato, sia nell'amministrazione dei propri beni, sia nella conduzione delle loro scuole. Bandaranaike, associatosi nel governo Gunavardena, del partito di sinistra, fondò due università sul modello delle europee e un Ministero per gli Affari Culturali. Così egli si trovò ad avere contro di sé non soltanto i seguaci del Fronte Unito Popolare, ma anche parte della comunità buddhista (Saṅgha), lesa nei propri interessi e nella propria autonomia. Considerato un Bodhisattva (cioè una persona incamminata con successo nella via che conduce alla condizione di Buddha) fu poi ucciso proprio da un monaco. Ma la vedova Sirimavo Bandaranaike, che gli succedette nel governo, attuò la nazionalizzazione delle scuole, presentò una legge che aboliva il privilegio concesso ai monasteri di non pagare le tasse, strinse rapporti diplomatici con la Cina, Hanoi, la Corea del Nord.

b) Birmania e Thailandia

Il buddhismo della scuola Theravāda ha antiche tradizioni in Birmania; non appena cominciò la lotta contro gli Inglesi i monaci buddhisti vi parteciparono attivamente e molti di essi furono anche carcerati. Conseguita l'indipendenza (1947) il buddhismo si riorganizzò con tendenze spiccatamente socialiste; il principale suo organizzatore fu U Nu. Egli convocò il Sesto concilio buddhista e il 17 agosto 1961 proclamò, come primo ministro, il buddhismo religione di Stato, sebbene tutte le religioni fossero ugualmente ammesse e tollerate. Le cose cambiarono quando il potere passò nelle mani del generale Ne Win, che accentuò il contenuto socialista del governo e cercò anche di limitare il potere dei monaci e proclamò la Repubblica Socialista della Birmania. La compatibilità del buddhismo e del marxismo non è un fatto nuovo nel Sud-Est asiatico e in Sri Lanka, ma essa ha avuto in alcuni pensatori birmani i suoi maggiori assertori (per es. U Ba Sue).

Nella Thailandia il buddhismo Theravāda è la religione di Stato, sebbene vi si trovino minoranze di tribù che tuttora seguono le proprie primitive tradizioni religiose, del tutto estranee al buddhismo, all'infuori di alcune contaminazioni avvenute per causa di contatti secolari.

Il governo svolge un'intensa propaganda mediante missionari che, sul modello di quanto hanno fatto altrove i cristiani, in parte insegnano e predicano, in parte svolgono opera assistenziale. Altri missionari dovrebbero convertire le tribù non buddhiste. La comunità è centralizzata e divisa in due gruppi: Mahānikāya (la grande setta) e Dhammayutika-nikāya (la setta dei seguaci del Dhamma, la Legge buddhistica). Cotesta casta monacale ha al sommo un patriarca nominato dal re su proposta del Ministero degli Affari Religiosi. Egli è assistito da un Gabinetto di dieci membri e diviso in quattro dipartimenti: amministrazione dei beni della Chiesa, educazione, propaganda ed opere assistenziali. In un paese che ha una tradizione di cultura buddhistica molto antica, ma nel quale, soprattutto nelle province nord-orientali, incombono minacce di correnti comuniste, lo Stato ha cercato di rendere possibile ai monaci un'istruzione più adatta ai tempi moderni, di permettere cioè a molti di essi, educati nei monasteri sperduti nei villaggi, di ricevere un'educazione più adeguata e completa: tanto moderna che non sono mancate le critiche degli ambienti più conservatori, i quali vedono nei nuovi ordinamenti (in gran parte dovuti ad ispirazione americana) la tendenza a politicizzare i monaci. Nelle due università buddhiste Mahākuṭa e Mahāchulalongkorn ci si propone non soltanto di approfondire la conoscenza della lingua pāli, nella quale sono scritti i sacri testi, o della filosofia buddhistica, ma anche di estendere lo studio ad altre discipline: sociologia, economia, diritto, storia dell'Asia sud-orientale, archeologia. I monaci nei tempi passati vivevano nello stesso ambiente culturale del popolo; oggi, se la loro cultura non si adeguasse alle esigenze dei tempi moderni, verrebbe a crearsi un'incolmabile differenza fra essi ed i laici; i monaci quindi debbono trovarsi nel piano culturale alla pari con i laici.

c) Vietnam

Negli altri paesi del Sud-Est asiatico gli avvenimenti non permettono di seguire con precisione le vicende del buddhismo e i suoi rapporti con il pensiero e la vita politica dei popoli, perché monaci e laici, qualunque sia la loro fede, sono tuttora coinvolti in una situazione che non possono controllare.

I Vietnamiti del Nord e del Sud erano restati, nelle campagne, fondamentalmente fedeli alle proprie tradizioni animistiche, nelle quali si sono, nel corso dei tempi, inserite tre correnti: la confuciana, la taoistica, la buddhistica. Ma negli ultimi 70 anni il buddhismo ha preso il sopravvento. Dal 1931 esso si rinnovò nel senso che sulle liturgie popolari e sui riti propiziatori o esorcistici cominciò a prevalere una nuova corrente, favorita dai Francesi, più dotta, che si volse allo studio del buddhismo tornando alle fonti. Dal 1931 al 1934 si fondarono tre associazioni buddhistiche che hanno tradotto opere dei vari canoni. Due scuole si affiancarono: la mahāyānica, più antica, e il Theravāda introdotto in tempi più recenti. Nel 1951 ebbe luogo a Hue un congresso nazionale buddhistico cui presero parte monaci e laici, si fondò un'organizzazione unitaria (Tong Hoi Phat Giao) che accolse i buddhisti del nord, centro e sud, pubblicò anche una rivista "Phat Giao Vietnam" (Il buddhismo vietnamita) e aderì alla World Federation of Buddhists, inviando giovani a studiare all'estero e partecipando a congressi a Tōkyō e a Rangoon. In seguito sorsero delle sette particolari, notevolmente impegnate nella lotta politica; la più importante fu quella del caodismo, che, pur avendo remote affinità con il buddhismo, ne è assai diverso e ad esso spesso si contrappose. Sotto Ngo Dinh Diem si accentuò la lotta contro il potere del dittatore e il buddhismo assunse sempre di più un carattere politico, assimilando la propria tradizione religiosa con il nazionalismo e opponendosi alla cultura straniera importata dal cristianesimo.

Dal 21 dicembre 1963 al 3 gennaio 1964 ebbe luogo un imponente congresso di buddhisti vietnamiti che condusse ad un'unificazione o piuttosto cooperazione fra le due scuole: quella del Mahāyāna e quella del Theravāda, e si fondarono una chiesa detta 'Chiesa unita del buddhismo vietnamita', un Istituto degli Affari Religiosi e un Istituto per la Propagazione della Fede. La Chiesa unificata che mirava ad una collaborazione delle due correnti (Mahāyāna e Theravāda) sotto la spinta, in modo particolare, dei seguaci della prima si inserì nella vita politica del paese, convogliando le masse popolari nazionaliste e patriottiche. Ma fu

appunto questa tendenza, espressa in forme più accese, che alla fine produsse la scissione e l'affievolirsi dell'importanza della suddetta Chiesa come fattore politico, sopraffatto dalle vicende belliche che sconvolsero il paese.

Neppure la guerra è infatti riuscita a ravvicinare i due gruppi, ma i buddhisti hanno spesso dato prova della sincerità delle proprie convinzioni con il sacrificio, dandosi fuoco, come testimonianza della propria fede. Il suicidio dei monaci per mezzo del fuoco o in altro modo, di cui abbiamo avuto molti esempi nel Vietnam e che è stato imitato, come protesta, anche in Occidente, è suggerito in parte da un capitolo del Saddharmapūṇḍarīka (il "Loto della buona Legge") che ebbe molta fortuna nell'Asia centrale ed in Cina. Ma Bhaiṣajyaguru, del resto figura leggendaria e mai esistito, lo compì, secondo quel libro, come modo di venerare il Buddha eterno, non certo per ragioni politiche. Altri monaci si suicidarono nella stessa guisa in Cina per imitare le buone opere dei Bodhisattva, e per protestare contro persecuzioni o situazioni politico-religiose non approvate. Tale fu, per esempio, il caso di Tao-chi che, durante la dinastia dei Chou settentrionali (557-581), quando la corte ordinò la persecuzione del buddhismo, digiunò fino alla morte insieme con sei compagni, o di Ta-chih che ai principi del sec. VII esortò il re a sospendere il decreto di persecuzione del buddhismo, bruciandosi un braccio. Altri esempi di suicidio con il fuoco, come testimonianza dell'aver superato ogni attaccamento alla vita e intuito la vacuità del tutto, non sono rari nella letteratura buddhista cinese. Sebbene il suicidio sia stato condannato dalle regole disciplinari, se ne ricordano casi anche in India ma in più scarso numero; è probabile che in Cina il suicidio religioso ricevesse uno stimolo dalle idee confuciane (Confucio disse ad uno dei suoi scolari che un uomo virtuoso non deve anteporre la vita al rispetto dell'onore).

d) Cambogia e Laos

Nella Cambogia il buddhismo Theravāda fu introdotto da tempi antichi; i monasteri, oltre ai propri compiti religiosi, assolvevano anche quello dell'insegnamento; poi, a poco a poco, con il sorgere delle scuole statali, diminuì il numero degli studenti che frequentavano quelle monacali; il buddhismo che si pratica è piuttosto elementare e si ravviva specialmente nelle feste o in occasioni particolari come i matrimoni o i funerali. I monaci possono ritornare a vita laica salvo a rientrare nei conventi come amministratori o maestri. Quando si costituì, nel 1935, il partito socialista, questo pose in rilievo il valore sociale del buddhismo ed entrò attivamente nella vita politica; Sihanouk fu promotore di un movimento detto Sangkum Reastr Niyum, 'Comunità socialista popolare', che si propone di restaurare, con valore non più contemplativo ma sociale, la trinità: nazione, religione, re.

Anche nel Laos il buddhismo fu coinvolto nei movimenti politici; e nel Pathet Lao fu costituito un Ministero per gli Affari Religiosi. Durante il colpo di stato di Vientiane i monaci erano in testa alla dimostrazione contro l'America. Naturalmente in questi paesi del Sud-Est asiatico gli avvenimenti attuali hanno sconvolto la situazione religiosa e quindi, prima di esprimere un giudizio sugli effetti che in essi potrà produrre il buddhismo, occorrerà attendere la sedimentazione che avverrà soltanto a conflitto ultimato.

e) India

Il buddhismo in India si spense lentamente assorbito dall'induismo o sopravvisse, in forme piuttosto degeneri, in alcune parti fino a tempi recenti (Dharmaṅgala nel Bengala); la sua filosofia confluì in quella vedantica; le sue forme gnostiche (Tantra) si confusero con quelle śivaite. L'interesse per il buddhismo si risvegliò dopo le ricerche dell'orientalismo occidentale e la fondazione della Mahābodhi Society (originariamente Gayā Mahābodhi Society) per opera di D. Hewavitarna che, presi i voti, assunse il nome di Anāgārika Dharmapāla (morto nel 1933); la società ebbe il suo inizio con lo scopo principale di far risorgere Gayā, il posto dove il Buddha aveva conseguito l'illuminazione, sottraendola agli Indù; fu poi nel 1892 trasferita a Calcutta e dette inizio alle sue pubblicazioni: H. S. Olcott, E. P. Blavatsky e Annie Besant ne seguirono le sorti, sebbene la Blavatsky e la Besant finirono con il propendere verso le scuole indù e le correnti teosofiche. Dharmapāla intraprese un lungo viaggio di propaganda nel 1899 in molte parti dell'India

e la Mahābodhi Society si adoperò perché altri centri sorgessero nei diversi luoghi consacrati dalla tradizione buddhista. La sua attività consistette soprattutto nella predicazione, ma non si può dire che egli abbia esercitato un grande influsso sul popolo: piuttosto su intellettuali e studiosi che furono attratti dal buddhismo per curiosità scientifica o propensioni spirituali e che possedevano buona conoscenza del pensiero dell'India; fu così che, a poco a poco, si fondarono nelle università centri di studi buddhistici; uno dei primi fu quello della Vidyābhāvanā di Shantiniketan, voluta da Tagore; poi seguirono quelli di Calcutta, Bombay, Poona. Dopo l'indipendenza dell'India la società prese il nome di Mahābodhi Society of India; il suo centro resta a Calcutta, ma ha diramazioni e sedi a Bodh-Gaya, Sarnath, Nuova Delhi, Sanchi, Bombay, Lucknow, Kalimpong, Bangalore e in altri luoghi. Un impulso nuovo venne dato al buddhismo da Ambedkar (morto nel 1956) che condusse a compimento l'opera intrapresa da Gandhi per la redenzione degli intoccabili. Egli ottenne l'iniziazione a Nagpur, poco prima della morte scrisse il libro Buddha e il suo Dhamma e in virtù della sua personalità, della fermezza dei suoi convincimenti, della sua attiva propaganda, persuase gli intoccabili, che l'induismo aveva escluso dalla società, ad accettare il buddhismo come propria religione. I paria accolsero con favore questo nuovo messaggio che era non soltanto religioso, ma politico e che presentava il Buddha come un rivoluzionario ed affermava tre principi fondamentali: libertà, uguaglianza, fraternità. Le statistiche hanno fatto ammontare il numero dei convertiti ad oltre tre milioni. La semplicità dell'ammissione alla religione e della sua pratica (invocazione: onore sia al Buddha, il Beato, l'arhant, il perfetto svegliato; formula, recitata tre volte, del triplice rifugio: prendo rifugio nel Buddha, nella Legge da lui predicata, nella comunità; osservanza delle cinque regole: astensione dal fare offesa ad ogni creatura vivente, astensione dal furto, astensione da atti impuri, astensione dalle menzogne, astensione dalle bevande alcoliche) rese facile il successo. Naturalmente bisogna ben distinguere la conversione degli intellettuali, o degli studiosi che possono accedere alle stesse fonti della dottrina nelle sue forme più complesse, da quella della gente semplice, derelitta, spesso analfabeta, che parla diverse lingue o dialetti. La vera forza di coesione che tiene unite queste umili creature è la nuova dignità che sanno di aver acquistato ed in molti anche le implicazioni sociali e politiche che l'accettazione della nuova religione, se religione si può chiamare, conteneva. Non può tuttavia affermarsi che essa abbia sempre prodotto un mutamento radicale delle convinzioni religiose piuttosto primitive dei nuovi convertiti. Da quanto si può dedurre dalle informazioni, di diversa origine e quindi di vario peso, sembra che mentre alcuni dei nuovi buddhisti, sperduti nei villaggi o ai margini delle città, hanno distrutto le immagini (qualche volta rappresentate da una pietra informe) delle loro deità avite, alle quali si offrivano spesso sacrifici cruenti, quasi per dar atto di ribellione o di una rottura con il passato, altri non sono riusciti a liberarsi dalle vecchie superstizioni, e pur dichiarandosi buddhisti seguitano a compiere riti ancestrali che con il buddhismo non hanno nulla a che vedere.

Ambedkar aveva fondato una Società per l'educazione del popolo e una Società buddhista dell'India. La prima si rese necessaria perché l'India è uno stato laico e quindi nelle scuole indiane non si insegna nessuna religione; pertanto l'insegnamento religioso può avvenire soltanto al di fuori dell'orario prescritto e gli insegnanti sono monaci o laici, siano essi indiani, ceylonesi, thailandesi o anche tibetani. Vi sono dei Buddhācārya ('Maestri buddhisti'), ai quali è affidata la parte rituale: consacrazione, imposizione del nome, matrimoni e liturgie funebri.

A questa comunità buddhista, che si ispira alle elementari norme del Theravāda, bisogna aggiungere i molti monaci e laici immigrati in India appena il Tibet fu conquistato dai Cinesi. Il Dalai-Lama fuggito dal Tibet nel 1959 vive in Dharamsalā e con lui i seguaci della setta dei dGe lugs pa (pronuncia: Gelukpa); i rÑiñ ma pa (pronuncia: Nyningmapa) hanno il loro capo a Kalimpong; i bKa' brgyud pa (pronuncia: Kaghiüpa) in Dalhousie e in Darjiling e così via. La divisione fra sette, che nel Tibet non di rado era stata addirittura reciproca, irriducibile avversità, sta scomparendo in India; debbono ricordarsi l'Istituto di Studi Buddhistici nel Bengala a Buxa, e a Nuova Delhi la Tibetan House. Il Dalai-Lama è favorevole ad un programma che elimini le vecchie discordie fra le sette, a riorganizzare gli studi e i corsi dedicati alla meditazione e a introdurre l'insegnamento di altre lingue, o hindī o inglese. Oltre a questi gruppi ecclesiastici, esiste in India un gran numero di laici e di giovani tibetani occupati in diversi lavori, in villaggi appositamente ad essi destinati, ma non tutti tollerano fisicamente il clima umido e caldo dell'India. Naturalmente, malgrado gli sforzi che si compiono, questo buddhismo trapiantato in India fuori del suo ambiente naturale e posto a

contatto con diverse culture subisce le conseguenze della mutata situazione. Essendo l'organizzazione monacale tibetana piuttosto chiusa, non c'è da pensare ad un'efficace opera di propaganda nelle masse indiane: al massimo alcuni tibetani che conoscono l'hindī potranno insegnare in alcuni centri, essere impiegati come assistenti nelle università dove esiste una cattedra di studi buddhistici, ma il buddhismo tibetano, nella sua maggior parte esoterico, non mi sembra possa avere grandi possibilità di successo. Esso rappresenta un modo di essere che non corrisponde alle mutate esigenze sociali e all'atteggiamento delle classi colte indiane, le quali cominciano a dubitare della loro stessa religione tradizionale, sebbene si glorino delle superbe costruzioni del loro pensiero filosofico, e si proclamano indū, in quanto ne rispettano i precetti teorici, e tuttavia non ne seguono più i riti e non hanno più fede negli dei antichi.

f) Nepal

Nel Nepal il Congresso nepalese, formatosi sull'esempio del Congresso indiano, riuscì ad abbattere il regime dei Rana, per riportare al trono la democrazia; agitato per molti anni da scontri fra vari partiti, fra i quali uno ispirato dal comunismo cinese, il Nepal subisce di riflesso il moto delle idee che si agita nell'India; ma la popolazione nel suo insieme resta fedele alle sue tradizioni religiose. I Nepalesi sono in parte indū e in parte buddhisti, specialmente seguono il buddhismo tantrico che ha molte affinità con quello tibetano. Le varie sette e scuole vivono in buon accordo e non si notano voci di protesta degne di rilievo; le vecchie tradizioni ancora resistono sebbene fra le nuove generazioni si noti un minor conformismo. Ma è troppo presto per parlare di una crisi religiosa del Nepal.

g) Cina

Quando i primi contatti con l'Occidente divennero più facili e frequenti, dopo il crollo del 'Celeste impero', e fu proclamata la Repubblica Cinese (30 dicembre 1911), si riscontrano in Cina i primi tentativi di adeguamento del buddhismo alla nuova situazione. Da una parte il governo cerca di limitare la potenza dei monasteri e di ridurne o addirittura confiscarne le proprietà, dall'altra le comunità monastiche si accorgono del pericolo che esse corrono e vorrebbero rammodernarsi; esse aprono perciò scuole nelle quali si insegnano i primi rudimenti della scienza, si fondano ospedali e brefotrofi; è non soltanto una politica che subisce l'influsso della nuova situazione, ma anche un abile tentativo di salvare il salvabile, tanto più che le difficili condizioni economiche, in cui si dibatteva il paese, provocavano una sensibile riduzione dei contributi dei fedeli per i riti usuali, specialmente quelli funebri, e inoltre i contadini che coltivavano le proprietà terriere dei conventi si rifiutavano di pagare le decime. Sotto la spinta e il controllo della comunità si costituirono molte associazioni buddhistiche; a fianco a queste, ma indipendenti, si formarono pure associazioni di laici, le quali con l'aiuto degli iscritti o di altri benefattori aprirono scuole, ospedali, ospizi e favorirono riunioni settimanali, veri e propri servizi religiosi, nei quali si recitavano in comune le preghiere, si celebravano 'giorni di digiuno', si recitavano o si facevano recitare e spiegare da monaci, di proposito invitati, alcune sacre scritture; queste erano scelte fra le meno complicate, e tali da accendere nei fedeli la speranza post mortem di facili beatitudini; la preferenza veniva data ad alcuni testi, come quelli del "Paese felice" (Sukhāvātī), che celebrano le glorie del paradiso di Amitabha. La situazione della comunità religiosa, la quale era stata considerata in Cina un'istituzione che rispondeva alle esigenze spirituali di larga parte del popolo, ma che lo Stato teneva sempre sotto il proprio controllo, ebbe tutto l'interesse a mantenersi estranea a quale che sia movimento politico: era infatti combattuta fra l'aspirazione a non esser del tutto privata dei privilegi, assicurati da tradizione secolare, e la consapevolezza dei mutamenti radicali attesi dai giovani. Questi ultimi infatti sempre più numerosi si distaccavano dalla religione, qual era rappresentata dai monasteri, come da consuetudini antiquate; perciò la comunità era in una situazione difficile, dovendo barcamenarsi fra i vari governatori provinciali, i generali che si alternavano, la simpatia o l'antipatia delle persone al potere, l'invasione giapponese (1937). Inoltre di fronte al risorgere del Theravāda si era ritrovata in posizione di svantaggio.

Vi furono tuttavia uomini di grande levatura, come Yang Wen-hui, i quali tentarono di seguire l'esempio di Dharmapāla e si proposero di preparare persone capaci di svolgere un'opera missionaria o di prendere contatti con buddhisti di altri paesi. Però, mentre queste missioni non ebbero quasi nessun risultato, la Cina apriva le porte a quelle straniere; infatti le sette giapponesi Jōdo Shinshū e Higashi Honganji inviarono in Cina alcuni loro rappresentanti e i Cinesi più che missionari furono per forza di cose costretti a mandare discepoli in Sri Lanka, Burma, Thailandia per meglio studiare il buddhismo nei suoi diversi aspetti. Questa era una decisione importante perché il Mahāyāna in Cina, come nel Tibet, aveva avuto per il Theravāda scarsa considerazione ed ora quest'invio di monaci cinesi nei paesi dove il Theravāda era fiorente significava un tentativo di ritorno alle origini. Tuttavia è interessante notare come dalla fine del secolo passato, fino al trionfo della Repubblica Popolare Cinese (1949), il buddhismo cinese comincia ad uscire dal proprio isolamento, avverte la necessità di rinnovarsi, di organizzarsi in forme che non di rado tradiscono imitazioni delle organizzazioni missionarie cristiane.

La persona nella quale meglio si esprime quest'ansia di riforma è T'ai-hsü (1890-1947), fondatore di una rivista "Hao-ch'ao-yin" (1920), promotore di una conferenza mondiale del buddhismo a Lu-shan, desideroso di indebolire la potenza dei monasteri o per lo meno di dare maggior peso alle attività sociali e missionarie che alle liturgie o ai riti, che facilmente tralignavano in esorcismi e magia; egli visitò l'Europa e l'America, promosse l'istituzione di una Unione mondiale dei buddhisti e nel 1945 divenne il capo dell'Associazione buddhistica della Cina.

Dopo l'avvento della Repubblica Popolare Cinese Mao Tze-tung affermò, in principio, che la religione non si può abolire con un decreto amministrativo: occorre soltanto rimuovere a poco a poco le ragioni delle sue incongruenze e dimostrare la sua inutilità. Occupato il Tibet, il governo della Repubblica Popolare Cinese assicurò che il Dalai-Lama sarebbe restato nella sua carica e che la religione sarebbe stata rispettata. Ciò fu la conseguenza di un calcolo politico, perché Mao Tze-tung era consapevole che molta parte dell'Asia era buddhista e che sia nel Sud-Est asiatico sia nel Giappone il buddhismo era stato introdotto dalla Cina insieme con la vasta mole della sua letteratura canonica. Nel 1952 alcuni buddhisti cinesi furono invitati ad una conferenza per la pace dei popoli asiatici; il tibetano Šes rab rgya mts'o (pronuncia: Sherapghyatsho) fu eletto presidente di una Società buddhistica, che si rivolgeva soprattutto ai tibetani; il buddhismo non poteva essere, si disse, in opposizione alla nuova democrazia, perché rappresentava una visione della vita in se stessa rivoluzionaria; i monaci però invece di dedicarsi ai riti liturgici dovevano inserirsi nel nuovo sistema sociale, secondare le riforme, diventare maestri di scuola. In seguito, di fronte alla resistenza dei monaci tibetani, si ricorse alla maniera forte; il Dalai-Lama fuggì dal Tibet; anche il Pan c'en Lama, la maggiore autorità spirituale tibetana, il grande abate di Tashilhünpo, che i Cinesi stessi avevano educato, ma che non volle seguirli fino alle estreme conseguenze, cadde in disgrazia e non si seppe più nulla di lui. Tuttavia pare che dal 1952 al 1962 i comunisti spesero per restaurare i templi una somma corrispondente alla media di quanto nello stesso periodo elargiva la dinastia Ch'ing (1644-1912) con la differenza che i monaci erano costretti a servizi di Stato, e non più a pregare, come allora, per la longevità e il bene dei grandi burocrati. Vi furono nel 1950 e 1952 a Pechino e altrove recitazioni di libri sacri (Vajracchedikā) contro i demoni imperialisti o per assicurare la vittoria in Corea. Nel 1955 i monaci raccolsero firme contro la bomba atomica: il monaco Pen-huan ridorò una statua del Buddha per onorare i patrioti e per invocare la pace; ma l'iniziativa venne poi dichiarata illegale e Pen-huan venne arrestato nel 1958.

Nel 1964, ricorrendo l'anniversario del nirvana del Buddha, il vice-primario ministro Ch'en Yi con sua moglie si recarono a far visita al tempio di Kelaniya in Ceylon; secondo i riti tradizionali, a Pechino, Shang hai e Lhasa si fece il bagno della statua del Buddha; nel mese di marzo fu celebrato il 1300° anniversario della morte del celebre pellegrino cinese Hsüan Tsang (602-664) che nel VII secolo, traversando l'Asia centrale, si recò in India per raccogliere libri e studiare la situazione del buddhismo; nello stesso anno furono ricevute missioni buddhistiche da tutti i paesi dell'Asia: Cambogia, Ceylon, Giappone, Laos, Sud e Nord Vietnam, Indonesia, Mongolia, Nepal.

Fin dal 1951 era stato creato un Ufficio per gli Affari Religiosi con diramazioni in tutto il paese e nel 1953 un'Associazione buddhistica cinese sotto la presidenza di Yüan-ying, già a capo dell'Associazione buddhistica fondata nel 1924. In realtà l'ufficio era un organo che si opponeva alle comunità (Saṅgha) e che dirigeva la confisca dei beni dei monasteri, costringendo i monaci a svolgere altre attività della vita sociale e

a coltivare la terra; i riti religiosi furono considerati pratiche superstiziose; sembra che dopo il 1957 nessuno venne più consacrato monaco. L'Associazione buddhistica per mezzo della sua rivista, soppressa nel 1965; diffondeva idee laiche e antireligiose; vi si scriveva che l'ideale del Bodhisattva è il lavoro; il concetto dell' 'io', che il buddhismo aveva ripudiato, si attua nella vita collettiva. Il paradiso di A mi t'o fu (Amiṭbha) è la società comunista; la stessa compassione inculcata dal buddhismo si manifesta anche nell'uccidere i cattivi per salvare i buoni; è un principio che trova la sua giustificazione in alcuni libri classici del buddhismo stesso (il mahāyānico Mahāparinirvāṇasūtra). Per ragioni politiche e soprattutto di politica estera fu fondato un Istituto buddhistico cinese che era di fatto un organo di propaganda politica. Con la rivoluzione culturale tutto ebbe fine. Nelle attività buddhistiche sopra ricordate vi sono al fondo due cause: la prima è un tentativo, del resto fallito, dei monaci di inserirsi in qualche modo nel nuovo ordinamento sociale, profittando del non ancora sopito sentimento religioso delle masse; la seconda, da parte del governo, è la suddetta ragione di politica estera, la volontà di non accrescere i motivi di preoccupazione o di timore nei paesi buddhistici dell'Asia.

h) Corea

In Corea il buddhismo era stato introdotto dalla Cina, in tutte le sue forme e scuole; anzi, per quanto concerne la diffusione del buddhismo, la Corea fece da tramite fra la Cina ed il Giappone. Ma sotto la dinastia Yi (1392-1910) il confucianesimo aveva preso il sopravvento e il buddhismo, che aveva subito anche delle persecuzioni, s'era ritirato soprattutto nei luoghi di montagna. Durante l'occupazione, nell'ultima guerra, i Giapponesi favorirono il buddhismo, ma lo tennero sotto un rigoroso controllo, nominando essi stessi gli abati dei principali monasteri. Dopo la fine della guerra si determina un risveglio; i monasteri ricchissimi d'opere d'arte sono restaurati, l'interesse per il buddhismo rinasce: naturalmente si intende il buddhismo mahayanico, perché soltanto le scuole di quest'ultimo erano rimaste. Il presidente Rhee era d'opinione che il decadimento del buddhismo fosse dovuto al fatto che i monaci non rispettavano più l'antica regola del celibato ed impose (1954) che essi non dovessero sposarsi. Ma in pratica la norma non è regolarmente seguita. E neppure sopravvivono le antiche sette introdotte un tempo dalla Cina. Nello stesso tempio si possono recitare i sūtra o praticare le liturgie delle differenti scuole. Nell'università buddhista di Dongguk i professori sono generalmente uomini sposati e non celibi e il buddhismo si insegna sui testi e non in forma apologetica. A Seul è stata aperta un'Organizzazione Centrale del Buddhismo (setta Chogye) di cui fanno parte i monaci celibi, che si propone di rammodernare la religione, renderla più consona allo spirito dei nuovi tempi, e sovrintende ai monaci e alle monache. Essa è affiancata da due organi: l'uno amministrativo, l'altro giuridico, che sorvegliano l'amministrazione, le finanze e la disciplina; gli iscritti recitano le preghiere, si confessano, si prostrano per centinaia di volte innanzi alle immagini del tempio, ma buona parte del tempo loro e dei discepoli è dedicato agli studi; la meditazione Zen sembra occupare un posto preminente; lo studio stesso si orienta verso indagini scientifiche più che teologiche. Vi è anche un'associazione, che comprende parecchie migliaia di studenti, la quale svolge attività sociali come la diffusione del pensiero e della prassi del buddhismo e l'insegnamento, perché il loro motto è "in alto, pensare all'illuminazione, in basso, educare le creature". Si pubblica altresì un giornale "Il buddhismo coreano".

A fianco a questo buddhismo ufficiale, si trova una setta, quella del buddhismo Won, fondata da Soe-tae San (1891-1943), la cui dottrina esalta il Dharma-kāya, il cosiddetto 'corpo del Buddha' cioè il piano dell'essenzialità, rappresentato da un simbolo nero su un fondo quadrato. Oggi la setta pare conti qualche centinaia di migliaia di seguaci e molti luoghi di culto; la sua dottrina è rivolta al popolo, i libri buddhistici su cui si basa sono tradotti in coreano parlato; è una setta aperta a tutti, laici e monaci che non hanno l'obbligo del celibato; il Buddha è immanente in ciascun essere o cosa, nel perpetuo divenire dell'universo; su questo si deve meditare per attuare in se medesimi l'unità della nostra personalità, indissolubile coesistenza di materia e spirito.

i) Formosa

Nell'isola di Formosa ritroviamo il buddhismo quale era conosciuto in Cina. L'Associazione buddhistica pubblica un giornale, "Fo-hsüeh-yüan"; esistono pure un Istituto per gli studi buddhistici e un altro per lo studio della filosofia cinese, ma il popolo pratica un buddhismo non privo di contaminazioni con culti e credenze tradizionali; d'altro canto si riscontra una notevole indifferenza nei riguardi del problema religioso, cui si contrappone presso gli intellettuali un desiderio di purificare il buddhismo e di restituirlo alla primitiva chiarezza e semplicità. Le persone colte sono cioè propense a riconoscergli una validità scientifica e filosofica da seguirsi per quanto concerne sia il lato etico sia l'analisi della realtà delle cose: nel medesimo tempo riconoscono che il buddhismo non è l'espressione di un pensiero soltanto cinese, ma un vincolo che accomuna i credenti in un credo di carattere universale. Il numero dei buddhisti nell'isola di Formosa è difficile a calcolare soprattutto perché molti si dichiarano buddhisti, senza sapere che cosa sia il buddhismo.

l) Altre scuole

Non debbono tacersi alcune scuole sincretistiche ma con forti elementi buddhisti che, nate in Cina, sono tuttora vitali presso le comunità cinesi del Sud-Est asiatico e specialmente Malaysia, Thailandia, Indonesia. Tale è ad esempio la religione del 'perfetto vuoto' (Chung-k'ung Chiao) fondata nel 1862 nel Chiang-hsi da Liao Ti-p'in (1827-1893), laico di formazione confuciana, che divenne poi monaco Ch'an (Zen) e si considerò incarnazione del Wu-chi, il Non-essere. Allora si distaccò dal buddhismo e creò una setta sincretistica che si propagò rapidamente: fino a pochi anni fa si contavano circa 180 chiese. Sebbene il Non-essere ricordi il wu e il Tao dei taoisti, non è dubbio che il fondatore della scuola sia stato influenzato dal buddhismo, soprattutto dalla scuola Ch'an (si confronti il suo 'Vuoto' e il 'Vuoto' delle scuole Mādhyamika), sia pure giuntogli con la mediazione di testi più accessibili e popolari. Questa scuola predica altresì la prossima fine di un ciclo cosmico (kalpa della concezione buddhistica-indù). Avversa l'adorazione delle immagini, stimola ad opere di carattere assistenziale, promuove la riabilitazione dei fumatori d'oppio. Nella Mongolia esterna, dopo la rivoluzione, molti monasteri furono distrutti, ma nel 1958 alcuni furono riedificati. Nel 1961 O. Lattimore trovò nel monastero di dGa' Idan (pronuncia: Gandin) un centinaio di monaci; è stato riaperto il grande monastero di Urga (ora Ulan Bator) e s'è ridestato, per opera dell'Accademia mongola, un notevole interesse per il buddhismo; ma questo interesse è soprattutto scientifico con il proposito di raccogliere e pubblicare tutto ciò che resta della letteratura nazionale, ispirata in gran parte al pensiero buddhistico o di contenuto storico-genealogico. Lo scopo è evidente: cercare di avviare sulle basi dell'antica unità culturale un pan-mongolismo da opporsi alla Cina. Anche in Russia la situazione sembra mutata; il buddhismo del Mahayana aveva seguaci presso i Calmucchi e i Buriati i quali erano in parte lamaisti; ciò ha indotto i Russi a rinunciare alla tolleranza che in un primo tempo avevano mostrato, cercando di convogliare i buddhisti a loro soggetti nel marxismo. Ma nel 1945 sembra che alcuni templi buddhisti siano stati ricostruiti. Ora gli studi buddhistici sono molto fiorenti in Russia, specialmente le ricerche sul lamaismo tibetano.

m) Giappone

Il paese dove il buddhismo presenta tuttora segni di maggiore vitalità è il Giappone: una vitalità che mira a profonde riforme, e cui corrisponde, nell'ultimo cinquantennio, il sorgere di nuove sette, tutte ramificazioni delle già esistenti; alla crescente semplicità dei mezzi di espressione o liturgici si accompagna lo stimolo allo sviluppo di una personalità umana più completa, sinceramente attiva, ansiosa di inserirsi nella vita sociale e anche politica: religione fondamentalmente aperta ai laici, quasi secolare. In Giappone convivono tre religioni o dottrine: la tradizionale e aborigena cioè lo shintō; il buddhismo, che venne introdotto da Shōtoku Taishi (che regnava in nome della zia Suiko Tennō, 1593-1621) e si divise in molte scuole, alcune meditative, altre esoteriche, altre combattive e inclini ad intervenire nella vita pubblica, o addirittura a controllarla; infine la teorica neoconfuciana, che pone l'accento sui doveri dell'uomo verso la società. Recentemente anche il cristianesimo.

È una convivenza pacifica che, per quanto concerne shintō e buddhismo, ha tradizioni antiche di buon vicinato e di confluenze reciproche.

Durante lo Shōgunato Tokugawa (1600-1868), il buddhismo, che aveva proliferato in molti modi contrastanti, venne irreggimentato nel senso che le famiglie dovettero raggrupparsi intorno ad un tempio; così il paese si trovò diviso in una serie di parrocchie; le singole sette ricevettero favori e sovvenzioni, ma furono private di ogni potere politico concentrato nel governo, largamente influenzato dal neo-confucianesimo e dallo shintō. I templi sorvegliavano le varie associazioni di carattere laico, professionale e religioso e disimpegnavano un compito quasi notarile (registrazione delle nascite, morti, matrimoni), controllavano e organizzavano le feste, celebravano i funerali; così vi erano due poteri dai quali il cittadino dipendeva: quello dei Daimyō - il principe feudale - cioè l'autorità laica o dello Stato e quello religioso. Tuttavia ciò non impedì che una scuola derivata da quella della 'Terra pura' cioè lo shinshu fondato da Shinran Shanin (1173-1262) si organizzasse in modo da assumere un potere, in alcuni casi superiore a quello dei Daimyō. Era una setta i cui capi si succedevano ereditariamente, perché ai seguaci non era imposto il celibato.

All'inizio dell'epoca Meiji (1858) si sostituì alle tre religioni o modi di pensare, lasciati alla libera scelta dei fedeli, nella quale il governo non interveniva, una religione che non era di fatto una religione: lo shinto di Stato, incentrato nel trono imperiale simbolo dell'unità nazionale che ripudiò il Ryōbushintō; cioè lo shinto per secoli vissuto a fianco del buddhismo con reciproca tolleranza e notevoli scambi di dei e di liturgie. Inoltre si ebbero allora movimenti antibuddhistici. Ciò finì con il produrre un risultato contrario: anzitutto le masse restarono nella propria fede, e l'élite buddhista (per es. Fukuda Kyodai, 1806-1888) trovò in questo movimento antibuddhistico lo stimolo per sottrarre il buddhismo agli eccessivi contatti con il mondo politico ed economico che lo avevano tenuto lontano dalla purezza degli insegnamenti predicati dagli antichi maestri. Si determinò pertanto una tendenza a ricercare i principi veri e sicuri del buddhismo; ne derivò, anche sotto l'influsso della ricerca filologica occidentale, un desiderio di tornare alle fonti; si studiò il sanscrito e il pali allo scopo di acquistare una conoscenza diretta dei testi su cui il buddhismo era fondato; il risultato fu una proliferazione inconsueta di pubblicazioni scientifiche di grande valore, di traduzioni in giapponese del canone cinese, di enciclopedie che sono insuperabili strumenti di lavoro. Questo stato di cose produsse una specie di scissione: da una parte i dotti che si attengono alla purezza dogmatica, basata sulla comprensione di testi difficili, ma nell'insieme una modesta cerchia di persone che non possono avere grande influsso sulle masse; dall'altra il popolo che fa professione di buddhismo, ma di un buddhismo nel quale prevalgono le correnti esoteriche, le superstizioni, le complicazioni dei riti funebri, il conformismo e il disinteresse per la dottrina nelle sue strutture teologiche. A ciò si aggiunga, nel dopoguerra, la soppressione dell'esenzione delle tasse, concessa prima ai monasteri. Il crollo dell'ordinamento delle antiche parrocchie, e la migrazione della gente dai villaggi nelle grandi città costituirono nuove cause di questa situazione. D'altra parte, non può negarsi che è sempre esistita una corrente restata fedele a quell'ideale nazionalista che dalla rivoluzione Meiji si è rafforzata nel Giappone; essa si propone di eliminare le scorie accumulate intorno alla tradizione buddhistica, e considera il buddhismo come una forza spirituale e morale capace ancora, come alle origini, di espandersi e di colmare il vuoto prodottosi nella società moderna agitata da continue tensioni, volta ad altri interessi e dominata dalla scienza pura e dalla tecnica. Non è il caso di insistere troppo su qualche filosofo la cui opera è accessibile a pochi, ma la cui importanza consiste nell'aver tentato di riconciliare il pensiero buddhistico, spesso forzatamente, con alcune correnti speculative dell'Occidente; ma non si può tacere il nome di Nishida (morto nel 1945); egli intende Dio come contraddizione in sé o l'assoluto: intrinseca identità con la contraddizione di se medesimo. Dio si contrappone come negazione assoluta a se stesso, in una corrispondenza o relazione di polarità diversa. Quindi, siccome è l'assoluto Nulla, è anche l'assoluto Essere. La sua filosofia è l'incontro o lo scontro del buddhismo mahāyānico (soprattutto Zen) e delle correnti speculative occidentali, specialmente del pensiero kantiano e dell'esistenzialismo.

Non può dunque passare inosservata la progressiva laicizzazione del buddhismo; questo non è più il monopolio di una casta sacerdotale, gelosa delle proprie liturgie o custode combattiva delle proprie posizioni dogmatiche: è un patrimonio spirituale a tutti comune; non si può più parlare di rinuncia; il buddhista dovrebbe realizzare nel consorzio civile la propria umanità in un'assoluta dedizione ai suoi simili.

Il sistema sopra accennato della dipendenza delle famiglie da rispettive parrocchie, che rappresentava una specie di unità tra famiglia e tempio, ha subito un grave colpo. La riforma del 1948-1950 produsse gravi conseguenze nei riguardi dei monasteri che possedevano terre ma non le coltivavano; e i templi poveri non ricevettero più dai proprietari di terre le stesse donazioni di prima; inoltre lo spostamento di molta parte della popolazione nei grandi centri, la sempre maggiore indipendenza delle donne e la loro maggiore educazione, il confluire di esse nelle città in cerca di occupazione influirono molto sulla tradizione familiare: alla famiglia unita, incentrata sotto l'autorità paterna e materna, legata a tradizioni antiche si sostituirono i singoli nuclei separati.

I dogmi di alcune scuole teologiche vengono respinti perché stabiliscono privilegi od esclusioni che contraddicono il principio dell'uguaglianza, essenziale nel buddhismo: l'uomo è fatto per agire e la sua fede lo redime. Hanno torto pertanto quelle sette le quali pretendono di escludere dal consorzio buddhistico certe categorie di persone a causa della professione che esercitano: per esempio i macellai. Il buddhismo non condanna l'azione, ma la sublima: la contemplazione è per pochi, non per tutti. La scuola di Nichiren (1222-1282), che ispira molte correnti moderne, non fu contemplativa ma attiva e fin dal tempo della sua fondazione ebbe parte preminente nelle lotte per la difesa degli interessi del paese; al contrario, le scuole amidiste (culto di Amitābha), in virtù della teoria della grazia, promettevano la salvezza a chiunque invocasse, con fede sincera, il nome del Buddha; il monachismo poi aveva indotto ad un deprezzamento del lavoro rispetto alle esaltazioni mistiche o alla rinuncia o alla liturgia. Ora i nuovi valori e obblighi sociali (non senza resistenza, ma sempre minore, da parte dei difensori della tradizione) sono dalle correnti rinnovatrici caldeggiati come espressione, non soltanto della dignità umana, ma persino del servizio del Buddha. Un seguace dello Zen afferma che la condizione di Buddha si consegue mediante il lavoro, perché non esiste lavoro che non sia una pratica buddhistica. Insomma si avverte in Giappone un'insistenza sulla vita vissuta, nella sua complessità di obblighi e doveri; alle liturgie incentrate nel culto di Amida (Amitābha) si contrappone un rinnovato senso della vita sociale; gli insegnamenti del Buddha debbono essere volti al miglioramento di quest'ultima; la rinascita nel paradiso di Amida è secondaria rispetto ai doveri che la società o la famiglia esigono. Questa convinzione è assai viva presso le persone più inclini ad una profonda riforma, le quali trovano in una larga solidarietà umana l'attuazione del messaggio di Śākyamuni, una solidarietà che dovrebbe interessare non soltanto il Giappone, ma estendersi a tutta l'umanità; non si tratta di una solidarietà teorica, ma di una solidarietà positiva che mira ad eliminare sia le differenze di classe sia le disparità economiche. Insomma il buddhismo dovrebbe investire tutta la vita. La liturgia passa in secondo posto rispetto a questa esigenza urgente e necessaria; così soltanto il buddhismo si può sottrarre al conformismo rituale o all'inerzia in cui una tradizione secolare l'ha costretto. Per tale scopo sono sorte molte società e organizzazioni promosse specialmente dai giovani, uomini e donne (l'Associazione delle donne, la Lega dei giovani, ecc.).

Le formule tradizionali sono ormai superate: i testi classici del buddhismo sono stati tradotti nella lingua moderna, non sono più un privilegio di pochi; le sette debbono trovare un punto d'incontro in questa progressiva modernizzazione, che si propone non soltanto di eliminare le vecchie controversie, ma di ritornare alle origini. Il buddhismo primitivo, quello probabilmente predicato dal Buddha, non presentava complicazioni dogmatiche, anche se ha dato origine a infinite successive speculazioni; esso è di una semplicità elementare, come del resto è elementare l'invocazione del nome di Amida (Amitābha): quasi un richiamo alla identità di tutti gli uomini che si deve riscoprire e a quella fondamentale semplicità della natura umana in cui questa si ritrova nella sua essenzialità, la sua 'buddhità' che la distingue da altre esperienze; la distingue, ma non la esclude; l'Oriente e l'Occidente non si affrontano come due culture reciprocamente chiuse e ostili, ma al contrario si incontrano come due modi di vita che possono intendersi e collaborare.

Per le nuove generazioni non hanno senso i contrasti teologici e dottrinali; i monasteri sono diventati, più che meta di pellegrinaggio, luoghi di convegno durante i giorni festivi per la bellezza dei posti in cui sorgono e la magnificenza delle opere d'arte che contengono. Nell'insieme tuttavia il buddhismo alimenta una sincera deferenza nei riguardi delle tradizioni spirituali, vive nel fondo degli animi, che tanto hanno contribuito alla formazione del carattere e della cultura giapponese.

Il sistema delle parrocchie che legava le famiglie ad un tempio è per forza di cose in declino, le entrate dei monasteri si stanno esaurendo, il monaco presta servizio nel tempio per i riti abituali, ma spesso ha altre e più proficue occupazioni; in alcune scuole Shin si proclama che l'illuminazione si apre a tutti, senza distinzione fra preti e laici; è una religione 'basata sulla casa'. Ma anche se molti appartenenti alle classi colte non sanno bene che cosa sia il buddhismo o la dottrina della scuola cui dichiarano che la propria famiglia appartiene, difficilmente si sottraggono ai riti della setta nei momenti più importanti della vita: nascita, matrimonio o morte. Ma questo vuoto, avvertito da molti, si vuole sostituire qualche cosa d'altro: un'ispirazione religiosa che stimoli ad agire, una fusione fra religione e vita. Non deve dunque meravigliare se alcune di queste organizzazioni si sono mutate in movimenti politici.

n) Scuole di ispirazione politica

Tale è il partito Sōka Gakkai che si riconnette con la setta di Nichiren (ramo Nikkan - 1665-1725), il combattivo monaco dell'epoca Kamakura (1185-1333). La cosa non sorprende: Nichiren fu oltre che un rinnovatore un grande patriota; in lui la fede si congiunge con un entusiasmo pugnace; d'altra parte in Giappone predomina una coscienza collettiva che tutti unisce nella medesima dedizione al paese; anche i rinnovamenti estremisti lottano per una piena indipendenza, che elimini le ingerenze straniere di ogni origine e carattere. Il Sōka Gakkai fu fondato da Makiguchi Tsunesaburo (1871-1944) intorno al 1930 e poi, sotto l'impulso di Toda Jōsei (1900-1958) ha superato i 12.000.000 di seguaci. La sua bibbia è l'Hokkekyō (Saddharmapuṇḍarīka) e la sua formula di preghiera è "Namu Amida Butsu": "Onore sia a Amida Buddha", il compassionevole Buddha del paradiso d'Occidente. Ma a questo spirito religioso si congiunge l'attività politica, una coincidenza di principi religiosi con gli interessi della vita nazionale e il miglioramento sociale mediante un'autoelevazione; infiltratosi fra i lavoratori, il Sōka Gakkai si affermò dopo il primo scontro con i proprietari delle miniere dell'Hokkaidō: i seguaci sono organizzati militarmente.

Il Sōka Gakkai si incentra nel daimoku, la formula: "Omaggio al sūtra della Santa Legge" (Saddharmapuṇḍarīka). Questa formula deve mutare l'atteggiamento mentale e spirituale, la personalità insomma dell'adepto, suscitare in lui nuove esperienze, sincerità di fede e responsabilità, messe alla prova e stimolate da un gran numero di vigili missionari. È un insegnamento carismatico; i missionari si propongono non soltanto la salvezza del singolo ma di tutti; i seguaci hanno ramificazioni dappertutto e si esaltano nelle radunanze annuali nel Taiseki-ji presso il monte Fuji, nelle quali si cementa la solidarietà degli iscritti e si canta in coro il daimoku (tremila volte al giorno).

Il Sōka Gakkai ha un notevolissimo peso politico; la sua emanazione è la 'federazione' politica, che ha i propri rappresentanti nella Camera e costituisce una forza che non si può ignorare; il suo programma è semplice: unità della legge laica ed ecclesiastica; rispetto della dignità umana e benessere del popolo mediante un socialismo umanistico; garanzia dei diritti dell'uomo, libertà di parola, libertà di pensiero e libertà di religione; lotta contro la corruzione politica.

o) Altre scuole moderne

Nel 1914 Tanaka Chigaku fondò un movimento che si può definire una religione popolare a sfondo nazionalista; ma dopo la guerra esso si propose come scopo essenziale l'ottenimento della felicità umana e della pace; il Giappone è il paese eletto, nel quale è apparso Nichiren, l'ultima manifestazione del Buddha sulla terra; il carattere nazionalista è evidente nel proporre una specie di cooperazione fra il messaggio di Nichiren e il trono imperiale, il Tennō. La scuola si chiama Nichirenshugi, 'l'esser seguaci di Nichiren'; l'aspetto messianico della setta è comune ad un'altra: il Nihonzan Myōhonji Daisanga; quest'ultima fu incline, fin dal principio, ad un apostolato che ne diffuse la predicazione e l'attività anche fuori del Giappone, non soltanto nei paesi allora controllati dal Giappone (Manciuria, Corea, Cina), ma anche in India. Dopo la fine della guerra, essa abbandonò il carattere combattivo e si trasformò in una corrente pacifista, che predica l'amore e la concordia fra tutte le genti. Nella 'pagoda della pace' essa raccoglie i propri fedeli per la recitazione del nome dell'Hokkekyō (Saddharmapuṇḍarīka). Un altro movimento

notevolmente importante è il Risshō Kōseikai ufficialmente fondato nel 1948 da Niwano Nikkyō e da una donna, Nagamuna Myōkō. Anche questa scuola prende le mosse dall'Hokkekyō e nei suoi inizi non fu esente da contaminazioni con superstizioni e magie sempre vive nel popolo, ma pose in primo piano la liberazione dal dolore, quale esso sia e anche dall'indigenza, come presupposto necessario per conseguire una umana perfezione. L'Hokkekyō resta l'ispirazione iniziale, ma in quanto vi si rivela la verità eterna di cui Śākyamuni è stato l'apostolo, perché quella verità eterna si era incorporata in lui. Nel loro tempio principale si trova una grande immagine del Buddha, quale simbolo della verità che Śākyamuni ha reso manifesta agli uomini.

La setta rappresenta un tentativo di tornare al buddhismo originario mediante la rivelazione mahāyānica. Con ciò lo si sfronda di ogni mito e lo si interpreta come una dottrina etica e sociale: il nirvāṇa non è una situazione extraumana indefinita e indefinibile, ma come un'armonia che congiunge in sincerità e amore tutte le creature, solidali in una pace universale, mediante l'annullamento di ogni egoismo, e la conquista di una libertà che è abbandono al supremo essere. Questo essere è il 'vuoto', lo 'śūnya' del Mahāyāna, la grande vita e sorgente dell'Universo, si chiami esso Dio o Buddha. Non si può parlare di un culto vero e proprio: i seguaci si raccolgono a discutere insieme sui principi della scuola, su problemi etico-religiosi, ascoltano discorsi sugli stessi argomenti, praticano una specie di confessione pubblica, riconoscono l'unità essenziale di tutte le religioni, tolleranti verso tutte le fedi; il culto dei morti, così importante in Giappone, consiste soprattutto nei ricordarli e onorarli due volte al giorno, spesso raccogliendosi in silenzio per due minuti; è un movimento anch'esso pacifista che tuttavia insiste sulla separazione fra religione e politica. Anche la scuola Reiyūkai (fondata ufficialmente nel 1925 e il cui primo presidente fu una donna) si ispira all'Hokkekyō; essa richiede ai fedeli una vita buona al servizio della società. È una corrente che tollera, anzi favorisce, culti popolari, è largamente influenzata dalla tradizione magico-religiosa e celebra riti di origine shintō, religione con la quale è più di ogni altra scuola buddhista in stretto rapporto. Nonostante la sua derivazione dalla setta di Nichiren e l'importanza soterica riconosciuta all'Hokkekyō; il bodhisattva cui è particolarmente devota è Miroku (Maitreya). È dunque una corrente di chiare tendenze popolari, che tuttavia inculca nei seguaci l'amore del prossimo, svolge attività sociali secondo l'indirizzo che prevale ormai in quasi tutte le scuole giapponesi, non escluso neppure lo Shingon; questa è la setta più esoterica, nella quale si compiono ancora, secondo una tradizione secolare, liturgie e riti complicati, e si fa uso dei maṇḍala (psico-cosmogrammi con figure di divinità o lettere) com'è consuetudine in tutte le scuole tantriche o gnostiche, che appunto lo Shingon rappresenta in Giappone.

Una derivazione dello Shingon è la scuola Gedatsukai che pone al centro della sua dottrina la liberazione non più, al modo del buddhismo antico, dal ciclo delle nascite e delle morti, ma la liberazione da tutto ciò che è male, penoso, la soppressione di ogni preoccupazione o di ogni causa che di questa possa esser l'origine. Ciò allo scopo di attuare un bene comune, uno stato di serenità, di purezza d'animo, un paradiso sulla terra, una realizzazione di quelle ricchezze spirituali che si trasformano in felicità propria e di tutti. Come si vede nel buddhismo giapponese si riscontra anzitutto la grande vitalità della scuola di Nichiren, la quale, pur ramificandosi in vario modo, resta l'ispiratrice di molte delle correnti o scuole nuove, anche se nei particolari queste se ne allontanano; il testo fondamentale che le accomuna è l'Hokkekyō (Saddharmapuṇḍarīka), un libro che non ha avuto in India, per quanto sappiamo, la stessa fortuna che ha goduto in Asia centrale, in Cina ed in Giappone; insieme con esso si ricorre a libriccini brevi che celebrano Amitābha (A mi t'o fu, Amida), il Buddha che regna nel paradiso d'Occidente, la Sukhāvātī. È un buddhismo semplificato, liberato dalle strutture dialettiche e teologiche e dalle complicazioni esoteriche: la fede intensa e sincera basta da sola a vincere la ferrea legge del karma e ad annullarla. Questo buddhismo è per le masse, ispira la fiducia che la devozione o la semplice invocazione del Buddha Amitābha e del titolo dell'Hokkekyō - che riassume la quintessenza dell'insegnamento supremo del buddhismo - possano operare il miracolo della salvezza, non più del singolo ma di tutti; un umanesimo che ha convogliato in sé le aspirazioni dei tempi moderni e le ha fatte proprie fino ad inserirsi nella lotta politica. Insomma, sia pure inconsapevolmente, tutto ciò sembra instillare quasi un senso messianico nel buddhismo nipponico, il quale può anche fornire una giustificazione ideale a quel fervore di attività di cui il Giappone offre un innegabile esempio.

Ma questo ideale umanistico di cui le scuole giapponesi sono ispirate è attuabile? Esse difficilmente possono promuovere un movimento ecumenico perché troppo legate alle tradizioni di un paese o addirittura ad un libro come l'Hokkekyō o al convincimento che la sola invocazione del suo titolo possa trasformare, dal fondo, lo spirito, le tendenze, le aspirazioni di tutti i popoli. Questo sarà possibile dove siffatti ideali si sono realmente espressi nella vita di una nazione: ma come pensare che, restando sempre nel buddhismo, i Theravadin traggano la stessa ispirazione soterica dall'Hokkekyō o credano nel paradiso di Amida?

p) Lo Zen

Ben diverso è il caso di un'altra scuola che del resto è la più conosciuta in Occidente, lo Zen. Questa fu introdotta in Giappone dalla Cina dove fu chiamata Ch'an e ad una originaria ispirazione indiana sovrappone notevoli influssi del pensiero cinese specialmente taoista.

Lo Zen esprime forse meglio di altre correnti quella che si potrebbe chiamare la quintessenza del pensiero mahāyanico reinterpretato dalla speculazione e dalla mistica cinese e giapponese; per dirlo con le parole di Shenkei Shibayama lo Zen è "una specie di mistica esperienza personale che non può essere conseguita pensando secondo la nostra comune ragione dualistica, ma è affermata intuitivamente da quel potere spirituale unitario che esiste nel profondo della natura umana". Esso rappresenta un'opposizione alle inibizioni e repressioni non soltanto imposte da una società molto formale e normativa, ma alle stesse complicazioni che avevano avviluppato il pensiero e la prassi buddhistica: è insomma un tentativo di superamento della tensione, o meglio conflitto, fra due componenti che coesistono, contraddicendosi, nell'esperienza umana: il finito e l'infinito. Lo Zen è in altre parole un'evasione, un'esistenzialismo asiatico che prende le mosse da una tradizione millenaria di pensiero e di mistica, che ha tuttavia in sé un valore universale: ciò spiega appunto l'interesse che ha suscitato in Occidente e anche il successo che riscuote specialmente nelle giovani generazioni: non a caso J. Kerouac e molti altri scrittori si proclamano seguaci dello Zen, sebbene cotesto loro Zen abbia ben poco a che vedere con quello dei monaci nipponici o la laboriosa meditazione e la disciplina della loro vita. In Giappone (e fuori del Giappone) esistono molte comunità e gruppi Zen, frequentati da giovani i quali, senza votarsi alla vita monacale, traggono dalla concentrazione mentale Zen un beneficio psichico e spirituale: uno di questi centri è il Sanzen Club presso l'Università Komazawa. Questa corrente riconduce lo Zen allo stesso Śākyamuni, non nega il valore delle scuole disciplinari (Ritsushū) né di quelle che si incentrano in alcuni testi dottrinali (Kyōshū), ma considera lo Zen come una sintesi capace di esprimere e facilitare una resistenza morale ed utili adattamenti del buddhismo alle nuove aspirazioni della società.

4. Il buddhismo in Occidente

In Occidente il nome del Buddha compare per la prima volta in Clemente di Alessandria; nel Medioevo l'eco della sua vita giunge traverso una mediazione iranica nella leggenda di Barlaam e Joasaph di Giovanni di Damasco; in Joasaph è facile riconoscere la corruzione di 'Bodhisattva'; cotesta leggenda ebbe molta fortuna e circolò in molte lingue.

In seguito, Marco Polo, a Ceylon, raccoglie notizie sul Buddha e conclude che se fosse stato cristiano "sarebbe divenuto un gran santo". Poi le informazioni sul buddhismo sono fornite dai missionari, di solito poco favorevoli; la liturgia lamaista è da essi considerata una demoniaca parodia di quella cattolica: l'unica eccezione è il gesuita Ippolito Desideri di Pistoia che mostra molto e imparziale interesse per il buddhismo tibetano e ne traduce la grande Summa, il Lam rim c'en mo di Tsongkhapa, poi confutandolo. Perciò il giudizio di Voltaire, basato sulle Lettere dei missionari, non può essere che negativo o inadeguato. Lo stesso può dirsi di Hegel il quale ignorando i valori etici della dottrina predicata dal Buddha afferma che "il Buddha propone il disprezzo dell'uomo", mentre, come si è detto, è proprio il contrario, e peggio ancora scrive che "un uomo sia considerato Dio è una concezione delle più ripugnanti". Schopenhauer più accorto, a differenza del Renan, si accorge che il nirvāṇa non è il nulla, ma l'opposto del saṃsāra, il giro delle nascite

e delle morti, il quale è privo di ogni carattere che possa servire alla definizione del nirvāṇa stesso, ma a torto considera buddhismo e cristianesimo come religioni affini per il loro fondamentale pessimismo. Per quanto concerne una prima conoscenza scientifica del buddhismo, l'Inghilterra con l'Hodgson, residente inglese nel Nepal, contribuì a fornirne le prime valide conoscenze nei riguardi del Mahāyāna, come si praticava nel Nepal.

Alexander Csoma de Körös si recò nel Tibet (1823) mosso dalla convinzione di trovare colà le origini del popolo ungherese; egli non poté entrare nel Tibet vero e proprio, ma visse a lungo nel Ladakh, nello Zaskar e soprattutto nell'alta valle della Sutlej (Kanam), dove studiò a fondo il canone tibetano, esplorò e fece un riassunto della letteratura religiosa del Tibet, compose un dizionario e contribuì insieme con gli altri ricercatori, che lavoravano su fonti cinesi o indiane, a diffondere una più adeguata conoscenza del pensiero lamaista.

Le lezioni di E. Burnouf al College de France e la sua *Introduction a l'histoire du buddhisme indien* (1844) rivelavano un nuovo mondo spirituale; il Michelet vi trovò la predicazione di una dottrina parallela alla cristiana e si felicitò che la "scienza occidentale fosse di nuovo rischiarata dal sole dell'India".

E. Arnold in *Light of Asia* (1879), con il fascino della sua poesia suscitò un vasto interesse nel pubblico colto non soltanto di Europa, e favorì indirettamente l'urgenza della ricerca metodica; tale fu quella intrapresa da T. W. Rhys Davids che, come funzionario inglese a Ceylon, aveva intrapreso lo studio approfondito del buddhismo Theravāda e del canone pālico (il suo libro sul buddhismo fu pubblicato nel 1878). Nel 1881 fu fondata la Pali Texts Society. L'opera di Rhys Davids fu continuata dalla moglie, C.A.F. Rhys Davids, la quale dette nuovo impulso alla società stessa e diresse oltre alla pubblicazione dei testi anche quella di alcune traduzioni. La Pali Texts Society, che ancora continua; è un centro al quale i migliori studiosi di buddhismo Theravāda e conoscitori del pāli di tutto il mondo occidentale e orientale cooperano; speciale ricordo deve farsi del libro dell'Oldenberg sulla vita del Buddha, tuttora valido.

A poco a poco la buddhologia diventa una scienza; i pensatori o gli storici delle religioni non possono ignorarla. Nietzsche chiama Zarathustra un "risvegliato", ma poi, dopo l'intuizione che gli balenò "dell'eterno ritorno", preferisce alla liberazione dalla reincarnazione la sua nuova scoperta; l'ideale dunque non è più il nirvāṇa, ma il riverificarsi delle stesse situazioni nello stesso luogo e nel medesimo modo in una specie di saṃsāra, ma sottratto all'imprevedibile effetto del karma. Tuttavia la rinuncia al nirvāṇa rappresenta l'essenza stessa del Bodhisattva; il Superuomo nietzschiano ha molti punti in comune con il Bodhisattva: soprattutto la sua libertà e la sua indipendenza da quale che sia ingiunzione esterna, la negazione di ogni norma religiosa e sociale perché egli ha attuato in sé l'ideale della suprema perfezione. Lo studio del buddhismo si diffonde; dallo studio si passa alla conversione; l'inglese Bennett (1872-1923) prende i voti e assume il nome di Ananda Metteya, il tedesco A. Gueth (1878-1957) va a Ceylon, viene iniziato alla vita monacale assumendo il nome di Nyānatiloka, e diventa uno dei massimi interpreti della filosofia del buddhismo ceylonese; il suo esempio è seguito da altri (Nyānaponika); nel 1891 si apre a Calcutta la Mahābodhi Society che nel 1950 si allarga nella World Federation of Buddhists (W.F.B.). La primitiva Buddhist Society of Great Britain and Ireland (fondata nel 1907) nel 1924 si trasforma nella Buddhist Society e quindi nella Loggia Buddhistica. A quest'opera di diffusione del buddhismo ha dato grande impulso Ch. Humphreys, il quale ha allargato i suoi interessi, perché non si limita soltanto al Theravāda, ma si occupa anche del buddhismo Mahāyanico e ultimamente ha volto la propria attenzione anche allo Zen.

I centri buddhistici si moltiplicano in Europa. K. E. Neumann in Austria intraprende la traduzione delle opere buddhistiche del canone ceylonese, seguito in Italia dal De Lorenzo che si converte al buddhismo e lascia, poco prima di morire, il testamento della propria fede. Anche il cristianesimo ha cambiato il suo atteggiamento nei riguardi del buddhismo; il padre Guardini pone il Buddha fra le massime figure religiose, anche se in molti punti le due religioni divergono. Nel medesimo tempo i buddhisti orientali rinnovano l'apostolato dei tempi antichi: il promotore ne fu il già ricordato Dharmapāla. T'ai-hsü propone il buddhismo come il messaggio della fratellanza umana.

Nyānatiloka partecipò al Sesto concilio buddhistico che ebbe luogo a Rangoon nel 1956-1957 (2.5000 anniversario del nirvāṇa del Buddha) e affermò la necessità di una nuova edizione critica del canone palico

e di accurate traduzioni; morì durante il congresso, ma il suo scolaro Nyānaponika, anch'egli tedesco, divenuto monaco a Ceylon è autore di molte traduzioni e libri di grande valore per la comprensione del pensiero buddhista. A questo indirizzo, prevalentemente volto allo studio del Theravāda, si accompagna ora anche un intenso interesse per lo Zen, interesse al quale diede inizio R. Otto. Questi recatosi in Oriente pubblicò nel 1923 un saggio sulla meditazione zazen e ne trasse motivo per chiarire il suo concetto dell'irrazionalità o paradossalità della mistica.

Il divulgatore infaticabile dello Zen fu tuttavia D. T. Suzuki che espose il valore spirituale dello Zen e soprattutto del satori, cioè del risveglio subitaneo esplosivo improvvisamente da un paradosso (kōan); ma egli ha troppo insistito sulla scuola subitista (Rinzai) e trascurato altre come quella Soto che si incentra sul zazen, una meditazione progressiva o piuttosto un'introspezione graduale, la quale rivela al meditante la realtà essenziale di sé e del tutto; lo Zen è non soltanto vita contemplativa ma anche di lavoro, quasi al modo dei monaci benedettini.

La prima società buddhista si costituì in Germania nel 1903 dove venne pubblicata anche una rivista. La Buddhistische Haus in Frohnau fu fondata nel 1924 da P. Dalke, non soltanto per lo studio ma anche per la meditazione, mentre già esisteva una Buddhistische Gemeinde für Deutschland sorta per opera e sotto l'auspicio di K. Seidenstücker e Grimm. Sospesa l'attività durante il periodo nazista, nel 1952 ebbe origine una Società buddhista tedesca con sede principale a Stuttgart, la quale raccolse i seguaci delle diverse scuole senza più attenersi unicamente al Theravāda. La corrente mahāyānica, specialmente quella di tradizione tibetana, si espresse nell'Ārya Maitreya Maṇḍala fondata da E. L. Hoffmann che, presi i voti, assunse il nome di Anāgārika Govinda e passò molto tempo in India nella regione himalayana e anche nel Ladakh. Egli è il maestro (ācārya) di questo gruppo che rappresenta la più avanzata delle correnti mahāyāniche cui si contrappongono gruppi di origine giapponese della scuola Jōdo Shin-shū.

I Tibetani che sono fuggiti dal Tibet non soltanto hanno trovato rifugio in India e nel Nepal, ma molti di essi sono stati accolti in paesi europei. Ve ne sono in Germania, in Inghilterra e in America; la più numerosa colonia è forse quella che si trova a Rikon presso Zurigo dove è stato costruito anche un tempio con lama della scuola dGe lugs pa (pronuncia: Gelukpa) i quali regolarmente vi compiono i propri riti. Una Vajrabodhi Society prospera in America (Bloomington, Ind.) e pubblica un suo bollettino ("The Tibet Society bulletin").

5. Il buddhismo in America

Il paese nel quale il buddhismo si è maggiormente diffuso e prima che altrove è l'America. Fin dal secolo passato Giapponesi e Cinesi immigrarono in California e colà eressero i loro templi ed esercitarono il proprio culto; quando l'immigrazione fu proibita, costesta immigrazione si spostò verso le Hawaii, dove essa continuò e da dove, in seguito, poté liberamente riprendere il proprio cammino verso l'America; missionari e propagandisti giapponesi si trovano nelle Hawaii fin dagli ultimi anni del sec. XIX, e organizzano centri notevoli con templi, scuole, istituti. Tutto ciò spiega come le principali scuole giapponesi siano rappresentate in America, soprattutto lo Zen nelle sue ramificazioni: Rinzai e Sōtō, quella Shingon, altre del Honganji, quella di Nichiren (1222-1282) e quella della 'Terra pura', Jōdo (incentrata nel culto di Amida). Tale inserimento delle comunità buddhistiche nella società americana e i matrimoni misti hanno prodotto notevoli mutamenti se non nelle strutture, ravvivate dalle frequenti visite di monaci dal Giappone, per lo meno nella liturgia che non è stata del tutto esente, almeno nell'aspetto esteriore, da contaminazioni con il culto cristiano. Né i missionari erano tutti giapponesi; il già ricordato Dharmapāla partecipò al Parlamento delle religioni che ebbe luogo nel 1893 a Chicago; il suo intervento suscitò molto interesse, proprio mentre dall'Europa penetravano le prime opere divulgative e scientifiche del buddhismo; quindi ai templi buddhisti già esistenti in America si aggiunse anche una sede della Mahābodhi Society; poi sorsero molte associazioni buddhistiche: The American Buddhist Academy, The American Buddhist Association a Chicago, a Berkeley, a New York, a Cambridge (Mass.). A queste associazioni, cui parteciparono i simpatizzanti del buddhismo, fa riscontro il grande interesse per uno studio scientifico del buddhismo, cui, in questi ultimi anni, hanno contribuito notevolmente le ricerche favorite e intraprese in molte università.

Inoltre esiste in America, fondata di recente, una Società del Vajrayāna, nella quale tutte le principali scuole di questo indirizzo sono ammesse. Vi insegnano la tecnica della meditazione e spiegano i testi alcuni monaci venuti da Hong Kong. Gli adepti europei prendono nomi cinesi.

Anche il Sāka Gakkai ha ramificazioni a Los Angeles, San Francisco, Hawaii, Hong Kong, nel Sudamerica, nelle Filippine, pubblica giornali a Los Angeles e a Okinawa e diffonde la propria dottrina in varie altre parti del mondo.

Dunque il buddhismo sembra incline a intraprendere un nuovo apostolato che svolge con scritti, periodici e missioni, venendo incontro alla curiosità o al desiderio di molti Occidentali di sperimentare nuove forme spirituali e religiose.

6. Crisi interne nel buddhismo

Tuttavia anche il buddhismo si trova in crisi; questa crisi è stata determinata da molti fattori: l'ultima guerra che ha sconvolto l'Est e il Sud-Est asiatico, gli attuali avvenimenti nell'Indocina, il celere contatto con il pensiero occidentale, l'invasione della tecnica, lo sconvolgimento delle comunità rurali, l'attività riformatrice e combattiva delle nuove generazioni, il prevalere degli interessi economici, la tendenza al rinnovamento che agita dovunque gli ordinamenti sociali e politici e scuote le tradizioni antiche, siano esse culturali o religiose. Tuttavia, e ciò accade soprattutto in Giappone, si riscontra una presa di coscienza buddhista più sana, meno legata al passato, incline a rinnovamenti i quali sembrano indicare una reviviscenza del buddhismo. A ciò si aggiunga la critica cui le varie correnti buddhistiche sono sottoposte dagli stessi credenti: tutto il passato viene riesaminato e discusso.

Le nuove generazioni, guidate da un'élite di intellettuali, ritornano al buddhismo antico, agli insegnamenti del Buddha, nella loro essenzialità morale, privati delle sovrastrutture determinate dall'espansione in paesi di varia cultura, e dalle vicende storiche. Non può negarsi infatti che in certe sue forme, come le mahāyāniche, il buddhismo si presenta con un pantheon immenso, con immagini di dei che appaiono assurde: molte teste, molte braccia, aspetti terrificanti; queste divinità polimorfe hanno sopraffatto l'immagine serena del Buddha meditante, gli occhi volti non all'esterno, ma all'interno per esplorare i misteri dello spirito. Naturalmente quelle immagini, che si moltiplicano all'infinito nei templi mahāyānici, hanno un significato soltanto per chi le sa intendere; nella maggior parte sono simboli, o meglio ancora sintesi figurate di libri esoterici, intesi a facilitare, quando se ne intenda il senso, la pronta liberazione e un sollecito conseguimento del nirvāṇa.

Alla mente occidentale, le complicazioni rituali e yoga che essi presuppongono e che negli iniziati aiutano un processo psico-fisico che ci solleva dallo spazio-tempo, in cui siamo, al piano che è fuori dello spazio-tempo, restano incomprensibili. Ciò spiega la repulsione che molti viaggiatori hanno provato visitando i templi lamaisti del Tibet, della Mongolia, della Cina e anche le gallerie delle immagini sacre che si ammirano in molti santuari giapponesi appartenenti alle medesime scuole mahāyāniche o gnostiche; per non dire delle immagini accoppiate, maschio-femmina, così comuni nelle scuole esoteriche, il cui significato altissimo anticipa alcune conquiste della moderna psicanalisi; si può rimproverare agli ideatori di tali raffigurazioni l'esser ricorsi ad una simbologia erotica per esprimere concetti che con l'eroticismo non hanno nulla a che fare, perché quell'accoppiamento vuoi dire tutt'altra cosa; infatti il significato di siffatta iconografia è proprio quello di riconoscere che la libido, come l'intelligenza o la necessità dell'azione, insite in noi, può altresì essere, mediante l'analisi contemplativa, non già repressa - cosa che costituirebbe un maggior pericolo - ma trasfigurata, volta a un transfert, a una sublimazione che ci liberi dal nostro esser qui, e può agire come forza sotterrica per ritornare all'Essere, Coscienza pura, essenziale, nella quale si estingue ogni individualità.

7. Il buddhismo e l'arte contemporanea

L'arte moderna contemporanea buddhista segue generalmente gli schemi tradizionali, anche se si possono citare esempi di influenze occidentali, soprattutto in Giappone; ma, mentre l'architettura degli edifici pubblici segue sempre più apertamente i modelli europei ed americani, quella religiosa non si è discostata

dagli schemi usuali (Higashi Honganji, circa 1895). Nei riguardi della pittura il discorso è diverso. Fino all'epoca Meiji (1868) i Giapponesi seguirono i modelli ispirati generalmente dalla Cina, preferendo in modo particolare il paesaggio; le rappresentazioni delle deità buddhistiche contenute negli schemi iconografici tradizionali, specialmente quelle a colori, non subirono mutamenti notevoli; in seguito, i contatti con il mondo occidentale, la presenza di pittori, anche italiani, come il Fontanesi, additarono nuove vie e si determinò pertanto un grande interesse per la maniera di dipingere europea. A questa tendenza si opposero O. Tenshin (1862-1913) e Y. Taikan che fondarono musei per raccogliere i tesori nazionali d'arte, nel timore che l'attrazione esercitata dalla nuova moda facesse perdere il gusto per la tradizione antica. Segue il loro esempio S. Kanzan (1873-1916).

I soggetti che essi trattano sono soprattutto i paesaggi tradizionali, ma non trascurano temi religiosi; merita di essere ricordato lo Hibo Kannon (Kuan yin, Kannon, Avalokiteśvara, il dio della compassione) di K. Hōgai (1828-1880); T. Tessai (1836-1924) dipinge un gruppo di santi buddhisti (arhant) intenti a giocare in una grotta, e una Kannon meditante nel Potala, ma si ispira anche a motivi Zen: per esempio, il Dialogo fra saggi (un monaco che si addormenta su una statua di Buddha e quando è risvegliato da un suo compagno scoppia a ridere insieme con lui). Ma la grande tradizione pittorica Zen è in realtà finita con G. Sengai (1750-1837).

K. Okakura, recatosi in India, contribuì al risveglio degli antichi modi di dipingere, cercando di sottrarre l'arte a quell'accademismo convenzionale che ripeteva sempre lo stesso linguaggio; egli esercitò, in Calcutta, una notevole influenza sulla nuova scuola, la bengalica, che ebbe i suoi maggiori interpreti nella famiglia di Tagore (Abanindranath Tagore) e dominò nella Kalābhāvanā di Shantiniketan, ove per molti anni operò Nandalal Bose. Naturalmente i soggetti rappresentati erano soprattutto indù, ma non mancò un ritorno ad ispirazioni buddhistiche che si erano fatte varco in seno all'induismo.

Quest'arte è un ritorno alle tradizioni classiche dell'India e specialmente delle grandi composizioni di Ajañtā. Essa va di pari passo con il formarsi della nuova coscienza politica, che doveva condurre lentamente all'indipendenza, ed esprime la consapevolezza che anche nell'arte l'India può ritrovare una spiritualità che la distingue dall'Occidente. Non a torto forse alcuni critici affermarono che Abanindranath Tagore rappresenta per l'arte ciò che Gandhi fu nella politica. Per causa dei facili contatti con la Cina e il Giappone, per l'influsso di Okakura e l'istigazione di un professore d'arte inglese, che ebbe il merito di rivelare agli stessi Indiani il valore universale delle tradizioni artistiche dell'India in particolare e dell'Oriente in generale (Havell), al risorgere dell'interesse per l'arte antica si accompagna la tendenza allo studio delle correnti artistiche cinesi e giapponesi. In questa prospettiva si colloca il Buddha e Suiatā di Abanindranath Tagore, certamente superiore per il contenuto spirituale all'Adorazione della moglie di Aśoka all'albero della bodhi. Piuttosto oleografica e inespressiva è la Predicazione del Buddha ai suoi discepoli di Venkatappa dell'India meridionale, ma ha spicco la Naṭir pūjā, L'adorazione della danzatrice, ispirata da un dramma di Rabindranath Tagore, di Nandalal Bose. La staticità delle figure è compensata dai felici raggruppamenti, dalla lieve, quasi timida sinuosità delle linee e da un senso della composizione, che diventa quasi un'immobilità fotografica nella scena dei Piaceri del Buddha prima della rinuncia di Venkata Rao. L'arte del Roerich, che si ispira, in maniera immaginifica, al paesaggio tibetano e suggerisce con felice accostamento di colori l'immensità silenziosa dei pianori e delle solitudini tibetane, trovò un seguace in Karwal Krishna in certe sue composizioni che riproducono in allusioni fantastiche il groviglio dei monasteri tibetani.

Gran rilievo occorre dare a G. Keyt, un tormentato pittore di Ceylon, a conoscenza delle vicende coeve dell'arte europea, che sembra trovare la tranquillità serena negli affreschi per il centro buddhista di Borella vicino a Colombo (1940); il soggetto stesso sembra avergli indotto una pace e una serenità che mancavano nelle sue prime opere.

8. Meditazione e psicanalisi

D'altro lato non difettano aspetti del buddhismo che particolarmente attraggono l'attenzione dell'Occidente: la tendenza all'introspezione, la propensione (che si ritrova anche nell'induismo) a un esame del profondo, a indagare le sopite tensioni del subconscio, ad accettare come un fatto indiscutibile che l'uomo è non soltanto

ragione ma anche emozione, l'una e l'altra in equilibrio instabile, ma capace di essere ristabilito mediante il meccanismo di una tecnica meditativa molto complessa. Il buddhismo che, per esempio, ha anticipato di secoli la teoria freudiana del 'complesso di Edipo'; offre un campo nuovo di ricerche alla psicanalisi, a un' introspezione la quale ha il grande vantaggio che, mentre lo psicanalista occidentale indaga su un oggetto, il paziente, che gli è estraneo, è fuori di lui, nella meditazione buddhistica è il soggetto che esamina se stesso, scruta nel profondo le forze ivi dormienti e le ridesta, inserendole nell'unità dell'io, fino a dilatare il suo intelletto in uno stato di paracoscienza la quale trascende ogni dicotomia di io e mio, soggetto e oggetto. Questo risulta chiaro dalla letteratura sempre maggiore e più impegnativa che studia il buddhismo, non filologicamente, ma come ispirazione o suggerimento a nuove ricerche sulla psiche umana. La meditazione che esso prescrive e descrive è un'autoconquista.

Lo Jung ha intuito il grande valore che sotto questo punto di vista hanno i maṇḍala. Si può dire che il suo libro sul maṇḍala, *Il segreto del fiore d'oro*, è essenziale per la comprensione dei diagrammi mandalici che rappresentano per mezzo di simboli, lettere o figure di divinità, l'espandersi dal centro=luce=illuminazione=Essere, dell'universo e dell'uomo, macrocosmo microcosmo e quindi il ritorno o il riassorbimento in quel principio-luce-illuminazione, mediante l'esperienza dello spazio-tempo; e l'Uno, luce, illuminazione, Essere è al centro del maṇḍala, rappresentato sotto forma di un dio o di una sillaba: ciò perché l'uomo ha bisogno di un'immagine o di un simbolo come sostegno alla meditazione che lo condurrà alla reintegrazione. Lo stesso può dirsi nei riguardi della meditazione Zen che è stata oggetto da parte dello stesso Jung di sottili analisi, le quali presentano soluzioni diverse a mano a mano che egli approfondisce le sue indagini (*Guérison psychologique*, Genève 1953). Alla meditazione buddhistica, che affonda le proprie radici nell'esperienza yoga dell'India, ma anche se ne distacca per la sua struttura e forma, l'Occidente è oggi particolarmente interessato, anche al di fuori della cerchia degli specialisti.

Ciò non vuol dire però che a questa attrazione corrisponda sempre una profondità di intenzioni e una serietà di intenti e una costanza nella pratica. La meditazione orientale, specialmente quella buddhistica, anzitutto non è unitaria nella sua forma e nei suoi propositi. Essa si presenta in due aspetti distinti, tuttavia complementari: anzitutto un modo analitico: cioè un' introspezione la quale indaga i vari processi del nostro pensiero, e così analizzandoli li svuota, li cancella, ne dimostra la relatività e quindi la precarietà; non è nel pensare che noi possiamo trovare la nostra segreta identità: l'analisi insomma e l' introspezione servono ad eliminare il pensiero medesimo nelle sue dicotomie; la mente è ricettività di quanto le giunge dal di fuori o in se stessa immagina; le cose sono fantasmi del nostro pensiero, ma questo non è il nostro essere; il quale è piuttosto una vacuità non pensante, immota, ma nel contempo un'inesauribile possibilità di pensieri, che tuttavia esprimendosi diventa altro da sé, diventa soggetto ed oggetto. La recuperata sintesi di conscio e di inconscio (che i buddhisti del Mahāyāna chiamano śamatha) è uno stato di assoluta lucentezza, l'illuminazione primordiale: non può dirsi un'estasi, né un' immersione o sprofondamento nell'inconscio. La meditazione è un'acquisizione durevole e costruttiva, un espandersi luminoso della nostra conoscenza, una para-conoscenza la quale è visione intera, l'illuminazione del Bodhisattva che è arrivato alla decima 'terra' ed è diventato Buddha.

La meditazione, come disse U. Thittila nel 1962, ha il compito di far emergere dall'oscurità ciò che giace nel meccanismo del profondo e induce gli uomini a trovare in essa un elemento di vivente ed armonica solidarietà; essa è un fattore positivo, capace di infrangere le consuetudini vuote di senso e di efficacia morale, perché addormentate in una tradizione incapace di rinnovarsi, un processo di autopurificazione, tentativo, mediante il modo di vita, l' introspezione e la concentrazione, di dar forma ad un restaurato equilibrio fra ragione ed emozioni, una tendenza a servirsi di nuovi simboli contro il ritualismo.

9. Gli Occidentali e la meditazione buddhistica

Gli Occidentali, che cominciano ad occuparsi di siffatti problemi, ne studiano le tecniche; ma queste diventano comprensibili se sono direttamente sperimentate. Le varie associazioni buddhistiche di ispirazione tantrica o Zen oggi di moda richiamano o raccolgono molti discepoli; ma qui si incontrano due difficoltà: da una parte non sempre l'allievo è capace della costanza che questi esercizi richiedono, o meglio,

raramente si tratta di discepoli i quali abbiano una vocazione sincera. Bisogna tener conto della curiosità che induce alcuni a frequentare tali centri; né può trascurarsi il cumulo di esperienze, completamente diverse, che costituiscono un'eredità inconsapevole, come l'appartenenza a tradizioni religiose, spirituali e culturali distinte, in essi latenti. Perciò si corre il rischio di pericolosi scontri fra due personalità diverse, l'una innata, l'altra avventizia o sovrapposta, oppure di sperimentare coteste tecniche, non certo facili, senza costanza o una seria volontà di approfondimento. Ne derivano approssimazioni superficiali e anche pericolose. Come che sia tutto ciò è l'effetto di una vaga consapevolezza che alcuni valori tradizionali dell'Occidente non sembrano rispondere alle esigenze delle nuove generazioni, che cercano altrove ispirazione o consiglio. L'esempio più evidente lo si riscontra nella fortuna che hanno lo Zen e con esso anche altre scuole buddhistiche, i cui problemi o le cui tesi sono entrati nella cultura moderna, non più come argomento di indagine teorica, ma come possibilità di rinnovamento spirituale. Naturalmente fra le due scuole Zen, quella Rinzai e quella Sōtō, l'ultima ha maggiori possibilità di diffusione, sebbene l'altra sia apparentemente più facile ma anche rischiosa; il paradosso del kōan può restare mero paradosso, stranezza ambigua, essere insomma frainteso da chi non rispetti scrupolosamente la disciplina morale e mentale che lo Zen richiede ed impone. Ad ogni modo è innegabile che il buddhismo non è più soltanto una vicenda religiosa, il cui studio è riservato a pochi specialisti, ma si presenta come una problematica nuova che riscuote larghi consensi. Il suo relativismo, già formulato da Nāgārjuna nel III sec. d.C. e che anticipa Bradley, non è in contrasto con le conquiste scientifiche e matematiche.

U. Thittila nel 1961, in occasione dell'inaugurazione della World Peace Pagoda, pone l'accento sulla necessità che i giovani studino scienze politiche e matematiche. Secondo Ch. Hartshorne il buddhismo e la scienza sono probabilmente i due più validi strumenti di autocorrezione nel mondo moderno.

Partendo dalla teoria postulata dal Buddha che tutto ciò che esiste in noi o fuori di noi, nella natura o nel complesso psicofisico, si riduce a punti istanti (dhamma, dharma), Suriyabongse non soltanto afferma che il Buddha è stato il più grande scienziato di tutti i tempi, ma aggiunge che il buddhismo e la scienza pienamente concordano; più si conosce la scienza della natura tanto meglio si conosce il buddhismo. La scienza ha recentemente scoperto l'energia atomica e ciò concorre a dimostrare che l'assunto del Buddha della mutazione infinita (anicca-dukkha, anattā) è una realtà. Soprattutto poi il buddhismo porta non tragicamente ma serenamente l'attenzione sulla presenza della morte, che il mondo moderno, pur sfidandola, sembra ignorare, e quindi s'accorda con il pensiero di Heidegger.

10. Crisi e prospettive del buddhismo contemporaneo

Il crescente interesse per il buddhismo nel mondo occidentale è dunque il riflesso della crisi spirituale da cui questo ultimo è sconvolto: il buddhismo, secondo alcuni pensatori, dovrebbe non già soddisfare la diffusa curiosità per l'esoterico, il magico o il miracoloso, a cui esso stesso in Asia si ribella, ma reintegrare l'armonia fra intelletto e sentimento in un'esperienza pacificatrice e sinceramente vissuta. Ma quale buddhismo? Mahāyāna o Theravāda? Il Theravāda è più rigido, si vanta di conservare integro l'insegnamento del Buddha. Tuttavia la sua scolastica non gli impedisce di inserirsi nei moti nazionalisti e anche rivoluzionari: ma la continuità della sua tradizione, i suoi legami con le vicende dei singoli paesi dove ha resistito per secoli, limitano forse le sue aspirazioni a quella universalità che giustamente è considerata motivo essenziale della predicazione di Śākyamuni ed è stata confermata dalla sua espansione: se non la limitano, la rendono piuttosto teorica e meno atta ad esprimere quell'umanesimo ecumenico che è alla base del Mahāyāna e sul quale specialmente si insiste in Giappone. Tuttavia la tendenza a rinnovarsi l'abbiamo già riscontrata in Sri Lanka, e la ritroviamo anche in Thailandia, sebbene in questo paese la tradizione sia più conservatrice.

Ne è esempio Buddhādāsa il quale, pur vivendo in un eremo, si serve persino del teatro per diffondere nelle masse la dottrina del Buddha; egli ha raccolto una ricca biblioteca e riproduzioni o calchi di alcuni dei monumenti o delle antiche sculture buddhiste dell'India, e riafferma il principio della doppia verità: una verità secondo la Legge, al di là del comune intelletto, intuibile ma non esprimibile, ed una verità relativa, detta in parole che tutti possono capire; le immagini, come le parole, sono un modo di rendere accessibile ad ogni persona, anche la meno colta, la Verità che trascende la ragione. (Ciò vale, egli sostiene, tanto per i

buddhisti quanto per i cristiani). Perciò egli ricorre al simbolo di un circolo bianco che rappresenta il suñña, il 'vuoto', non perché il vuoto sia il nulla, ma perché il vuoto è al di là di ogni dicotomia, l'assoluto reale e quindi ineffabile. Dunque anche Buddhādāsa riconosce l'urgenza di liberare il buddhismo dalle sovrastrutture che l'hanno modificato, e di uscire dalla cerchia dei monasteri per recuperare il mondo dei laici: come una reviviscenza dei tempi di Śākyamuni.

Ma basta tutto questo perché nei popoli si diffonda quel senso di fratellanza che li dovrebbe congiungere con tutti coloro che professano la stessa fede? I Tibetani avevano fatto una demarcazione fra quelli che 'stanno fuori' (p'yin pa), coloro cioè che non conoscono la predicazione del Buddha, e coloro che 'stanno dentro' (nan pa), i seguaci del Buddha: divisione questa che implicava già un'unità malgrado la varietà e molteplicità delle scuole.

Il Mahāyāna è stato sempre più duttile del Theravāda, ma è altresì sovraccarico di architetture metafisiche o gnostiche, difficili a comprendere; la sua affermazione della essenziale identità della natura umana e di quella del Buddha può indurre a vaghi atteggiamenti mistici, e a sottovalutare o porre in secondo piano la normativa etica del buddhismo antico; oppure a dar credito a coloro che reputano molto facile la liberazione che esso promette. Ciò perché alcune sue scuole propongono agevoli mezzi di redenzione; l'invocazione, gli inni, la devozione, che possono produrre un rovesciamento di piani, la fede nella beatitudine dei paradisi, e quindi liturgie che introducono un evidente fervore teistico e possono esercitare una forte attrazione sulle masse. Ma così si corre il rischio di trasformare l'austero insegnamento di Śākyamuni in un formalismo che male s'accorda con la sua originaria semplicità etica.

D'altro canto in tempi nei quali si assiste allo scontro di molti dogmatismi e di diverse ideologie, il buddhismo ha il vantaggio di non essere dogmatico, come si constata tuttora dalla fioritura delle diverse sette che convivono l'una a fianco dell'altra, senza ombra di odium theologicum; ciò è l'effetto di quel principio dell'abilità dei mezzi di predicazione (upāyakauśālyatā) che risale ai primordi del buddhismo; molte sono le vie, perché molti sono i modi mediante i quali gli individui possono convertirsi, a seconda della loro diversa maturità intellettuale, morale e spirituale. Naturalmente il presupposto inderogabile sono il self-restraint, serenità e semplicità (Shambala publications, Berkeley); troppo poco in apparenza, ma, di fatto, quanto basta per trovare punti comuni oltre le divergenze dottrinali sulle quali incombe tuttavia l'imprevisto di possibili, libere proliferazioni.

Come che sia, il fatto più importante che si riscontra nel mondo asiatico è la secolarizzazione del buddhismo; il potere della comunità (Saṅgha) è in decadenza, i giovani preferiscono le scuole laiche a quelle religiose, pur professandosi buddhisti, le consorterie laiche stanno diffondendosi; gli avvenimenti politici favoriscono anch'essi l'aspirazione a liberarsi da tradizioni in parte desuete; il buddhismo si inserisce nella vita politica, i suoi stessi principi lo rendono incline alle riforme in senso molto vasto, ed a forme di governo di tipo socialista, perché ne trova la giustificazione nell'insegnamento stesso del Buddha. Nel medesimo tempo vorrebbe assumere un valore ecumenico: Asia buddhista di fronte ad Occidente cristiano o all'Islam, non come opposizione, ma come possibile convivenza. Il buddhismo oggi si propone di promuovere l'unità fra i diversi popoli asiatici, perché quello che c'è di meglio e di più creativo nell'Asia è stato il buddhismo; è vero che il buddhismo è scomparso dall'India e soltanto ora vi rinasce, ma è pur vero che dall'India partì la colonizzazione culturale di molta parte del mondo asiatico; in Giappone esso ha conformato notevolmente lo spirito e la cultura del paese, pur subendo l'influsso dello shinto e della particolare visione nipponica della vita; in Cina, penetrato come religione straniera, esso ha stimolato un mirabile ardore speculativo, alimentato dall'incontro del suo pensiero con quello puramente cinese, fino a dar forma a sistemi filosofici e teologici (per es. la scuola Hua-yen) di somma vitalità e originalità, e ad ispirare alcune delle massime espressioni artistiche, dimostrando un'adattabilità, unica nella storia, alle tradizioni culturali e religiose dei popoli fra i quali si diffondeva. Non mancano quindi i presupposti per una sua nuova ripresa evangelica. Già si notano sempre più numerosi incontri fra le varie scuole nelle quali il buddhismo si era diviso: la scissione fra Mahāyāna e il Theravāda non è incolmabile. C'è stato già nel Vietnam il tentativo, però fallito, dell'unificazione delle comunità al cui governo si alternano un monaco seguace del Mahāyāna e uno del Theravāda.

Si aggiungono poi a vantaggio del buddhismo la mancanza di una Chiesa, la libertà concessa a chi si professa buddhista di intendere a suo piacimento le parole di Śākyamuni, salva restando l'invalidabile validità della sua normativa morale e del suo primitivo, elementare insegnamento: la tendenza a insistere sul carattere scientifico della fondamentale visione del buddhismo; non esiste nel buddhismo il problema della creazione: il mondo non è stato creato, è il risultato di infinite combinazioni di elementi: il buddhismo non è una dottrina rivelata, basata su testi divini. Ciò induce molti buddhisti a credere che il buddhismo sia in condizione di dare una più profonda ed aperta risposta alle richieste delle nuove generazioni; una socievolezza solidamente umana, fondata sulla comprensione e quindi sul desiderio di assicurare non soltanto la propria serenità spirituale, ma quella di tutti: liberare il mondo dalle opposizioni teoriche, dalle ideologie che si contrappongono scatenando gravi sciagure, favorire una libera discussione che il Buddha stesso reputava necessaria, perché le sue stesse parole - egli disse - non dovevano essere accettate per pura fede, ma dopo un'indagine logica e una discussione costruttiva.

Conviene poi porre in rilievo il grande peso che il buddhismo attribuisce alla responsabilità dell'uomo, che deve rispondere di quello che fa unicamente alla propria coscienza, indipendentemente da qualsiasi autorità esterna.

Naturalmente quando si afferma (Masunaga Reihō) che il buddhismo, verso cui ci avviamo, annulla tutte le differenze fra uomo e donna, dotto e ignorante, nobile e umile e che la sua filosofia è basata sulla scienza della natura e che esso non è altro che un umanesimo il quale onora, libera e educa la natura umana, si presuppone che occorra anzitutto svuotare il buddhismo - e qui si intende soprattutto il buddhismo del Mahāyāna - di tutte le strutture mitiche da cui è stato avvolto. Ma, oltre a ciò, occorre anche una completa revisione del passato, in un'assoluta libertà di esprimere le proprie critiche, talché a ciascuna persona sia permesso di adottare per sé quella particolare forma di buddhismo più consona alle sue propensioni morali, intellettuali, politiche. A tale smitizzazione del buddhismo e alla necessità di tornare alle origini, sembrerebbero estranee le scuole che pongono la rinascita nel paradiso di Amitābha al centro della loro fede: una fede che, per prima cosa, priva il karma della sua inesorabile maturazione e antepone la devozione all'azione; ma tale fede non impedisce ai sostenitori del processo di smitizzazione del buddhismo di sostenere che questo discorso sul paradiso è uno dei mezzi adoperati dal Buddha perché le creature meno preparate intellettualmente possano essere convertite: alcuni arrivano a definire il paradiso un sogno.

Per concludere dunque, il primo compito che i pensatori buddhisti più autorevoli si propongono di attuare è promuovere l'accordo fra le scuole, unificarle, indurle a superare le differenze dottrinali; ciò è avvenuto in Giappone per quanto concerne alcune sette (per es. Nishi Honganji e Higashi Honganji). Ma il problema più importante da risolvere è quello di superare le distanze fra Theravāda e Mahāyāna; di ritrovare quell'unità che può conferire al buddhismo un valore ecumenico. Il problema è argomento di discussioni continue; si moltiplicano i congressi buddhisti di ogni scuola; le residue resistenze delle comunità monastiche cominciano a cedere, né trovano modo o ragione di opporsi alle richieste dei laici o delle giovani generazioni che, organizzandosi in varie maniere, rappresentano una valida forza innovatrice; i paesi che possono assolvere questo compito sono quattro: il Giappone anzitutto, Sri Lanka, la Birmania, e forse in minor misura, ma per ragioni contingenti, la Thailandia.

Quindi, secondo gli stessi pensatori, il buddhismo è teoricamente in condizione di svolgere un nuovo apostolato, proponendosi non più come un modo puramente asiatico di concepire la vita, ma come una dottrina che, per la sua stessa polivalenza, la sua tolleranza, la sua adattabilità, può intensificare, con maggior impeto, una missione universale.

Buddhismo
Enciclopedia Italiana - IV Appendice (1978)
di Oscar Botto

BUDDHISMO (VIII, p. 36). - La presenza vitale della dottrina del Buddha, in Asia e nel resto del mondo, è tutt'oggi imponente. Di fede buddhista è la grande maggioranza della popolazione in alcuni paesi dell'Asia sud-orientale, dalla Birmania al Laos, dalla Thailandia alla Cambogia e a Ceylon. Il b. occupa inoltre una

posizione di tutto rilievo in Giappone, in Cina, a Formosa, a Hong Kong e nella Corea meridionale. In India, che ne è stato il paese di origine, si assiste oggi, in taluni ambienti intellettuali, a una reviviscenza di questa dottrina. Alcune decine di migliaia di Indiani si professano buddhisti, e s'incontrano ancora monaci indiani nei centri di Bodh Gayā, Sarnāth, ecc. Di recente, il duemilacinquecentesimo anniversario dell'illuminazione del Buddha (Buddha Jayantī) è stato solennemente celebrato in tutto il mondo orientale.

Ma il fatto più importante dell'ultimo secolo è la diffusione del b. in Occidente, dove si segnalano l'opera della Pali Text Society, fondata da Thomas William Rhys Davids nel 1881 e della Buddhist Society di Londra (fondata nel 1943 da Christmas Humphreys), che svolge un attivo lavoro di propaganda dalle pagine della rivista *The Middle Way*. Un monastero, chiamato London Buddhist Vihara e fondato dalla British Mahabodhi Society, ospita monaci singalesi e inglesi: altri due monasteri lo affiancano nella stessa città, mentre altri ancora sorgono in diverse località del Regno Unito. In Germania più di ventimila sono le organizzazioni buddhiste. Una comunità chiamata *Altbuddhistische Gemeinde* ha stabilito un ordine laico a Uttingam-Ammersee, dove due volte al mese si celebra l'antica cerimonia dell'*uposatha*. Diversi editori fanno professione di b., fra cui O. Schloss di Monaco e P. Christani di Costanza. Importante è anche la Casa del silenzio a Roseburg, dove i buddhisti tedeschi si raccolgono in ritiri spirituali e per tenervi seminari. Molte società buddhiste sono coordinate dalla *Deutsche Buddhistische Gesellschaft* fondata nel 1955 a Francoforte sul Meno. Si sono segnalati specialmente A.W. Florus Gueth, Siegmund Feniger, M. Novosad, che ha raggiunto il grado di Mahāthera a Ceylon. Notevole è infine il contributo scientifico offerto allo studio del b. tibetano dal lama tedesco Anagarika Govinda. Negli ultimi anni sono stati fondati in Francia numerosi monasteri della setta giapponese di Soto Zen, mentre il b. Theravāda è propagandato dall'associazione *Amis du Bouddhisme*, che opera in questo paese da più di quarant'anni. La Svizzera ospita oggi numerosi monaci tibetani profughi in seguito agli eventi politici intercorsi fra la Cina e il Tibet. Anche in Olanda si trova una piccola comunità buddhista, organizzata attorno alla *Stichting Nederlands Buddhistische Centrum* di Gröningen e all'Istituto buddhista dell'Aia. In Italia i seguaci praticanti delle dottrine buddhiste non sono molti: a uno di essi tuttavia, Salvatore Cioffi, recentemente scomparso a Ceylon (1966), era stata riconosciuta, con il nome buddhista di Lokanātha, la dignità di Thera. Nell'Unione Sovietica, nonostante questa dottrina stia rapidamente declinando proprio in quelle regioni nelle quali in antico era più largamente diffusa (come, per es., il lamaismo in Mongolia), nel 1962 il Thera V. S. Nayaka ha potuto visitare diversi centri buddhisti ancora in attività. In America il b. ha avuto un'espansione piuttosto dinamica, che va dagli insegnamenti Theravāda ad opera di H. S. Olcott alla fondazione del *Western Buddhist Order* ad opera di Robert Clifton. Le organizzazioni buddhiste si contano oggi in gran numero (la più recente è costituita dal gruppo *Neo-Dhamma* a San Carlos, California), con una notevole preferenza per le correnti Zen, Soto e Rinzai, e tibetane.

Buddhismo
Enciclopedia Italiana - V Appendice (1991)
di Oscar Botto

BUDDHISMO

(VIII, p. 36; App. IV, I, p. 320)

La vitalità del b. contemporaneo, sia sul piano della ricerca scientifica, sempre più rigorosa e documentata (A. Bareau, H. Bechert, A. W. P. Gurugé, H. Nakamura, G. Tucci), sia sul piano della pratica confessionale, costituisce una realtà tra le più interessanti. Il b. vivifica la sua presenza ricorrendo a nuove forme di un apostolato pieno di slancio, che propone una sua risposta alla crescente ansia "occidentale" di sperimentare il cammino di nuove vie spirituali e religiose. L'ininterrotta attività scientifica svolta da istituzioni quali la Pāli Text Society, la Buddhist Society, l'American Buddhist Academy, la Mahābodhi Society, Les Amis du Bouddhisme, il ramificarsi in sedi diverse di questa o quella scuola e il conseguente moltiplicarsi dei centri

di studio e di meditazione, la creazione di monasteri e l'instaurarsi di nuove comunità religiose, e infine il progressivo incremento delle ricerche scientifiche intraprese in molte università sono testimonianza eloquente della fresca vitalità della dottrina del Buddha e della crescente validità degli studi buddhisti. Sono, anche, espressione di quella forza intima del b. grazie alla quale esso ha potuto superare la crisi determinata dal confronto dei suoi insegnamenti con il pensiero occidentale, dalla realtà di tanti sconvolgenti avvenimenti storici, dagli interrogativi che il travolgente rinnovamento di istituzioni e di tradizioni culturali, religiose, sociali, politiche hanno fatto nascere nel nostro tempo.

Ma, quasi paradossalmente, è stata proprio questa esigenza di rinnovamento a far sentire più forte la necessità di un ritorno all'antico, alla limpida essenzialità del primitivo insegnamento etico. Sul piano pratico, il progressivo affermarsi delle associazioni buddhiste ha evidenziato la necessità di dare vita a incontri sistematici, di organizzare veri e propri congressi tra i seguaci delle diverse scuole, per raffrontare posizioni diverse, per cercare un punto costruttivo di convergenza su temi inerenti la pratica spirituale e la sua integrazione nel quotidiano.

Al primo di detti congressi, organizzato nel settembre del 1933 alla Buddhistische Haus di Berlino, hanno fatto via via séguito quello che la Buddhist Mission (London Buddhist Vihāra) organizzò, l'anno successivo, a Londra, il congresso che si tenne a Parigi nel 1937 con il patrocinio de Les Amis du Bouddhisme, il convegno riunito all'Aja (novembre 1970) dalla Pāli Buddhist Union, e i due successivi convegni di Hannover (maggio 1972) e di Londra (maggio 1974).

In occasione del congresso tenutosi a Parigi-Neuilly nell'ottobre del 1973, alla presenza di duecento delegati provenienti da dieci paesi, si sono gettate le basi per una iniziativa di importanza storica, con la fondazione, a opera di P. Arnold, dell'Union Bouddhiste Européenne (UBE), avvenuta a Parigi il 13 ottobre 1975. Il movimento buddhista europeo ne trasse ovviamente nuovi stimoli e una più intensa spinta organizzativa internazionale, le cui tappe più significative sono segnate da una serie di congressi: quello organizzato a Parigi presso la sede dell'UNESCO sul tema "Il buddhismo per l'Europa di oggi" (giugno 1979); quello dedicato a "L'insegnamento e la pratica del buddhismo in Europa", che si svolse a Torino nel settembre 1984, con la collaborazione del Centro piemontese di Studi sul Medio ed Estremo Oriente (CESMEO); il iii congresso, che ha richiamato a Parigi, nuovamente presso la sede dell'UNESCO (ottobre 1988), cinquecento partecipanti di diciotto paesi, convenuti per assistere ai lavori sul tema "Il buddhismo nella cultura occidentale ai nostri giorni". L'ultimo di questi congressi internazionali è stato organizzato a Budapest nel settembre 1989.

L'attività dei centri buddhisti in Italia, diffusi soprattutto nell'Italia settentrionale e centrale, è intensissima: l'Unione Buddhista Italiana (UBI), fondata il 17 aprile 1985, ne costituisce l'ideale punto di convergenza per quanto attiene alle finalità della ricerca, che è condotta nello spirito di una coesistenza costruttiva di tradizioni diverse. Non pochi di questi centri, quali la Fondazione Maitreya, il Centro di Informazione Buddhista, il Centro Lama Tzong Khapa di Pomaia, il Centro Milarepa di Val della Torre (Torino), si segnalano per l'impegno metodologico dei loro programmi. Due di essi, in particolare, hanno ottenuto larga notorietà anche sul piano internazionale. L'uno, il Centro di Informazione Buddhista fondato a Giaveno (Torino) nel 1974 da S. Bossio e da B. Portigliatti, non solo opera attivamente organizzando mostre d'arte, seminari e conferenze, ma è diventato un vero e proprio punto di riferimento e di incontro tra seguaci di scuole diverse, ed è stato sede della presidenza dell'Unione Buddhista d'Europa nel periodo compreso tra il 1987 e il 1989. L'altro, la Fondazione Maitreya, costituita a Roma da V. Piga nel 1985, è oggi il più autorevole istituto operante in Italia per promuovere la cultura buddhista nella sua totale polivalenza e secondo le diverse tradizioni (theravāda, tibetana, zen), portandola attraverso il dialogo interculturale e interreligioso a un confronto continuo con la cultura occidentale. Ne è espressione ufficiale il periodico Paramitā, fondato nel 1982 dallo stesso Piga. Paramitā presenta articoli di alto livello scientifico e culturale e annovera tra i suoi collaboratori, passati e presenti, nomi prestigiosi come quelli di G. Tucci, M. Bussagli, C. Pensa: nomi che rappresentano di per sé la garanzia più attendibile di una conduzione parallela e non

antagonista con le ricerche che si effettuano in molte università italiane. È chiara dimostrazione dell'importanza scientifica di tali ricerche il fatto che proprio una università italiana, quella di Bologna, sia stata prescelta dall'Associazione Internazionale di studi buddhisti quale sede del suo più recente Congresso Mondiale (8-13 luglio 1985).

Tantrismo Enciclopedie on line

Indirizzo di pensiero che ha influenzato tutti i grandi sistemi religiosi dell'India (induismo, buddhismo, jainismo) e che come componente del buddhismo è presente anche fuori dall'India, soprattutto in Tibet, in Cina e in Giappone.

È difficile darne una definizione per la varietà delle forme e per il suo carattere iniziatico; il Tantrayāna («Veicolo dei Tantra») si propone come una forma di gnosticismo, cui partecipa l'intera psiche dell'iniziato. Per il t., il reale è il dualismo fondamentale dell'Universo manifesto, che oppone spirito e materia, microcosmo e macrocosmo.

I tantra sono i testi sacri del t., i più antichi dei quali furono redatti circa nel 6° sec. d.C., ma la cui ispirazione è assai anteriore. Rivolti a tutti senza distinzione di casta o di sesso, trattano di cosmogonia, innologia, metafisica, magia, tecniche rituali, meditazione ecc., con una simbologia complessa di carattere esoterico.

Il t. considera le passioni di per sé né buone né cattive; esse non vengono quindi repressi, poiché significherebbe respingerle a un livello più profondo, ma utilizzate come strumento di liberazione tramite un processo di sublimazione. È essenziale che ciascun individuo abbia perfetta conoscenza delle proprie attitudini e caratteristiche psicologiche. Nel t. buddhistico (detto Vajrayāna «Veicolo della folgore»), a seconda della passione prevalente, l'umanità è divisa in 5 famiglie spirituali (kula), ciascuna presieduta da un Dhyānibuddha «Buddha di meditazione». Sotto la guida esperta di un maestro (guru; in Tibet lama), ciascun individuo, in base alla sua famiglia di appartenenza segue il tantra a lui più congeniale, con particolari tipi di meditazione. L'iniziato (tantrika), nell'esercizio della meditazione, segue un itinerario psichico nel corso del quale può trovare punti di appoggio in immagini divine, anche da lui stesso immaginate o evocate, al di fuori del sistema tradizionale. L'originalità del t. risiede proprio in questa capacità di costruire, partendo da una consapevolezza di sé, una via di salvezza individuale, pur appoggiandosi a sistemi religiosi tradizionali.

Grande importanza riveste la divinità femminile, concepita in modo differente nei diversi sistemi. Per il t. buddhistico la dea simboleggia il fine del processo esoterico, la conoscenza suprema (Prajña, Prajñāpāramitā), mentre nel t. induistico è concepita come Śakti, ovvero l'energia dinamica del dio, che senza di essa sarebbe inerte. Nel buddhismo vi sono anche Tara «la Salvatrice» e altre divinità minori, cui si attribuiscono poteri magici.

Nell'induismo il t. è collegato al śivaismo: Śiva è espressione della infinita potenza creatrice rappresentata dalla Śakti, la quale si individua in una molteplicità di divinità femminili, riassorbite nella totalità dell'Assoluto attraverso il processo esoterico di conoscenza intrapreso dall'iniziato. Il ricongiungimento del dio e della Śakti corrisponde al ricongiungimento del sé individuale con il mondo, la cui identità si svela nella totalità di Śiva. Tra le divinità del t. śivaite, c'è Kālī «la Nera», forma terrificata della Śakti, la quale simboleggia l'energia che crea e distrugge.

Strumenti di concentrazione e meditazione sono i mantra, suoni-simbolo ai quali si accompagnano gli yantra, diagrammi che hanno lo scopo di fissare lo spirito del meditante sui simboli dell'energia divina, fino

all'identificazione con essa; e il maḍala che ha carattere più generale. Alla disciplina dello yoga, il t. unisce la dottrina del bhoga «godimento», poiché tutte le risorse del corpo umano possono essere adoperate come strumento di salvezza.

Caratteristica del t. è l'uso della simbologia sessuale, ricorrente nell'iconografia, ove l'unione delle coppie divine adombra il principio di congiunzione universale degli opposti. Tale mistica erotica, guidata dal rigore del rito, è sperimentata dagli stessi adepti che riproducono attraverso l'atto sessuale questo processo di reintegrazione.

Zen

Enciclopedie on line

Forma di buddhismo giapponese, derivata nel 12°-13° sec. dalla scuola cinese Chan. Lo z. riduce la tecnica ascetica alla sola meditazione (zen), che peraltro non deve concentrarsi su alcun oggetto, per quanto elevato esso sia (neanche la stessa Illuminazione può essere oggetto dello z.). Il modo usuale è la seduta di meditazione (zazen); la percezione dell'identità tra il vuoto e il meditante, che è la realizzazione soterica dello z., si ha in una illuminazione improvvisa, il satori, corrispondente al cinese Wu. Al divieto di concentrazione su contenuti individuali corrisponde peraltro la possibilità di far uso dei kō-an (cin. gong'an), cioè «quesiti» privi di senso e perciò incapaci di legare il pensiero a un ordine logico. Lo z. è quindi non insegnabile: il maestro z. è un punto di riferimento che l'iniziando ha presente nel corso di un lungo noviziato; di fatto tutto il processo comincia nel discepolo e si attua interamente nel suo spirito.

La filosofia z. connotò sensibilmente l'opera e l'attività di monaci-pittori o di artisti giapponesi, dal 15° sec. alla metà del 16° (come Jasoku, Josetsu, Sesshu, Sesson, Shubun), e prima ancora cinesi tra il 10° e il 13° sec. (Liang Kai, Mu Qi). La pittura z. manifestò in seguito grande vitalità unita a una profonda ricerca di conoscenza nell'opera dei pittori della 'scuola' Zenga, attivi tra il 17° e il 19° secolo. Tra loro emergono Niten, noto anche come Musashi Miyamoto (1584-1645), appartenente alla classe dei Samurai, scultore, calligrafo, forgiatore di metalli e maestro di spada; Hakuin Ekaku (1685-1768), monaco e famoso abate, la personalità più importante dello z. dal punto di vista spirituale oltre che da quello artistico; Sengai Gibon (1750-1837), creatore di folgoranti immagini spesso caratterizzate da una sottile vena ironica.

Ebraismo

Ebraismo
Enciclopedie on line

Religione ebraica, complesso delle credenze e della cultura degli ebrei. È una delle più antiche religioni monoteistiche, dalla quale è derivato anche il cristianesimo e il cui nucleo originario risale alla credenza in un Dio nazionale, Yahweh, che stringe con il suo popolo un patto speciale. Probabilmente gli ebrei avevano in origine una religione simile a quella dei popoli vicini; il monoteismo sorse gradualmente tra i gruppi che facevano capo ai profeti e si affermò definitivamente dopo l'esilio in Babilonia. Dal periodo del Secondo Tempio in poi (cioè a partire dal 6° sec. a.C.), la religione degli israeliti è detta più propriamente giudaismo.

ebraismo - approfondimento di Elena Loewenthal

Il primo uomo a essere chiamato "ebreo", in ebraico ivri, fu Abramo, il capostipite delle tre grandi religioni monoteistiche, patriarca della Bibbia. Ivri è un appellativo di origine incerta, ma che probabilmente va ricondotto al significato della parola ever, che in ebraico indica "altra parte", "sponda opposta" (del Giordano o dell'Eufrate). Così, il verbo avar significa "attraversare". Abramo è dunque simbolicamente colui che "sta dalla parte opposta". Questa connotazione in fondo racchiude l'essenza originaria dell'ebraismo. Abramo varcò infatti un confine geografico e materiale, abbandonando la terra in cui era nato per eseguire l'ordine divino che gli ingiungeva di recarsi lontano. Ma egli si lasciò alle spalle anche e soprattutto il paganesimo, il culto degli idoli, scegliendo di obbedire all'unico Dio, alla sua voce nascosta che non ha volto. Una lunga storia L'ebraismo è la civiltà millenaria che prende le mosse dal cammino umano e spirituale di Abramo. Ha per suo codice di fede, ma anche di storia, la Bibbia ebraica, cioè l'Antico Testamento. L'ebraismo concepisce questo libro come dettato da Dio secondo diversi livelli di ispirazione. La Torah, cioè il Pentateuco, è il testo più vicino alla voce divina; seguono i Profeti e gli Scritti (o Agiografi). La Bibbia ha costituito per lunghi secoli il vero e proprio terreno di vita dell'ebraismo: non solo un libro di riferimento e nemmeno un codice di leggi da rispettare, bensì un autentico cosmo entro il quale situare l'esistenza.

Gli ebrei non sono una nazione, né soltanto gli adepti di una fede religiosa, né tanto meno una razza (come hanno creduto i persecutori dell'epoca moderna). Gli ebrei sono un popolo, anche se dal destino molto particolare. Innanzitutto perché sono e sono sempre stati un popolo molto piccolo. All'inizio del 21° sec. non si contano più di dodici milioni di ebrei in tutto il mondo, sparsi fra lo Stato d'Israele, l'America e gli altri continenti. Inoltre, questo popolo ha vissuto per circa duemila anni - dal 70 d.C., anno della distruzione del tempio a Gerusalemme da parte dell'Impero romano, fino al 1948, anno in cui rinacque lo Stato ebraico - disperso fra le altre genti, in mezzo a culture, lingue e regimi diversi. Questo lungo fenomeno storico si chiama diaspora, che in greco significa "esilio" e "dispersione" al tempo stesso.

La particolare circostanza storica, che segna così profondamente l'ebraismo, è determinata da due fattori. Il primo è di carattere strettamente militare e riguarda i metodi espansionisti dell'Impero romano, deciso a estirpare la presenza del riottoso popolo autoctono da una sperduta regione, la Palestina, conquistata con impreviste difficoltà. In questa regione, detta originariamente terra d'Israele o di Canaan, gli ebrei, o israeliti, vivevano da tempo immemorabile, secondo il racconto della Bibbia. L'altro fattore è, naturalmente, l'emergere in quegli stessi anni di una nuova fede, innestata sull'ebraismo: il cristianesimo. Se infatti i primi convertiti alla nuova fede furono proprio gli ebrei, il popolo cui Gesù apparteneva, l'ebraismo non ha però accolto in massa questa rivoluzione religiosa, rimanendo invece fedele alla propria identità. Queste due ragioni stanno alla base di una storia millenaria fatta di emarginazione e di disprezzo nei confronti

dell'ebraismo. Fra i suoi momenti salienti si annoverano i massacri delle comunità ebraiche in Germania sotto il pretesto della lotta agli infedeli propugnata dalla prima crociata del 1096; vi è poi la fondazione a Venezia nel 1516 del primo ghetto, che di fatto ufficializza una realtà secolare, quella cioè che vedeva l'ebraismo vivere in forma di piccole comunità all'interno dei nuclei urbani, spesso con molte restrizioni. Le comunità si configurano ben presto come nuclei autosufficienti, piccoli quartieri nei quali si trovano le strutture necessarie alla vita dell'ebraismo: sinagoga, bagno rituale, forno per cuocere le azzime, scuole. Un altro evento cruciale nella lunga storia della diaspora fu certo il 1492, anno della cacciata dalla Spagna. E l'ultimo si chiama con il nome di Shoah, che definisce lo sterminio nazista. Una cultura in esilio. Una visione in negativo della diaspora non racchiude certo tutta la complessità dell'esperienza ebraica. L'ebraismo si è formato, prima e durante questo lunghissimo periodo storico, come una cultura e una fede. Per meglio dire, costituisce una civiltà vera e propria. La frequentazione con il testo sacro ha sviluppato una coscienza dell'umanità in cui il libero arbitrio e l'onniscienza divina convivono senza cadere in contraddizione.

Centrale, nel pensiero dell'ebraismo, è l'idea della responsabilità individuale: nel rispetto della legge, ma anche nel concetto di una compassione reciproca che è principio sociale. Ogni individuo è coinvolto nel destino altrui e in qualche modo lo determina. Altrettanto centrale è, nell'ebraismo, la legge che Dio ha consegnato a Mosè sul Sinai e che guida la vita individuale e collettiva negli eventi grandi e in quelli quotidiani. La legge biblica è il terreno sul quale si cimenta l'arte del commento, dell'esegesi, dell'illustrazione, laddove essa sembra oscura. L'ebraismo si configura pertanto come una tradizione di testi e una successione di generazioni in cui ogni passo è un piccolo ma imprescindibile anello capace di garantire la continuità. Questa continuità traspare, per es., lungo il Talmud, il grande codice di narrazioni e commenti che costituisce la cd. Torah orale di fronte alla Torah scritta, cioè la Bibbia vera e propria. Il Talmud risale all'epoca tardoantica, ma ha accompagnato l'ebraismo sino a oggi senza mai perdere la propria misura di attualità.

Lo Stato d'Israele, nato nel 1948 a seguito del risorgimento ebraico, detto sionismo, e sulle ceneri dell'ebraismo europeo sterminato dai nazisti, ha posto una sfida vecchia e nuova all'ebraismo: il confronto per un verso con una normalità nazionale da cui per millenni era stato escluso, e per l'altro con quella cultura della diaspora che la rinascita non ha affatto azzerato, dandole al contrario nuove energie e occasioni.

EBRAISMO

Enciclopedia Italiana - IV Appendice (1978)

di Sergio Sierra

EBRAISMO (v. ebrei, XIII, p. 327; App. II, 1, p. 811). - L'e., inteso soprattutto come espressione di religione professata, è sostanzialmente ancora oggi quel fenomeno etico-religioso che, derivato dall'Antico Testamento, trovò formulazione e definitiva sistemazione per opera dei Maestri Farisei prima e dei Rabbini dopo. L'interdipendenza esistente tra popolo e religione è un fatto unico e peculiare, perché la religione ebraica è inconcepibile senza la presenza di un popolo vivente. L'e. non fa distinzione tra la santità della norma religiosa e quella etica che regola i rapporti sociali: perciò, sia nell'e. biblico sia in quello postbiblico, il precetto etico-religioso abbraccia la totalità della vita umana nei suoi diversi aspetti sociali, religiosi, etici, politici, civili. A causa di questa condizionante reciprocità di valori, tendente a ricondurre a unità le fondamentali istanze della vita civile, morale e religiosa, l'e. non può prescindere dal concetto nazionale e, pertanto, in esso confluiscono le due essenziali componenti, nazionale e universale, rispettivamente caratterizzate dai concetti di popolo e terra d'Israele e dal messaggio etico-religioso.

Mediante la Halakhāh, che costituisce la somma del sistema interpretativo dei Maestri dell'e. grazie al quale dall'insegnamento scritto e orale (Tōrāh) fu possibile arrivare all'interpretazione giuridica di nuove norme di

condotta privata e collettiva, furono rese operanti e legittime. nelle diverse età le leggi del popolo ebraico sia in Palestina che nella Diaspora.

La dialettica del rapporto fra stato e religione si è determinata con la ricostituzione della comunità nazionale che, pur proclamandosi democratica, ha stabilito come punto di riferimento storico essenziale dello stato i valori tradizionali dell'e., ai quali si richiama continuamente. Il problema che ne è sorto è il seguente: può lo stato darsi una normativa costituzionale propria, oppure questo non è necessario perché la Tōrah (che è alla base dell'e.) contiene impliciti i principi essenziali per l'esistenza di una comunità nazionale ebraica? Se si vuole che l'attuale stato si dia una propria costituzione, è lecito, e in quale misura, determinare mutamenti essenziali rispetto alla formula costituzionale conferitale dalla Halakhāh storica? Inoltre, se il parlamento, che è un istituto essenziale in ogni stato democratico, non è autorizzato a legiferare e ad emanare disposizioni nello spirito della tradizione etico-religiosa dell'e., prescindendo cioè da ogni esigenza di Halakhāh, qual è allora il corpo autorizzato a decidere su particolari argomenti che pure attengono alla vita pubblica dello stato?

Il problema dei rapporti fra religione e stato, che si è pure posto in altri paesi e in molti di essi ha trovato soluzioni accettabili per l'una e per l'altro, si evidenzia oggi con particolare crudezza e singolarità data la particolare natura dell'e., poiché presso il popolo ebraico l'identità fra fede e nazione è stata e rimane un fenomeno storico peculiare, senza riscontro. Gli stessi governanti laicisti e la maggior parte dell'opinione pubblica ebraica vedono Israele non come una creazione statale nuova, bensì come una consociazione politica che prosegue l'Israele storico, cioè una creazione statale del popolo ebraico. Infatti, lo stesso principio di nazionalità ebraica vive e trae alimento soprattutto dall'humus culturale che è definito Tōrah e che costituisce la più antica testimonianza non soltanto della religione ebraica, ma anche della tradizione, della cultura, del diritto, della lingua, della civiltà, della storia, della specifica nazionalità del popolo d'Israele. In particolare la comunità degli ortodossi avverte che, fuori di tale humus, non vi sarebbe più continuità e unità etnico-spirituale, né per il popolo ebraico vivente in Israele né per il popolo ebraico della Diaspora.

Per quanto riguarda il campo giurisdizionale, l'influenza delle istanze religiose dell'e. è dominante in Israele in materia di stato personale, sicché gli istituti del matrimonio e del divorzio e quasi tutte le questioni relative al diritto familiare sono amministrare da tribunali religiosi. Tali competenze sono ovviamente riconosciute non solo ai tribunali rabbinici, ma anche ai tribunali delle altre confessioni religiose presenti in Israele.

Il rinnovamento della Halakhāh sembra dunque essere il primo e importante passo per consentire all'e. una funzione non meramente conservatrice dei suoi principi religiosi, per fargli riacquistare cioè una funzione dinamica nell'interpretazione della Tōrah. Per coloro che avvertono il problema di fondo della vita ebraica odierna, il rinnovamento della Halakhāh sembra essere l'unica soluzione accettabile per l'aggiornamento e l'adeguamento dell'esistenza ebraica alla problematica del mondo contemporaneo. Si tratta non solo di eliminare un attrito che va sempre più acuendosi nello stato d'Israele, ma di riallacciare - come sostengono molti - il nuovo Israele all'antico, per consentirgli un'esistenza politica che sia la prosecuzione moderna di quella interrottasi venti secoli or sono. Si ritiene che, determinando l'applicazione mutabile della Tōrah ai problemi odierni in relazione con le condizioni dei tempi, dell'ambiente e delle circostanze storiche, si possono offrire all'e. le condizioni migliori per schiudere nuove mete e promuovere benefici impulsi verso il futuro.

EBRAISMO

(v. ebrei, XIII, p. 327; App. II, I, p. 811; ebraismo, IV, I, p. 616)

Cause diverse (quali per es. la diaspora del popolo ebraico) hanno praticamente congelato il processo evolutivo dell'esegesi giuridica tradizionale ebraica (Hālakhāh) che avrebbe consentito nuove forme di applicazione della Legge ebraica (Torāh) evitandone la fossilizzazione. Il perdurare di condizioni anomale ha dato luogo al formarsi, fin dal 19° secolo, di correnti religiose che caratterizzano l'identità di individui e comunità ebraiche: l'e. riformato, quello conservativo e quello ortodosso. Oggi è soprattutto negli Stati Uniti che agiscono, in comunità organizzate, queste tre forze dell'e. diasporico.

La corrente riformata ha dato particolare rilievo allo "spirito del tempo" per quanto concerne le modalità di applicazione della tradizione religiosa. Di fatto però ha negato l'autorità assoluta della Torāh scritta e del Talmūd, dando luogo ad ampie divergenze sul significato obiettivo dell'e. e delle sue norme da applicare alla vita. L'e. conservativo si pone tra l'ortodossia e la riforma. Esso, pur dichiarando di accettare la struttura della tradizione talmudica, pone in primo piano l'esigenza di dare spazio a certe convinzioni moderne, anche se ciò comporta la violazione di principi (mizvōth) essenziali nella disciplina religiosa talmudica. L'e. ortodosso, pur richiamandosi a una rigida applicazione in evoluzione delle norme tradizionali (Hālakhāh), in maniera corrispondente alle esigenze delle diverse generazioni ebraiche, dimostra di avere ancora, in nome della religione, una posizione di rigida conservazione che blocca l'interpretazione della Hālakhāh su temi di vitale importanza.

La questione si presenta con maggiore asprezza nello stato d'Israele, dove i problemi esistenziali dell'e. si prospettano in tutta la concretezza che conferisce loro la vita di una società nazionale a forte maggioranza ebraica. Tenuto presente che in Israele l'e. non è considerato "religione di stato", non si può non sottolineare che talune espressioni della vita civile, quali l'istituto del matrimonio, del divorzio e le trascrizioni anagrafiche, vengono tuttavia sostanzialmente amministrare dalle rispettive autorità religiose, sia per i cittadini ebrei che per i non ebrei. Così pure, mentre viene assicurata ampia libertà alle minoranze etniche e religiose, le strutture pubbliche si attengono alle norme ebraiche per quanto concerne il riposo settimanale (il sabato), le feste, il rispetto delle regole alimentari e altre normative tradizionali.

Il posto che tuttavia occupa la religione ebraica nella coscienza dell'opinione pubblica israeliana può essere valutato tra il 40% e il 60% di una "maggioranza silenziosa", che si considera legata alla propria tradizione religiosa, vuole proseguirla e tramandarla ai propri figli. Ciò nondimeno, il numero degli allievi che frequentano le scuole statali a indirizzo religioso non supera il 30% della popolazione scolastica. L'unica corrente religiosa ebraica che gode di riconoscimento ufficiale nelle funzioni pubbliche statali israeliane è l'e. ortodosso. Quest'ultimo, inoltre, si esprime in campo politico mediante i partiti religiosi. Pertanto la relazione esistente fra e. e stato democratico rimane ancora oggi un problema, la cui soluzione è affidata a un continuo compromesso determinato dalla dialettica politica e dai conflitti partitici.

Diversi sono gli attuali problemi nei rapporti tra opinione pubblica ed e. ortodosso. Basti citare l'annosa e spinosa questione di "chi è ebreo". I tribunali ortodossi, infatti, rifiutano di confermare come ebrei coloro che presentano la certificazione di ebraicità rilasciata da Comunità riformate e conservative. Va ricordato, tra l'altro, che un ebreo che non possa dimostrare la propria identità non può godere del diritto immediato di cittadinanza israeliana che gli deriverebbe in forza della cosiddetta "Legge del ritorno", secondo la quale ogni ebreo che voglia trasferirsi in Israele può invocare l'immediata concessione della cittadinanza del paese.

Alla base di questi contrasti in Israele tra le forze religiose e quelle laiciste, v'è una preoccupazione non ignorata dall'una e dall'altra parte, cioè il futuro e l'unità del popolo ebraico. Ci si domanda infatti se lo stato d'Israele, risorto per assicurare la sopravvivenza e la continuità del popolo ebraico, già seriamente

minacciata dall'olocausto nazista, riuscirà ad assolvere il suo impegno innanzitutto sul piano della legittimità spirituale e culturale. Lo stato d'Israele rappresenterà una forza laicista che aggraverà la pericolante situazione degli ebrei della diaspora minacciati dall'assimilazione, o costituirà una carica spirituale e culturale per una rinnovata e originale creatività ebraica? La questione, naturalmente, è soprattutto di carattere interno e riguarda la popolazione ebraica dello stato, né si configura come un problema che possa avere una soluzione di carattere meramente confessionale postulando la creazione di uno stato teocratico.

Al di là delle conflittualità accennate, va rilevato che l'esistenza di un'entità statale ebraica in terra d'Israele permette oggi l'attuazione di norme tradizionali che le contingenze storiche avevano rese impraticabili da decine di secoli. Nel 1986, per es., ricorrendo l'anno sabatico, numerosi centri abitati e molti privati cittadini hanno potuto osservare le disposizioni di questo remoto e interessante istituto biblico che prescrive il "riposo della terra" (v. Es. 23, 10-11; Lev. 25, 1-18; Deut. 15, 1-11).

Giudaismo Enciclopedia on line

Religione del popolo ebraico e insieme della sua cultura. Il termine è usato dagli studiosi per definire l'ebraismo a partire dal 6° sec. a.C., cioè dal tempo dell'esilio babilonese e della restaurazione in Palestina, quando il popolo d'Israele fu ridotto alla tribù di Giuda, e fino al tempo presente. Secondo altri il termine g. si può usare più propriamente a partire dalla distruzione del secondo tempio nel 70 d.C.

il monoteismo

L'idea monoteistica, con la conseguente condanna di ogni forma di idolatria, è un fondamento permanente della cultura religiosa ebraica. La raffigurazione divina è sentita dall'ebraismo come il grado peggiore dell'eresia: in una sinagoga, pertanto, non si trovano immagini né di Dio stesso né delle sue creature.

la legge e il culto

La legge religiosa del popolo ebraico è la Torah, ossia l'insieme degli insegnamenti e prescrizioni rivelati da Dio attraverso Mosè e raccolti nei cinque libri del Pentateuco. Tale legge è molto dettagliata: vi sono per es. precise regole in fatto di cibo. La base della vita ebraica tradizionale è costituita dai precetti: 613 fra regole positive (di obbligo) e negative (di divieto) che la tradizione ebraica ha ricavato e formulato dalla legge biblica. Il culto ebraico è essenzialmente preghiera. Il giorno festivo è il sabato, consacrato alla memoria e al rispetto del riposo divino dopo la creazione. In questo giorno agli ebrei è vietato compiere qualunque tipo di lavoro, inteso come tutto ciò che in qualche modo cambia l'ordine delle cose o crea qualche cosa. Nella tradizione ebraica le donne non hanno ruolo nel culto. L'ebraismo riformato, sviluppatosi nel corso del 20° sec., le ha 'associate' al culto, ma per la tradizione restano preposte alla casa e all'educazione dei figli, mentre la preghiera in sinagoga è riservata agli uomini. Non tutti gli ebrei del mondo osservano scrupolosamente le regole e i precetti. Oggi gli osservanti sono anzi una netta minoranza; ciò non significa che gli ebrei non osservanti vadano incontro a sanzioni. Per il g. è fondamentale il principio di responsabilità: ognuno fa i conti con sé stesso e con Dio.

la concezione del tempo

Il tempo e la memoria sono elementi fondamentali per un popolo che ha vissuto millenni senza una terra. Gli ebrei contano gli anni a partire dalla data tradizionale della creazione del mondo: per es. il 2007 corrisponde all'anno 5767; i mesi ebraici corrispondono alle fasi della Luna.

Giudaismo
Enciclopedia del Novecento (1978)
di Louis Jacobs

Giudaismo

sommario: 1. Introduzione. 2. Movimenti. a) Ortodossia. b) Riforma. c) Giudaismo conservatore. d) Ricostruzionismo. e) Sionismo. 3. Il pensiero del giudaismo. 4. La scienza del giudaismo. 5. Il diritto del giudaismo. 6. Osservazioni conclusive. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Non si può comprendere il giudaismo, la religione del popolo ebraico, se si prescinde dalla storia degli Ebrei. All'alba del XX secolo, la più vasta concentrazione di Ebrei si trovava nell'Europa orientale: Russia, Polonia, Lituania, Lettonia, Romania, Ungheria e Austria. Nonostante i notevoli progressi compiuti dal processo di secolarizzazione (orientato in senso socialista), in questi paesi il modello tradizionale della vita religiosa ebraica era ancora assai forte, fermamente radicato com'era nella dottrina biblica interpretata nel Talmud e codificata nel Shulèàn 'Àrùkh ('Mensa Apparecchiata'), il codice fondamentale redatto nel XVI secolo.

Ma dopo la rivoluzione russa del 1917, circa tre milioni di Ebrei sovietici furono quasi interamente tagliati fuori da qualsiasi contatto diretto con la vita ebraica delle altre parti del mondo, e quindi col giudaismo, fino al risveglio dell'identità ebraica negli anni sessanta che si manifestò, non senza serie difficoltà, in una corrente migratoria ebraica dall'Unione Sovietica verso Israele.

Sin dalla metà del XIX secolo gli Ebrei dell'Europa occidentale avevano goduto dei frutti dell'emancipazione ebraica. In particolar modo, nella Germania del primo Novecento, il problema che occupava lo spirito dei pensatori ebrei più acuti era quello di come preservare una qualche forma della fede giudaica nel clima della società occidentale, con le sfide ch'essa lanciava in campo intellettuale, culturale e sociale alla religione in generale e a un'antica fede come il giudaismo in particolare. Il problema fu profondamente sentito anche dalle comunità ebraiche di altri paesi occidentali: Francia, Gran Bretagna, Italia, Belgio, Olanda, Svizzera e Scandinavia.

Le comunità ebraiche del continente americano, eredi di tutte le tensioni generate nelle loro terre d'origine (i paesi dell'Europa orientale e la Germania), agli inizi del secolo stavano crescendo rapidamente. Vi erano piccoli gruppi di Ebrei anche in Australia e Nuova Zelanda e un raggruppamento più vasto in Sudafrica. La grande maggioranza di queste comunità ebraiche apparteneva agli Ashkenaziti (da Ashkânaz, antico nome della Germania nel giudaismo medievale). L'altro gruppo erano i Sefarditi (da Sâphàrad, l'antico nome della Spagna). Sebbene gli Ashkenaziti e i Sefarditi differiscano in taluni usi liturgici e riti religiosi, la divisione non ha una base dottrinale, ma è fondata sulla distribuzione geografica degli antenati dei due gruppi, ciascuno dei quali aveva seguito i 'costumi dei padri'.

All'inizio del secolo gli Ebrei Sefarditi erano localizzati essenzialmente in Turchia, nei Balcani, in India e nei territori arabi. Fra queste comunità l'influenza dell'Islàm fu assai più avvertita che quella del cristianesimo. Per esempio la poligamia, vietata sin dal Medioevo fra gli Ashkenaziti, veniva ancora praticata presso taluni gruppi Sefarditi. Nel giudaismo del Novecento, quindi, la riflessione sui problemi connessi con l'adattamento alla società occidentale riguardava quasi esclusivamente gli Ashkenaziti. Sebbene la consistenza dell'immigrazione ebraica vi fosse agli inizi del secolo relativamente modesta, già allora un gran numero di Ebrei vedeva nella Palestina la propria patria potenziale, e tale infine divenne dopo la dichiarazione Balfour del 1917 e in modo più concreto nel 1948, dopo la costituzione dello Stato di Israele.

La costituzione dello Stato di Israele e l'Olocausto, che la precedette, furono i due eventi che determinarono una drastica redistribuzione geografica degli Ebrei e provocarono una rivoluzione senza precedenti nel

pensiero ebraico. L'Olocausto (in ebraico shō'ah, o anche éurbàn, 'distruzione', termine usato nella letteratura ebraica antica per la distruzione del Tempio nell'anno 70), in cui perirono sei milioni di Ebrei (un terzo della popolazione ebraica mondiale), fu il tragico epilogo della 'soluzione finale' nazista del problema ebraico. È una grossolana sottovalutazione definire traumatico l'effetto che l'Olocausto ebbe sugli Ebrei. Questa terribile sciagura sollevò problemi teologici che molti avevano perfino timore di porsi, come per es. quello dei destini della fede in un Creatore benevolo e nel suo intervento provvidenziale nella storia umana. Indubbiamente un motivo di speranza è scaturito dalla creazione dello Stato di Israele e dal conseguente 'raccolto degli esuli', ma pochi Ebrei si sono mostrati disposti ad accettare la spiegazione sbrigativa secondo la quale l'Olocausto era in un certo modo lo spaventoso prezzo preteso da Dio per il consolidamento del nuovo Stato. Una reazione non infrequente degli Ebrei credenti dinanzi all'Olocausto è stata: "Sono preso da reverenza e sgomento dinanzi alla memoria dei kâdōshêm (santi) che entrarono nelle camere a gas con l'Âné ma'âmên io credo! sulle labbra. Come oserei dubitare io, se loro non hanno dubitato? Credo perché essi hanno creduto. E sono preso da reverenza e sgomento dinanzi ai kâdōshêm, dinanzi alla memoria della indicibile sofferenza di esseri umani innocenti che entrarono nelle camere a gas senza fede, perché ciò a cui furono sottoposti era più di quanto l'uomo possa sopportare. Non potevano più credere, e ora io non so come fare a credere, tanto mi è facile comprendere la loro incredulità. In realtà, trovo più facile capire la perdita della fede - nei campi di concentramento - che non la fede conservata e proclamata. La fede proclamata fu sovrumana; la perdita della fede, date le circostanze, umana. E poiché io sono solo un essere umano, l'umano mi è più vicino che il sovrumano. La fede è sacra, ma altrettanto sacre sono, nei campi di concentramento, l'incredulità e la ribellione religiosa. L'incredulità non fu incredulità intellettuale, ma fede calpestata, frantumata, ridotta in polvere; e la fede assassinata un milione di volte è sacra incredulità. Coloro che non c'erano e nondimeno sono pronti ad accettare l'Olocausto come la volontà di Dio che non bisogna discutere dissacrano la sacra incredulità di coloro la cui fede è stata assassinata. E coloro che non c'erano e nondimeno si uniscono con leggerezza e presunzione alla schiera degli increduli, dissacrano la sacra fede dei credenti" (v. Berkovits, 1973, pp. 4-5).

Con pochissime eccezioni la costituzione dello Stato di Israele fu accolta con entusiasmo dagli Ebrei di tutto il mondo, ma il conflitto fra l'interpretazione religiosa e quella laica del significato dello Stato fu così acuto e la necessità di superarlo talmente sentita da determinare il tentativo di inglobare entrambi i punti di vista, come dimostrano i seguenti paragrafi, volutamente ambigui, della Dichiarazione di indipendenza firmata il 14 maggio 1948: "Eretz Israel fu la terra natia del popolo ebraico. Qui si formò la sua identità spirituale, religiosa e politica. Qui per la prima volta esso divenne nazione, creò valori culturali di importanza nazionale e universale e diede al mondo l'imperituro Libro dei Libri.

Dopo esser stato esiliato con la forza dalla sua terra, il popolo le è rimasto fedele nella Diaspora e mai ha cessato di pregare e sperare di ritornarvi e di restaurarvi la sua libertà politica.

Lo Stato di Israele sarà aperto all'immigrazione ebraica e al 'raccolto degli esuli'; promuoverà lo sviluppo del Paese per il bene di tutti i suoi cittadini; sarà fondato sulla libertà, la giustizia e la pace come predetto dai profeti di Israele; assicurerà la completa eguaglianza di diritti sociali e politici a tutti i suoi cittadini senza distinzione di religione, razza o sesso; garantirà libertà di religione, di coscienza, di lingua, di istruzione e di cultura; salvaguarderà i Luoghi Santi di tutte le religioni; e sarà fedele ai principi della Carta delle Nazioni Unite.

Confidando nell'Onnipotente, apponiamo le nostre firme a questa proclamazione nella presente sessione del Consiglio provvisorio dello Stato sul suolo della madrepatria, nella città di Tel Aviv, la vigilia del sabato, il 5 di Iyar 5708".

Negli anni cinquanta la demografia del giudaismo era cambiata radicalmente rispetto all'inizio del secolo. La vita ebraica dell'Europa orientale, così piena di fervore, aveva ormai concluso il suo ciclo. Circa mezzo milione di Ebrei erano emigrati in Israele dai Paesi arabi. Gli Stati Uniti d'America erano divenuti la patria di cinque milioni di Ebrei, circa la metà dei quali risiedeva a New York o nei dintorni, formando la maggior comunità ebraica che si fosse mai vista. Al secondo posto veniva lo Stato di Israele, con una popolazione ebraica che negli anni settanta superava i due milioni e mezzo. È indubbio che l'avvenire del giudaismo dipenderà in misura notevole dagli sviluppi futuri di questi due centri. È sorprendente il parallelismo -

spesso sottolineato - con la vita ebraica dei primi secoli dell'era cristiana. A quell'epoca gli Ebrei di Palestina e di Babilonia si contendevano la qualifica di roccaforte più rappresentativa del giudaismo. Si può notare nel nostro secolo la medesima rivalità fra Israele e gli Stati Uniti. A volte autori ebrei degli Stati Uniti si sono mostrati inclini a parlare di giudaismo americano, e l'attributo non è piaciuto agli Ebrei dello Stato di Israele e delle altre parti del mondo. Per contro, l'affermazione a volte sostenuta, secondo cui Israele sarebbe l'unico vero centro dell'ebraismo mondiale, non è accettata senza proteste da parte degli Ebrei che risiedono altrove.

2. Movimenti

a) Ortodossia

Il giudaismo ortodosso è fondato sulla credenza che il Pentateuco (la Torà, 'insegnamento'), la Legge Scritta, così com'è interpretata dalla Legge Orale (tramandata nella letteratura talmudica e successivamente elaborata dai maestri della legge) è l'autentica parola di Dio; ne deriva che la Torà è immutabile, volendo con ciò intendere non solo che il giudaismo non è mai stato soppiantato da alcun'altra fede, ma anche che le leggi ebraiche, sia religiose che etiche, sono eternamente vincolanti nella loro forma tradizionale. A causa delle implicazioni dispregiative del termine 'ortodossia', che richiama alla mente un atteggiamento reazionario, in certi casi si è preferito nel nostro secolo, per definire questa posizione, la locuzione 'fedele alla Torà'. Il termine ebraico equivalente a 'ortodossi' è *èràrdim* ('timorati di Dio') o, nello Stato di Israele, *dàtê* ('religioso', da *dàt*, 'legge'). È probabilmente vero che nel Novecento la maggioranza degli Ebrei religiosamente affiliati sono ortodossi nel senso che sono membri di una sinagoga ortodossa, ma si tratta spesso di un'ortodossia solo nominale. Molti non sono affatto rigidamente osservanti, ed è difficile determinare quanto profondamente si riconoscano nelle credenze ortodosse. Eccettuati i Sefarditi, che si sforzano di conservare le loro tradizioni, e gli Ebrei di origine ungherese, che annettono grande importanza alla più rigida osservanza e sono nettamente contrari a qualsiasi cambiamento, l'ortodossia nel XX secolo è rappresentata essenzialmente dai seguenti tre gruppi (parlare di 'sette' sarebbe di gran lunga eccessivo, poiché le divisioni non si basano su contrapposizioni dottrinarie e questi gruppi sono tutti saldamente ancorati alla posizione ortodossa): i Hasidim, la Scuola lituana ed i Neo-ortodossi.

Il movimento mistico di risveglio noto col nome di hasidismo, fondato in Podolia (Ucraina) nel XVIII secolo da Israel Baal Shem Tov ('Signore del Buon Nome'), è incentrato sull'idea cabbalistica secondo la quale le opere dell'uomo hanno un significato cosmico in quanto, nel bene e nel male, da loro dipende il flusso della grazia divina. Tutto quello che è terreno è sorretto e alimentato da 'scintille divine', e deve essere redento dalle forze demoniache e riscattato alla santità attraverso un rapporto con il mondo vissuto in uno spirito di consacrazione e nel quale Dio sia sempre presente alla mente. Questo atteggiamento di costante devozione (*dāvākùt*) al divino è però possibile solo a pochi spiriti eletti, donde la dottrina hasidica dello Zaddiq (il 'Giusto') - un santo maestro affine al guru indiano - i cui discepoli possono partecipare alla vita mistica di preghiera e di culto unendosi in comunione con lui. Lo Zaddiq viene anche chiamato il Rebbe, per distinguerlo dal rabbino tradizionale che ha la funzione di interpretare e applicare la legge. Uno dei primi maestri hasidici affermò che egli si recava dal suo Rebbe non per studiare la Torà nel senso consueto ma per osservare come il Rebbe si annodava i lacci delle scarpe. Si crede che lo Zaddiq, mentre compie l'atto coniugale, riesca, per la santità dei suoi pensieri, a far scendere dal Cielo anime particolarmente elevate; per questo motivo, dopo la morte, è suo figlio che di preferenza gli succede come Zaddiq. Durante il XIX secolo vi fu una proliferazione di dinastie hasidiche, ciascuna guidata da uno Zaddiq con le sue particolari inclinazioni e stile di vita. Alcune sono sopravvissute anche nel XX secolo. Dopo l'Olocausto, queste dinastie sono rifiorite negli Stati Uniti e in Israele, pur continuando a portare i nomi delle città russe, polacche e ungheresi di origine. Alla metà del XX secolo i Rebbe con il maggior numero di seguaci erano quelli di Lubavitch, Sotmar, Munkàcs e Spinka negli Stati Uniti, e di Ger, Belz, Zans e Vishnitz nello Stato di Israele. Fra questi, i due più importanti per numero di seguaci e per l'influenza esercitata sono quelli di Lubavitch e Sotmar.

Il Rebbe di Lubavitch ha molte migliaia di discepoli pronti a ubbidire senza discutere a ogni suo ordine. Il movimento di Lubavitch ha tutta una rete di sinagoghe, scuole e centri di educazione degli adulti in molti paesi, tutti diretti dal quartier generale del Rebbe a Brooklyn. Il nome ufficiale - Éabad, parola formata dalle iniziali di Éokmàh, Bènàh e Da'at (Sapienza, Intelligenza e Conoscenza) - allude al fine ultimo del gruppo, che è l'austera contemplazione dell'immanenza divina nella creazione. Il Éabad viene generalmente considerato il movimento intellettuale del hasidismo, sebbene nella seconda metà del XX secolo si sia orientato a dare maggiore importanza al fervore emotivo e alla conquista delle anime. Quello di Lubavitch è il più tollerante dei gruppi hasidici, sostenendo l'amore per tutti gli Ebrei, anche quando non siano affatto osservanti. Ma questa tolleranza si fonda sul principio basilare del Éabad, secondo cui nel profondo dell'anima di ogni ebreo vi è, mai totalmente estinta e in attesa di riaccendersi, una scintilla del divino, per cui ogni ebreo viene considerato un potenziale Hasid di Lubavitch. Il rabbino Menahem Mendel Schneersohn (n. 1902) è diventato nel 1950 il settimo capo di Lubavitch. Il Rebbe, pur avendo studiato matematica e scienze alla Sorbona di Parigi, si è dimostrato assolutamente intransigente nell'opporci all'acquisizione, da parte dei suoi seguaci, di un'istruzione universitaria e nel proclamare la concezione tradizionale, secondo cui il mondo ha poco meno di seimila anni e fu, alla lettera, creato in sei giorni. Il Rebbe di Lubavitch, nel corso di affollate riunioni di fedeli, tiene regolari conferenze durante le quali alterna astrusi temi cabbalistici con sermoni popolari sulla necessità di perpetuare la religione ebraica. Spesso queste conferenze vengono trasmesse ai hasidim di tutto il mondo. Lubavitch ha anche una sua casa editrice (Kehot), che distribuisce ristampe delle pubblicazioni del Éabad, le conferenze del Rebbe e anche testi di istruzione popolare in ebraico, yiddish, inglese e altre lingue.

Il gruppo di Sotmar adotta un atteggiamento molto più esclusivo, esortando i suoi membri a tenersi a distanza dagli Ebrei non osservanti e cercando di preservare intatti i modelli dell'ortodossia hasidica quale veniva praticata prima della guerra a Sotmar in Ungheria. Il Rebbe di Sotmar, il rabbino bel Teitelbaum (n. 1888), tiene cattedra a Williamsburg (New York). Si oppone a qualsiasi innovazione che incida sulle forme tradizionali della vita ebraica, vietando, per esempio, l'uso dell'ebraico negli affari quotidiani, ritenuto una secolarizzazione della lingua sacra. Gli studi laici sono dichiarati tabù come anche la mescolanza dei sessi nelle riunioni sociali. Sotmar attacca lo Stato di Israele, considerandolo un'empia anticipazione della redenzione di Israele dall'esilio, redenzione che sarà operata da Dio per suo diretto intervento e per mezzo di un Messia personale.

L'ortodossia lituana, non hasidica e a volte anche antihásidica, fu rappresentata nei primi decenni del XX secolo dalle famose Yeshivot (scuole) di Mir, Slabodka, Telz, Kamenitz, Grodno e Radin. In esse la principale materia di studio era il Talmud, con speciale attenzione all'analisi sottile dei concetti giuridici. Lo scopo ultimo di queste Yeshivot era lo studio 'fine a se stesso' della Torà: nel corso di molti anni gli allievi imparavano a padroneggiare i testi, dai quali erano a loro volta dominati. Alcuni rabbini elaborarono nuovi sistemi analitici che venivano applicati con zelo nelle Yeshivot. I più illustri fra questi furono: Baruch Ber Leibowitz (1866-1939), Moses Mordecai Epstein (1866-1933), Isser Zalman Meltzer (1870-1953), Simeon Shkop (1860- 1940) e in particolare Hayyim Soloveichik (1853-1918) di Brest-Litovsk (Brisk).

Soloveichik, insieme al figlio e successore, Isaac Zeev (1886-1960) di Brisk e Gerusalemme, fu promotore del sistema di studio noto col nome di 'metodo Brisker', in cui i concetti venivano sottoposti a un'analisi rigorosissima dei loro elementi costitutivi; metodo che conquistò il mondo della Yeshivah. Nelle Yeshivot lituane si distinse in particolare Israel Meir Kagan (1838-1933), noto col nome di Éàfãõ Éayyêm ('Colui che desidera la vita'), un pio studioso molto venerato per la sua condotta etica ineccepibile, per il suo amore per la Torà e per la sua semplice e schietta devozione. Dopo l'Olocausto, talune Yeshivot lituane furono trasferite negli Stati Uniti e in Israele; fra queste le più importanti sono: Telz a Cleveland (Ohio); Hebron, Slabodka e Mir a Gerusalemme; e Ponevezh, la più grande di tutte, a Bene Beraq in Israele. Una figura di spicco nel mondo 'lituano' dopo l'Olocausto fu Abraham Isaiah Karelitz (1878-1953), noto col nome di Éàzõn Êsh ('Visione di un Uomo'); alla sua casa a Bene Beraq affluivano molti postulanti per avere una guida su tutti i problemi riguardanti gli Ebrei e il giudaismo.

Nelle Yeshivot lituane predominò il movimento Musar, fondato dal Rabbi Israel Salanter (1810-1883). Il Musar (riprovazione) è un movimento che esalta l'introspezione; i suoi seguaci si impegnano strenuamente

per raggiungere - sul piano religioso come su quello etico - la perfezione individuale del carattere e della condotta. Contrari al fervore hasidico, da essi considerato ambiguo e forse anche illusorio, i seguaci del Musar preferirono dedicarsi a un severo esame di coscienza, nel quale l'accento è posto sul bisogno di interiorità nella vita religiosa. In alcuni casi si è avuta la tendenza a sottolineare la dignità dell'uomo creato a immagine di Dio, mentre in altri si è preferito insistere sull'inclinazione dell'uomo verso il peccato e incoraggiare un atteggiamento di disprezzo per il mondo. Ogni Yeshivah lituana del XX secolo aveva uno speciale mashgêaé (supervisore), le cui lezioni su temi Musar costituivano una parte fondamentale del programma. Fra i più eminenti pensatori del movimento Musar nel XX secolo sono da annoverare Nathan Zevi Finkel (1849-1927) di Slabodka, Joseph Josel Horowitz (1848-1920) di Navaradok, Jeroham Leibowitz (1884-1936) di Mir, Joseph Laib Bloch (1860-1930) di Telz e E. E. Dessler (1891-1954) di Ponevezh Yeshivah. Le idee religiose e filosofiche di Bloch e Dessler furono attentamente studiate solo dopo la pubblicazione postuma delle loro opere: Shi'urä Da'at (Lezioni di religione) di Bloch e Miktav mã-Älëyyähù (Scritti di Elia) di Dessler. Entrambe queste opere, pur mantenendosi rigorosamente nel solco della tradizione, contengono profonde trattazioni su problemi teologici quali il libero arbitrio e il determinismo, la natura della beatitudine spirituale nell'Aldilà, lo scopo della vita secondo la Torà e il rapporto fra etica e religione.

Sia il hasidismo che l'ortodossia lituana in pratica ignorano le sfide lanciate dalla cultura occidentale al tradizionale modo di vita ebraico. La loro posizione è oltremontana e intransigente non si compie altro sforzo se non quello di conservare la fondamentale prospettiva medievale, come se proprio nulla fosse accaduto che la ponga in discussione. La Neo-Ortodossia, invece, rappresenta un tentativo di operare una sintesi fra la tradizione e la vita e il pensiero del XX secolo. Il movimento deve molto alle idee di Samson Raphael Hirsch (1806-1888) di Francoforte, che adottò l'antica massima rabbinica secondo la quale bisogna combinare la Torà con le 'usanze locali' (in questo caso, con l'attività mondana) per giungere ad affermare che il giudaismo non può che trarre beneficio dalla sua partecipazione alla cultura occidentale. Lungi dal respingere gli studi profani, la Neo-Ortodossia sostiene che l'ebreo ideale, come dice eloquentemente Hirsch, è perfettamente a suo agio nelle discipline scientifiche e umanistiche così come nella dottrina puramente ebraica. La Neo-Ortodossia ebbe molti seguaci durante i primi decenni del XX secolo in Germania e, in misura minore, in Gran Bretagna, Italia e Francia. Successivamente si è affermata con vigore negli Stati Uniti, ove la sua principale istituzione, la Yeshivah University, fondendo insieme l'orientamento lituano con la filosofia neo-ortodossa, prepara i rabbini a officiare in sinagoghe ortodosse di impronta moderna. In queste sinagoghe sono mantenuti modelli occidentali di dignità; il sermone è in lingua locale, con citazioni tratte dalla letteratura profana oltre che dalle fonti ebraiche e con continui riferimenti ai problemi religiosi, sociali e politici che assillano l'umanità del XX secolo. La Neo-Ortodossia ha il suo periodico "Tradition", e rabbini neo-ortodossi collaborano insieme con colleghi non ortodossi al periodico "Judaism". I rabbini neo-ortodossi solitamente sono disposti a collaborare con rabbini non ortodossi per il perseguimento di obiettivi comuni, sebbene, sotto l'influsso della pietas di impronta lituana e del separatismo di tipo ungherese, si possa notare, in alcuni neo-ortodossi, una certa tendenza verso un più rigido esclusivismo e una netta svolta a destra. Lo scambio di predicatori tra le sinagoghe ortodosse e quelle non ortodosse è in pratica inesistente. Il Jews' College di Londra, fondato nel XIX secolo, prepara rabbini ortodossi per le comunità di lingua inglese in Gran Bretagna e nel Commonwealth e appartiene alla tradizione neo-ortodossa.

b) Riforma

Il movimento di Riforma, sorto in Germania all'inizio del XIX secolo, introdusse anzitutto modifiche nell'officiatura sinagogale. Furono aboliti gli inni eccessivamente prolissi, nella predica fu adottata la lingua locale, si introdusse l'organo (con la disapprovazione degli ortodossi che videro nell'innovazione un tentativo di imitare gli usi della Chiesa cristiana) e, mutamento più radicale, furono omessi tutti i riferimenti alla venuta di un Messia personale e al ritorno del popolo ebraico nella sua antica patria. A mano a mano che il movimento elaborava una sua filosofia, si diffondeva l'opinione che molti dei rituali ebraici potevano

essere abbandonati in quanto era mutata la risposta del giudaismo allo *Zeitgeist*: atteggiamento questo che si esprime talvolta nella formula della 'rivelazione progressiva'. Una distinzione fu tracciata fra il 'giudaismo profetico', che esaltava la condotta morale e l'universalismo, e il 'giudaismo sacerdotale' ritualistico che, a differenza del precedente, era temporalmente condizionato, cosicché si sostenne, per esempio, che nel mondo moderno non si potevano più considerare vincolanti le norme dietetiche e l'osservanza del sabato nella loro rigida forma tradizionale.

Alla fine del secolo la Riforma aveva messo saldamente piede in Germania, negli Stati Uniti e in Gran Bretagna. C.I. Montefiore (1858-1938) fondò a Londra nel 1902 un movimento riformato radicale, la Jewish Religious Union, che portò alla creazione nel 1911 della Liberal Jewish Synagogue. Scrittore prolifico, nei *Synoptic Gospels* Montefiore prese partito per l'accettazione di taluni aspetti dell'etica cristiana, che egli considerava parte del giudaismo, e, nelle *Outlines of liberal Judaism*, tentò di precisare la propria posizione religiosa. Insieme con l'erudito ortodosso Herbert Löwe (1882-1940), Montefiore pubblicò *A rabbinic anthology*, un compendio di passi talmudici e midrashici, forniti di note nelle quali i due curatori espongono le loro diverse filosofie del giudaismo.

Gli Stati Uniti, specialmente dopo l'Olocausto, divennero il più importante centro della Riforma. Il principale seminario per la preparazione di rabbini riformati è lo Hebrew Union College di Cincinnati. Fin dal XIX secolo sono stati tenuti congressi annuali di rabbini riformati americani, i cui atti vengono pubblicati nel *Yearbook of the Central of American Rabbis*. Alla World Conference of Progressive Judaism partecipano delegati delle varie sinagoghe riformate e liberali di tutto il mondo ebraico. Il Leo Baeck College di Londra, fondato negli anni cinquanta, prepara anch'esso rabbini riformati e liberali. Tra i pensatori riformati più eminenti degli Stati Uniti citiamo Kaufmann Kohler (1843-1926) e Samuel S. Cohon (1888-1959); entrambi scrissero un'opera dal titolo *Jewish theology* quella di Kohler risente più di quella di Cohon del pensiero protestante degli inizi del XX secolo. L'opera *Where Judaism differed* di Abba Hillel Silver (1893-1963) costituisce un tentativo, dal punto di vista riformato, di precisare le caratteristiche distintive del giudaismo. Fra le opere scritte negli Stati Uniti da teologi ebrei di orientamento riformato menzioniamo anche: *A new Jewish theology in the making* e *How can a Jew speak of faith today?* di Eugene B. Borowitz; *Ever since Sinai* (uno studio sul significato della rivelazione) di Jakob J. Petuchowski; e *Quest for past and future* (una difesa filosofica del teismo tradizionale) di Emil L. Fackenheim.

Mentre la Riforma del XX secolo continuava a sottolineare con vigore gli aspetti universalistici del giudaismo e a sostenere la dottrina della rivelazione progressiva, negli anni trenta cominciò a emergere una tendenza verso una maggior valorizzazione sia degli Ebrei come popolo che dei valori della tradizione.

"Cinquant'anni dopo la riunione di Pittsburgh il mondo del 1885 era irrevocabilmente scomparso.

L'America era ormai il centro della Diaspora. Il sionismo era una forza spirituale e politica, Hitler era al potere, una guerra mondiale era stata combattuta e se ne profilava una seconda. La maggior parte degli Ebrei riformati avevano abbandonato la posizione antisionista. La nuova 'Piattaforma di Columbus' (adottata nel 1937), sebbene evitasse un'aperta presa di posizione a favore del sionismo, rifletteva il nuovo orientamento dei 'liberali' americani. Il popolo ebraico e le sue tradizioni erano divenuti ancora una volta fattori significativi nell'ideologia del movimento. Felix A. Levi presiedette la Conferenza, e fu il primo sionista dichiarato a essere chiamato a tale incarico" (v. Plaut, 1965, p. 96). Sintomatica del nuovo orientamento fu la pubblicazione di *Responsi* in cui maestri della Riforma, segnatamente Solomon B. Freehof (n. 1892), attinsero, per averne guida nella sfera pratica, alle fonti giuridiche tradizionali. Freehof (v., 1971, pp. 12-13) osserva: "Per coloro che si occupano di questo problema non sarà privo d'interesse il fatto che il movimento della Riforma si ritrova oggi, in una certa misura, sulle posizioni di coloro che ne furono i primi fautori, e guarda con interesse profondo al rapporto del giudaismo con la Halakhah. Un nuovo interesse è sorto in noi per questi monumenti del passato ebraico. Ci siamo convinti che, mentre è stato indubbiamente di suprema importanza per noi esaltare la Bibbia e avvicinarci così alla moralità fondamentale del giudaismo, ora dobbiamo riscoprire il nostro rapporto con quelle grandi opere che rappresentano la potenza intellettuale e l'autodisciplina del giudaismo. Non siamo ancora riusciti a chiarire bene a noi stessi il nostro atteggiamento verso il Talmud e i codici, ma ora li studiamo con amore, con ammirazione e con interesse sempre più intenso. Stiamo cercando di trovare il modo per farci guidare da

questa grande letteratura senza però farcene dominare al punto da limitare il dono prezioso della libertà e di una coscienza modernamente intesa".

c) Giudaismo conservatore

Il giudaismo conservatore, sostiene una via di mezzo fra il fondamentalismo dell'Ortodossia e il latitudinarismo della Riforma classica, ponendo al contempo l'accento sull'unità di tutti gli Ebrei. Si è detto, sebbene sia una generalizzazione di gran lunga eccessiva, che delle tre idee fondamentali del giudaismo - Iddio, la Torà e Israele, cioè il popolo ebraico, - la Riforma pone l'accento su Dio, l'Ortodossia sulla Torà e il giudaismo conservatore su Israele. La filosofia dei conservatori è basata sugli orientamenti della Scuola storica, così come emergono in particolare nelle opere di Zacharias Frankel (1801-1875) e di Solomon Schechter (1847-1915). Dal 1902 fino alla sua morte, Schechter fu presidente del principale seminario per la preparazione dei rabbini conservatori, il Jewish Theological Seminary di New York. Sebbene il giudaismo conservatore conti aderenti in tutto il mondo (organizzati non rigidamente nel World Council of Synagogues), il movimento trova la sua principale espressione negli Stati Uniti d'America. I rabbini conservatori hanno una loro organizzazione, la Rabbinical Assembly, che si riunisce annualmente. Organi ufficiali del pensiero dei conservatori sono i "Proceedings of the Rabbinical Assembly" e il periodico "Conservative Judaism". Le opinioni dei conservatori più rappresentativi sono raccolte nell'antologia Tradition and change, curata da Mordecai Waxman. Le sinagoghe conservatrici sono coordinate dalla United Synagogue of America.

Il giudaismo conservatore si differenzia dalla Riforma in quanto accetta l'autorità vincolante della Halakhah, il versante giuridico del giudaismo, pur avendone un concetto dinamico, opposto a quello statico dell'Ortodossia. Riassorbendo i risultati della critica biblica e delle ricerche storiche della tradizione ebraica, il giudaismo conservatore intende la rivelazione non come una serie di comandamenti divini trascritti nel Pentateuco, ma come l'emergere di un sistema di osservanze religiose nelle esperienze storiche del popolo ebraico. Per i conservatori la rivelazione non è stata data 'a' Israele, ma 'attraverso' Israele. Come dice Schechter (v., 1945, pp. XIX-XX): "Un'altra conseguenza di questa concezione della tradizione è che né la Scrittura né il giudaismo primitivo ma il costume generale costituisce la vera norma della prassi. La Sacra Scrittura come anche la storia, ci dice Zunz, insegnano che la Legge mosaica non è mai stata osservata in modo completo e assoluto. È stata sempre concessa libertà ai grandi maestri di ogni generazione di apportare modifiche e innovazioni in armonia con lo spirito delle istituzioni vigenti. Un ritorno alla Legge mosaica sarebbe quindi giuridicamente infondato, pernicioso e in realtà impossibile. È dalla prassi effettivamente vigente che derivano sia la norma che la sanzione. La loro consacrazione è la consacrazione del costume generale o, in altre parole, dell'Israele 'cattolico'. Fu probabilmente pensando a questa comunione che i mistici moderni introdussero una breve preghiera, da recitarsi prima dell'esecuzione di qualsiasi cerimonia religiosa, in cui fra l'altro l'officiante professa la sua disponibilità ad agire 'in nome dell'intero Israele'".

Il principale problema pratico che il giudaismo conservatore dovette affrontare fu quello di preservare la validità della Halakhah in una società in mutamento. Sebbene non sia stata ancora trovata alcuna soluzione completamente soddisfacente, si è tuttavia delineato un abbozzo di normativa conservatrice. Nessuna sinagoga conservatrice permette violazioni del sabato o delle norme dietetiche, ma la maggioranza dei rabbini conservatori permette ai propri fedeli l'uso dell'automobile per andare in sinagoga il sabato. In particolare nel settore del diritto matrimoniale, i rabbini conservatori hanno cercato di eliminare gli intralci che sono talvolta imposti dallo schema ortodosso alle donne sposate.

d) Ricostruzionismo

In una certa misura, il ricostruzionismo attraversa le divisioni del giudaismo ortodosso, riformato e conservatore, sebbene pochissimi rabbini ortodossi ne accettino gli orientamenti. Il movimento, fondato da Mordecai M. Kaplan (n. 1881), docente di omiletica al Jewish Theological Seminary, è circoscritto

soprattutto agli Stati Uniti, pur avendo simpatizzanti anche in altre parti del mondo. Kaplan critica le altre tre correnti, in quanto ritiene che esse non rendano giustizia all'universalità del giudaismo come civiltà (Judaism as a civilization è il titolo del suo magnum opus). Il giudaismo, per Kaplan, non è solo una religione ma un sistema di vita completo, con una sua arte e una sua musica, una sua etica, suoi costumi di gruppo, sue istituzioni, una sua lingua e una sua letteratura. Da Kaplan, e in generale da tutto il movimento, Dio è concepito, a partire dalla sua funzione, come la Potenza che promuove la giustizia nell'universo, che garantisce che la lotta dell'uomo per l'arricchimento della vita e la realizzazione di tutte le sue possibilità non è destinata al fallimento. Gli Ebrei dovrebbero riconoscere che il giudaismo è per loro profondamente 'vero' perché l'esperienza ha dimostrato che il giudaismo ha la capacità di elevare la vita ebraica. La preghiera non è considerata un atto di supplica rivolto a un Dio personale, ma un esercizio in cui l'uomo cerca di rivolgere il proprio spirito verso i valori supremi, traendone impulso a lottare per realizzarli. Il Libro di preghiere dei ricostruzionisti lascia cadere certe idee che il movimento ritiene incompatibili col pensiero del XX secolo, come la fede nella resurrezione dei morti e la pretesa degli Ebrei di essere il popolo 'eletto'. Il movimento ha la sua sede a New York, ha un seminario per la preparazione di rabbini a Filadelfia e un periodico, "The reconstructionist".

Una dichiarazione ufficiale del ricostruzionismo dice fra l'altro: "Il giudaismo, o qualunque nome si voglia dare a ciò che ha riunito le successive generazioni in un unico Popolo, non è soltanto una religione: è una civiltà religiosa dinamica. Nella sua evoluzione il giudaismo è passato attraverso tre stadi distinti e si trova ora alle soglie di un quarto stadio. Esso ebbe un'impronta essenzialmente 'nazionale' durante l'era del Primo Patto, un'impronta 'sacerdotale' durante l'era del Secondo Patto e un'impronta 'rabbinnica' fino alla fine del XVIII secolo. Si sta ora trasformando in una civiltà 'democratica', e l'emergere del nuovo stadio esige la ricostruzione e l'accrescimento del popolo ebraico, il rinvigorimento della religione e il rilancio della cultura giudaica. Per infondere nuova vitalità alla religione giudaica occorre che la fede in Dio venga interpretata alla luce dell'esperienza universalmente umana, oltre che specificamente ebraica. La concezione tradizionale della Torà deve essere ampliata sì da includere: a) la cultura etica, cioè la promozione dell'amore e della giustizia in tutti i rapporti umani; b) la cultura rituale, cioè la promozione dei sancta religiosi con tutto il loro significato simbolico; c) la cultura estetica, cioè la promozione delle arti come mezzo per esprimere i valori effettivi della vita ebraica" (v. Kaplan, 1956, pp. XI-XIII). Il programma del ricostruzionismo, se si dimostrò in grado di attirare adesioni prima della seconda guerra mondiale, ha visto diminuire grandemente la sua capacità di richiamo nel periodo postbellico, pervaso da una ribellione contro le filosofie 'scientifiche' e dalla ricerca di una fede più personale, più mistica e più soprannaturale di quella che il ricostruzionismo era in grado di offrire.

e) Sionismo

Con la costituzione dello Stato di Israele il sionismo, almeno nella sua forma originaria, era stato reso superfluo dal suo stesso successo. Una volta che lo Stato di Israele era divenuto realtà e una volta che l'Olocausto aveva dimostrato quanto precaria poteva essere la situazione degli Ebrei privi di una patria, la grande maggioranza degli Ebrei accettò il principio statale non soltanto come compatibile con il giudaismo ma come mezzo per la sua integrale realizzazione. Fece eccezione il minuscolo ma turbolento gruppo di destra di Gerusalemme noto col nome di Nâöürä Qartà ('Custodi della Città') il quale, come il Rebbe di Sotmar che collaborò attivamente con esso, si oppose al sionismo accusandolo di usurpare il compito - che spetta a Dio - di redimere dall'esilio il popolo di Israele, e l'altrettanto esiguo e non rappresentativo gruppo di sinistra, l'American Council for Judaism (fondato nel 1942 da pochi rabbini e laici riformati), che si oppose al sionismo accusandolo di tradire la vocazione universalistica del giudaismo. Quasi tutti gli Ebrei continuarono a esaltare lo Stato ebraico proclamandone la perfetta compatibilità con la più vasta sollecitudine del giudaismo per l'intero genere umano. Cionondimeno i problemi sollevati dal sionismo non sono stati interamente risolti e formano oggetto di accesi contrasti e discussioni, riguardanti specialmente l'interpretazione - se religiosa o secolarizzante - da dare del giudaismo. Sebbene Israele sia uno Stato laico e democratico, la tradizione religiosa trova tuttora espressione in molte istituzioni dello Stato. Nella maggior

parte delle città israeliane non vi sono trasporti pubblici il sabato e l'allevamento dei suini è osteggiato dalla legge. I rabbini sono magistrati nominati dallo Stato con l'unica facoltà di amministrare le leggi che regolano il matrimonio e il divorzio. Solo i rabbini ortodossi sono abilitati, mentre i rabbini conservatori e riformati non possono celebrare i matrimoni dei loro affiliati.

Fra i partiti politici di Israele ve ne sono due a indirizzo religioso: il Mizrahi e l'Aguddat Israel. Il Mizrahi aveva partecipato al movimento sionista già molto prima della costituzione dello Stato di Israele. Contro la tesi di molti rabbini, secondo la quale la redenzione di Israele deve scaturire da un diretto intervento divino, il Mizrahi sosteneva che, in questo come in altri campi dell'umano operare, la benedizione di Dio dipende dagli sforzi dell'uomo. È stata rievocata a questo proposito la leggenda rabbinica che racconta come all'epoca del Tempio la fiamma per consumare i sacrifici scendesse dal cielo solo dopo che i sacerdoti avevano acceso il fuoco con mezzi unicamente umani. L'Aguddat Israel era all'inizio antisionista, ma attenuò la sua opposizione dopo la fondazione dello Stato. Entrambi i partiti hanno deputati alla Knesset, il parlamento israeliano, ed esercitano una notevole influenza sull'orientamento religioso dello Stato; ed entrambi hanno un'ala socialista il Pō'āl ham - Mizràê e il Pō'ālā Águddat Yiôrà'āl. Ciononostante un certo numero di israeliani religiosi, turbati dall'associazione della religione con la politica, fondarono, sotto la guida di E. E. Urbach (n. 1912), professore di Talmud alla Hebrew University, la Tànù'ah là-yaéádùt shel-Tōràh (Movimento per il giudaismo della Torà), un movimento ortodosso - ma di sentimenti liberali - privo di affiliazione politica, il quale ha, tra gli altri, l'obiettivo di restituire vitalità al diritto religioso ebraico nello Stato moderno. Pochi Ebrei religiosi si dimostrarono disposti ad accettare la proposta di J. L. Maimon (1878-1962) per la costituzione di un Sinedrio composto di eminenti rabbini e destinato a trattare i molti problemi che gli Ebrei devono risolvere in tutto il mondo nella sfera del diritto ebraico. A tale progetto gli ortodossi si opposero perché la costituzione di un Sinedrio prima dell'avvento del Messia o era ritenuta illegittima, o si pensava potesse condurre a inopportune attenuazioni della legge. Anche il problema pratico della scelta dei rabbini che avrebbero dovuto farne parte venne ritenuto insormontabile.

Il sionismo religioso deve molto alle idee di A. I. Kook (1865-1935), il primo rabbino capo della Palestina. Per Kook e per i suoi discepoli, gli Ebrei nella Diaspora si erano troppo allontanati dalla vita pratica, erano divenuti per così dire troppo spirituali, cosicché il sacro aveva poche possibilità di influenzare e trasformare il profano. Sotto l'influsso della teoria dell'evoluzione, e proclamando di mantenersi nel solco del pensiero cabbalistico, Kook accolse con favore i nuovi sviluppi della scienza e della tecnologia del XX secolo, in quanto fornivano la base di una rinnovata intelligenza del mondo morale e spirituale e lo stimolo verso una forma di società e un nuovo tipo di uomo più conformi alle esigenze etiche della Torà. La massima di Kook ("Rinnoviamo l'antico. Santifichiamo il nuovo") aprì la via alla tesi secondo la quale la costituzione dello Stato di Israele era "l'inizio della redenzione": il Messia tanto a lungo atteso doveva bensì ancora venire per inaugurare l'era della completa redenzione per gli Ebrei e per il mondo intero, ma i primi passi erano già compiuti. Iddio aveva mostrato la potenza della Sua mano. Si cercava in tal modo di mantenere agli eventi la loro qualità 'numinosa', riconoscendo al tempo stesso i molti problemi pratici e reali che lo Stato doveva ancora risolvere e respingendo i pericoli spirituali insiti in ogni modello di escatologia realizzata.

3. Il pensiero del giudaismo

Oltre ai pensatori citati trattando dei movimenti ufficiali, altri ve ne sono nel Novecento la cui opera è significativa. Tra coloro che hanno affrontato il tema del giudaismo, i più influenti sono: Hermann Cohen (1842-1918), Leo Baeck (1873-1956), Martin Buber (1878-1965) e Franz Rosenzweig (1886-1929). Tutti e quattro hanno scritto in tedesco e nelle loro opere sul giudaismo hanno inteso anzitutto rispondere alla sfida lanciata alla fede dal pensiero e dalla cultura occidentali quali si presentavano nella Germania prenazista. Da questa circostanza è derivata al pensiero ebraico un'impronta in certo modo tedesca, dalla quale i filosofi ebrei che seguirono, pur scrivendo in ebraico e in inglese, trovarono difficile liberarsi. Delle grandi correnti filosofiche del XX secolo, tre - il neotomismo, l'analisi linguistica e l'esistenzialismo - hanno avuto importanza per la religione, ma delle prime due difficilmente si trovano paralleli nella cultura ebraica. Un

approccio esistenzialista al giudaismo, invece, è accolto con favore tra i più giovani teologi ebrei degli Stati Uniti sotto l'influsso delle opere di Buber e di Rosenzweig.

Sia per Cohen che per Buber l'essenza del giudaismo risiede nel suo monoteismo etico. Secondo Cohen "Israele passa nella storia al modo di Giobbe". La missione storica di Israele ebbe inizio solo con la perdita di ogni potere e ricchezza terreni. Israele ha una lunga storia di sofferenze, dovuta non già al ripudio divino, come hanno sostenuto taluni cristiani, ma, al contrario, al fatto che Dio ama coloro che soffrono. Idee come queste, che potevano infondere negli Ebrei speranza e coraggio all'inizio del secolo, divennero quasi del tutto superate, come componenti di una filosofia del giudaismo, quando gli Ebrei cominciarono a ricostruirsi una possibilità di vita dopo aver assistito alla distruzione di un terzo del loro popolo. Più significativo è in Cohen il concetto della tashùvâh, 'ritorno' cioè 'pentimento', quale risposta ebraica alla dottrina del peccato originale. L'uomo non è destinato a peccare da una maledizione avuta in retaggio. Egli è l'artefice del proprio destino e, quando pecca, lo fa per libera scelta. Esercitando la medesima facoltà di scelta può redimersi ritornando a Dio. "Pentimento è 'autosantificazione'. Tutto ciò che il rimorso comporta, il rivolgersi alle profondità dell'io, l'esame minuzioso del proprio modo di vivere e infine la svolta, il 'ritorno' e l'impostazione di un nuovo modo di vivere, tutto questo si assomma nell'autosantificazione. Essa fornisce al pentimento l'energia e la guida necessarie perché possa operare per giungere alla creazione del vero Io. La santificazione è il traguardo; l'autosantificazione è l'unico mezzo" (v. Cohen, 1919, p. 205).

Nel pensiero di Baeck, Dio è una realtà, non semplicemente la grande idea che dà al giudaismo la sua guida. Per razionalistico che fosse il suo pensiero, Baeck sapeva cogliere la dimensione mistica della vita umana, in cui l'uomo si trova di fronte all'Uno, il quale è più - e non meno - che personale. Baeck espose le sue idee per la prima volta in *Das Wesen des Judentums*, pubblicato nel 1905. In seguito, quando alcuni pensatori, sotto la spinta di Baeck, cercarono di riscoprire l'essenza del giudaismo, la nozione nel suo insieme fu assoggettata a un'aspra critica; si argomentò che il giudaismo era a tal punto un prodotto di esperienze storiche, a tal punto un amalgama di concetti diversi, perfino contraddittori, che non poteva essere ridotto a un'essenza. In realtà l'influsso di Baeck fu dovuto più alla sua vita eroica di misericordioso 'santo di Theresienstadt' che alla sua filosofia. Il suo biografo scrive: "Leo Baeck non ci ha lasciato una teologia sistematica. Ci ha però lasciato una regola di vita. La vita è il veicolo dell'imperativo supremo del comandamento etico, e la dottrina il veicolo della conoscenza del mistero divino. Baeck fu il poeta metafisico del suo popolo; egli proclamò con forza la realtà effettiva dell'uomo biblico - che non poteva essere ridotto a un simbolo - e mosse dalla rivelazione al popolo di Israele, per giungere ai compiti comuni che legano Ebrei e non Ebrei. Il giudaismo per Baeck era una missione, una rivelazione e una testimonianza che tutti dovevano condividere. Era anche una fiamma perenne che arde nel Popolo e che conduce di rinascita in rinascita" (v. Friedlander, 1968, p. 276).

Buber affermava di parlare in nome della tradizione ebraica giacché, diceva, egli vedeva passare il mondo intero mentre stava sulla soglia della casa paterna. Certamente, l'idea del dialogo, dell'Io-Tu, dell'uomo che incontra Dio, il Tu eterno, attraverso i singoli Tu, è fondata dallo stesso Buber sulla dottrina ebraica.

L'interpretazione buberiana della regola aurea contenuta nel Levitico (XIX, 18) è "amerai il tuo prossimo (poiché è un essere umano e non una cosa ed è perciò) come te stesso". Nelle sue opere Buber ha fatto conoscere il hasidismo al mondo occidentale, sebbene sia stato giustamente rilevato che quel che Buber propugna è un neo-hasidismo suo particolare in cui egli adatta le fonti hasidiche secondo le sue necessità. I Hasidim, che insistevano sull'annullamento mistico dell'Io, avrebbero ripudiato l'Io-Tu di Buber, prospettato come il paradigma del rapporto dell'uomo con Dio. L'accento posto da Buber sul rapporto Io-Tu - con il suggerimento implicito, e a volte esplicito, che quando l'uomo risponde a un comandamento divino con uno spirito non completamente libero la sua esperienza manca di autenticità - ha fatto situare il pensiero di Buber al di fuori della corrente principale del giudaismo, in cui l'obbedienza alla volontà di Dio è tutto. Buber dimostra il suo atteggiamento anticonvenzionale, dal punto di vista ebraico, anche nel preferire l'esperienza di vita al sapere dei libri. "Eccovi una prova infallibile" - scrive Buber - "immaginate di essere soli, completamente soli sulla terra, e di vedervi offrire l'alternativa tra la compagnia di un libro o la compagnia di un vostro simile. Spesso ho udito uomini vantare la loro solitudine, ma questo avviene solo perché vi sono ancora degli uomini in qualche luogo sulla terra, anche se lontani. Nulla sapevo di libri

quando uscii dal grembo di mia madre, e senza libri morirò, con la mano di un mio simile nella mia. È vero che qualche volta chiudo la porta e mi abbandono alla lettura di un libro, ma solo perché posso riaprirla e vedere un essere umano che mi guarda" (citato in Schilpp e Friedman, 1967, pp. 38-39).

Nel Novecento Rosenzweig è l'esempio più illustre dell'ebreo assimilato che ritrova la via verso la fede avita: dalla periferia al centro, secondo le sue stesse parole. Intendendo convertirsi al cristianesimo, Rosenzweig decise di conoscere prima più a fondo la religione che pensava di abbandonare. La riflessione lo convinse della verità e validità eterna del giudaismo, alla cui esposizione dedicò tutto il resto della sua breve vita. Rosenzweig scrisse *Der Stern der Erlösung* sulle cartoline postali che inviava ai familiari mentre prestava servizio nell'esercito tedesco durante la prima guerra mondiale. Nella sua ricerca dell'essenza del giudaismo Rosenzweig non era disposto a sacrificare le sue facoltà critiche. Riconosceva che J. Wellhausen è nel vero quando sostiene che il Pentateuco è un'opera composita messa assieme da una serie di compilatori; affermava però che questo non inficia in alcun modo la fede ebraica nella Torà. Il simbolo 'R', che i critici usano per indicare il 'Redattore' dei testi del Pentateuco, nello schema di Rosenzweig sta per Rabbänù ('il nostro maestro'). La rivelazione di Dio non va tanto ricercata nei documenti originali, quanto piuttosto nel modo in cui questi documenti furono utilizzati dai maestri di Israele per scoprire la parola di Dio. Rosenzweig affronta anche il rapporto tra giudaismo e cristianesimo, sostenendo che entrambe le religioni hanno il loro posto nel disegno divino per il genere umano. Se la funzione del cristianesimo è quella di condurre l'uomo a Dio, l'ebreo è stato condotto a Dio dalla sua stessa storia. Rosenzweig concorda sul fatto che nessun uomo può accedere al Padre se non attraverso Gesù, ma l'ebreo non ha bisogno di 'accedere' al Padre, dato che è già presso di Lui. Il pensiero di Rosenzweig è stato utile per la continuazione del dialogo tra rappresentanti del giudaismo e del cristianesimo.

Asher Ginzberg (1856-1927), che scrisse sotto lo pseudonimo di A'éad hà-'Àm ('Uno del Popolo'), fu l'esponente del sionismo spirituale, contrapposto al sionismo politico di Herzl. La Terra d'Israele deve divenire un centro spirituale per gli Ebrei di tutto il mondo. Con il termine 'spirituale' Ginzberg, libero pensatore in religione, intende le conquiste intellettuali, morali e culturali del popolo ebraico. Mettendo a raffronto giudaismo e cristianesimo, Ginzberg sostiene, su basi piuttosto discutibili, che l'etica cristiana è fondata sull'amore e l'etica ebraica sulla giustizia. Secondo questo pensatore il giudaismo esige giustizia assoluta per tutti, anche per l'Io, cosicché l'altruismo diviene una forma invertita di egotismo. Il giudaismo offre un valido sistema di vita, ricco di contenuto etico, anche ai non credenti che non apprezzino la sua dimensione religiosa. In realtà, rispetto al credente, il non credente è ancora più orgoglioso delle conquiste del suo popolo, in quanto, per il non credente, gli Ebrei non furono unicamente destinatari passivi di una rivelazione di Dio, ma attivi creatori della Bibbia ebraica. Il ricostruzionismo di Mordecai Kaplan può essere considerato uno sviluppo delle idee di Ginzberg. Ma, mentre le idee di Ginzberg si conquistavano un vasto seguito, molti pensatori ebrei si sentirono attirati a ricercare un approccio al giudaismo che offrisse qualcosa di più all'anima religiosa affamata di divino. Il biografo di Ginzberg, nel valutare sotto questo aspetto il suo pensiero, osserva giustamente: "Egli riconobbe il giudaismo storico come una religione nazionale, ma non avrebbe accettato la definizione del nazionalismo ebraico come un nazionalismo religioso. Inoltre, la sua indole e la sua prospettiva non religiose lo portarono a trattare in modo alquanto unilaterale le manifestazioni storiche dello spirito ebraico. Contrario al misticismo e diffidente del sentimento, egli era insensibile al richiamo della letteratura devozionale e della poesia, nelle quali trova espressione l'anelito dell'anima individuale verso una comunione con l'infinito; e il suo nazionalismo era così totale che egli sembrava aspettarsi che ogni ebreo vedesse appagate nell'amore per Sion e nel servizio reso al popolo tutte le esigenze spirituali della propria individualità. Si ispirava a quei libri della Bibbia che esaltano l'ideale della giustizia sociale e assegnano alla nazione ebraica una posizione chiave nel dramma universale del progresso morale; ma sarebbe difficile immaginarlo, per esempio, alla ricerca di sostegno o conforto spirituale nel ventitreesimo salmo che pure è anch'esso, sarebbe difficile negarlo, un prodotto autentico dello spirito ebraico" (v. Simon, 1955, p. 290).

Nella concezione di A. J. Heschel (1907-1972), il senso della meraviglia è una componente essenziale della consapevolezza religiosa dell'uomo. A meno che la sua anima non sia stata resa ottusa dall'abitudine, l'uomo è istintivamente sensibile ai prodigi dell'universo e vede dietro di essi il Creatore. La preghiera non è un

esercizio di una qualche specie superiore di autosuggestione, ma un incontro con Dio. Heschel cita l'ammonimento rabbinico al fedele: "Sappi al cospetto di Chi ti trovi". L'Oggetto del culto è un 'Essere', non una 'Cosa'. Per dirla con le parole del titolo di una delle sue prime opere, l' 'uomo non è solo' (Man is not alone), e l'anima sensibile può - come ci dice il titolo di un altro suo libro (God in search of man) - accorgersi che 'Dio è alla ricerca dell'uomo'. Poeta religioso più che pensatore sistematico, durante gli anni in cui insegnò al Jewish Theological Seminary Heschel contribuì alla formazione di una generazione di rabbini assai più aperti di molti dei loro predecessori alla dimensione religiosa del giudaismo. Heschel fu anche uno dei più ferventi sostenitori, fra gli Ebrei, del dialogo con le Chiese cristiane e partecipò attivamente a battaglie condotte in nome di principi morali, come quelle per la giustizia sociale e i diritti dei negri.

Un pensatore ortodosso, in contrasto con Heschel riguardo al dialogo con le Chiese, è J. B. Soloveitchik (n. 1903), docente alla Yeshiva University e maestro riconosciuto della generazione più giovane di rabbini ortodossi in America. Soloveitchik, seguendo una tradizione familiare, ha pubblicato assai poco, ma ha fatto sentire il suo influsso attraverso un'eloquenza magistrale e l'insegnamento alla Yeshiva University. Egli rappresenta la classica posizione rabbinica, per la quale l' 'uomo della legge' esprime la sua obbedienza alla volontà di Dio osservando i precetti della Torà senza partecipazione emotiva, ma semplicemente perché è giusto farlo. Non sorprende che Soloveitchik, diversamente da molti pensatori ebrei, sostenga che l'ideale kierkegaardiano del 'cavaliere della fede' e la 'sospensione teleologica' dell' 'etico' sono perfettamente compatibili con il giudaismo. Nello stesso solco si muove I. Leibowitz (n. 1903), professore di biochimica alla Hebrew University. Secondo Leibowitz il fine del giudaismo non è il raggiungimento di una qualche specie di soddisfazione personale, ma il culto di Dio da parte dell'uomo che esegue la Sua volontà. Leibowitz sostiene che il simbolo del cristianesimo è la Croce, mentre il simbolo del giudaismo è il Sacrificio di Isacco, perché nel primo caso Dio dona suo figlio per amore dell'uomo, nel secondo l'uomo dona suo figlio per amore di Dio.

Gershom Scholem (n. 1897) non è un teologo ma uno studioso. Si deve alle sue ricerche e alla scuola da lui fondata alla Hebrew University la creazione di una nuova disciplina. Nel suo libro *Major trends in Jewish mysticism* e nelle altre sue opere Scholem ha descritto dettagliatamente e con straordinaria penetrazione gli sviluppi della coscienza mistica ebraica nelle varie epoche; da lui hanno preso l'avvio ulteriori indagini su questo aspetto finora negletto del pensiero ebraico come anche una migliore comprensione della dimensione mistica del giudaismo da parte degli Ebrei del XX secolo.

Cionondimeno due pensatori ebrei avversi al misticismo, I. Maybaum (1897-1976) e L. Roth (1891-1963), pur riconoscendo il grande contributo di Scholem alla scienza, hanno ritenuto non del tutto lodevole la sua influenza sulla vita ebraica. Maybaum vede con sospetto qualsiasi estremismo, sia di destra che di sinistra, e apprezza la posizione apertamente 'centrista' del giudaismo tradizionale, quale egli lo vede. In *The face of God after Auschwitz* Maybaum tratta il problema della fede in Dio dopo l'Olocausto. Nel suo *Judaism*, Roth offre un'interpretazione razionalistica della fede ebraica fondata sulle dottrine di Maimonide (1135-1204) viste alla luce del pensiero moderno. Roth critica il nuovo interesse per la Cabala, vedendovi quella sorta di mitologia del divino contro cui lottarono i profeti ebrei. Roth sostiene anche la supremazia dell'ideale di giustizia nel giudaismo e un approccio più universalistico. Il pensatore americano W. Herberg (n. 1909) nel suo *Judaism and modern man* cerca di elaborare una sintesi fra la tradizione ebraica e i valori del mondo occidentale, insistendo sulla tradizione ma appoggiandosi molto a Buber. I. Epstein (1894-1962), rettore del *Jews' College*, in *The faith of Judaism* difende la posizione ortodossa contro i suoi avversari. Un altro teologo ortodosso è N. Lamm, che in *Faith and doubt* discute i problemi che preoccupano gli Ebrei del XX secolo, come per esempio l'atteggiamento ebraico nei riguardi dell'ecologia.

4. La scienza del giudaismo

Nel giudaismo lo studio della Torà è un supremo dovere religioso. Tradizionalmente, lo studio era inteso come un puro atto di devozione, dal quale era bandito qualsiasi tipo di critica letteraria e testuale. Tuttavia, durante il XIX secolo, sorse in Germania il movimento della *Jüdische Wissenschaft* con l'intento di

applicare i metodi della critica storica alle fonti ebraiche (il Talmud, il Midrash, la letteratura ebraica medievale e in una certa misura la Bibbia), sebbene nell'applicazione di questo metodo al Pentateuco, la fonte principale del giudaismo, si procedesse spesso con notevole circospezione. Nei primi decenni del XX secolo i principali istituti in cui si è coltivato il nuovo indirizzo sono: la Hochschule für die Wissenschaft des Judentums e il più ortodosso Rabbinerseminar für das orthodoxe Judentum, entrambi a Berlino; il Jews' College a Londra; l'École Rabbinique a Parigi; il Hebrew Union College a Cincinnati; il Jewish Theological Seminary a New York. Successivamente vennero creati istituti per lo studio del giudaismo in un certo numero di università degli Stati Uniti, della Gran Bretagna, della Germania e di altri paesi europei; e inoltre presso la Hebrew University a Gerusalemme, l'Università di Tel Aviv e la Bar-Ilan University nei pressi di Tel Aviv. In questi istituti viene favorita nel complesso un'impostazione obiettiva e non apologetica, così che il giudaismo viene studiato come qualsiasi altra disciplina umanistica. I principali periodici scientifici che si occupano del giudaismo sono: la "Revue des études juives", che nel 1961 si fuse con la "Historia judaica"; la "Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums", che cessò le pubblicazioni nel 1939; il "Hebrew Union College Annual"; la "Jewish quarterly review"; il "Journal of Jewish studies"; infine, pubblicati in Israele, "Zion", "Tarbitz" e "Kiryat Sefer". In tutte queste riviste e in moltissimi libri dedicati a tutti gli aspetti del passato ebraico, il giudaismo viene studiato senza preconcetti e senz'alcun dogmatismo. Naturalmente, le conclusioni raggiunte sono non di rado in contrasto con l'immagine tradizionale degli avvenimenti del passato, sollevando problemi con i quali parecchi teologi si sono cimentati.

La locuzione 'raccolto degli esuli' è stata usata per designare l'aspetto più tipico che gli studi ebraici hanno assunto nel XX secolo, cioè il recupero e l'ordinamento del pensiero ebraico del passato nella forma di ristampe di libri rari e di opere generali (storie, dizionari ed enciclopedie) in parecchi volumi. Tra quelle più importanti si citano: *Legends of the Jews* di Louis Ginzberg; *Social and religious history of the Jews* di Salo W. Baron; *History of Jewish literature* di Meyer Waxman; *Tōseftàh kê-pâshùöäh* di Saul Lieberman; *Tōrah Shâlâmàh*, una raccolta di tutti i commenti tradizionali del Pentateuco a cura di M. M. Kasher; il gigantesco repertorio di concordanze della letteratura rabbinica di H. J. Kasowski; compendi di vario genere curati da J. D. Fisenstein, tutti col titolo *Ööàr*; e il repertorio di pareri giuridici sul diritto matrimoniale *Ööàr hap-pōsâkêm*. Tra le opere tradotte in inglese sono da ricordare: *The Holy Scriptures*, pubblicate dalla Jewish Publication Society of America nel 1917 e la versione riveduta della *Tōrah*, uscita presso la stessa casa editrice nel 1962; le traduzioni, apparse a Londra per i tipi di Soncino, di tutto il Talmud babilonese (1948-1962) a cura di I. Epstein, della Bibbia (1950) con commentario, del Midrash Rabbah (1939) e dello Zohar (1949); la serie 'Yale Judaica' di traduzioni del Midrash, di Sa'adyah e del Codice di Maimonide. L. Goldschmidt ha tradotto da solo tutto il Talmud babilonese in tedesco (1896-1935). Fra le enciclopedie in ebraico citiamo: la *hà-Enōiklopedyàh hà-'ivrêt* (1949 ss.) e la *Enōiklopedyàh miqrà'êt* (1950-1968) sulla Bibbia, la *Enōiklopedyàh talmùdêt* sul Talmud e i Codici (1947 ss.), tutte pubblicate in Israele; e a New York l'*Ööàr Yiôrà'âl* di J. D. Fisenstein. Vi sono tre enciclopedie in inglese: *The Jewish Encyclopedia* (1901-1906) in 12 volumi, un'opera insuperabile a cui hanno collaborato i più eminenti ebraisti contemporanei, e la *Universal Jewish Encyclopedia* (1939-1943) in 10 volumi, entrambe pubblicate a New York. Un gruppo di studiosi provenienti da tutto il mondo si è riunito a Gerusalemme nel 1971 per redigere i sedici volumi dell'*Encyclopedia Judaica*. Con tanti libri perduti nella distruzione delle comunità ebraiche dell'Europa orientale, la ristampa di opere classiche è divenuta un'attività di primo piano. Fra le ristampe di maggior divulgazione sono da citare: la Mishnah, il Talmud, i codici di Maimonide, Yacob ben Asher e Yoseph Caro, le raccolte di Responsi, le opere dei Cabbalisti, dei Hasidim e dei filosofi medievali; si pubblicano anche nuove edizioni critiche di libri rari di studi ebraici moderni. Quasi tutte le opere importanti sono state ristampate, spesso con commenti e glossari a cura di studiosi contemporanei.

5. Il diritto del giudaismo

Il giudaismo, come religione che esalta la retta condotta, ha sempre tenuto in grande considerazione la Halakhah, l'insieme delle norme giuridiche, sebbene A. J. Heschel abbia tacciato di pan-halakhismo l'esclusiva concentrazione su questo aspetto del giudaismo. Nel giudaismo vi è poesia e prosa, voli

dell'immaginazione religiosa e austera accettazione della legge. Comunque, a partire dal IX secolo, è invalso l'uso di sottoporre a rabbini di riconosciuta esperienza quesiti sul comportamento che gli Ebrei debbono tenere in circostanze nuove non contemplate dalla legge tramandata nel Talmud. Le loro risposte, raccolte nei Responsi, costituiscono un importante repertorio di pareri, utile per determinare i modelli della vita ebraica. Quando, nel XX secolo, una massa di nuovi problemi si presentarono ai devoti, un gran numero di rabbini si dedicò alla redazione di Responsi. Particolarmente attivi in questo campo sono gli ortodossi, ma non sono infrequenti Responsi di conservatori e riformati i quali, pur operando naturalmente in uno spirito diverso da quello degli ortodossi, prendono sempre come guida, sebbene non le considerino assolutamente vincolanti, le fonti tradizionali del diritto. Fra i più importanti compilatori di Responsi del XX secolo sono da citare: Hayym Ozer Grodzinsky (1863-1940) di Vilna; Hayyim Eleazar Spira (1872-1937) di Munkács; Judah Grünwald (1845-1920) di Sotmar; D. Hoffman (1843-1921) di Berlino; Moses Grünwald (1853-1910) di Huszt; Menahem Manish Babad (1865-1938) di Ternopol'; Abraham Menahem Steinberg (1847-1928) di Brody; Hayyim Mordecai Roller (m. 1946) di Tîrgu-Neamț; Joseph Rozin (1858-1936) di Dvinsk; Judah Laib Zirelson (1859-1941) di Kišinëv; Moses Feinstein (n. 1895) di New York, Mordecai Jacob Breisch (n. 1896) di Zurigo; J. J. Weinberg (1885-1966) di Berlino e Svizzera; Isaac Jacob Weiss (n. 1902) di Manchester e Gerusalemme; Eliezer Waldenberg (n. 1917) di Gerusalemme; Ben Zion Uziel (1880-1953), rabbino capo dei Sefarditi di Israele; Isaac Herzog (1888-1959), rabbino capo degli Ashkenaziti di Israele e il suo successore I. J. Unterman (1886-1976); Isaac Nissim (n. 1896), rabbino capo dei Sefarditi di Israele e il suo successore Ovadiah Yosef (n. 1920).

I problemi trattati nei Responsi del XX secolo riflettono tutti i progressi della scienza, tecnologia, istruzione, economia e medicina. Vi sono Responsi che contemplano perfino il problema di quando un astronauta ebreo deve recitare le preghiere del mattino e della sera. Ma la maggior parte di questi Responsi trattano di problemi pratici gravi che si incontrano nella vita quotidiana, fra i quali l'etica della fecondazione artificiale, l'aborto e l'uso dei contraccettivi; l'eutanasia, le autopsie, i trapianti di cuore e se il medico debba dire o non dire al paziente che è affetto da un male incurabile; l'uso dell'elettricità il sabato e i giorni festivi; l'uso del microfono durante le funzioni in sinagoga; l'uso appropriato della televisione e del cinema; scioperi e serrate; se siano permessi cibi vietati che hanno subito una modifica chimica; le preghiere da recitarsi viaggiando in aereo; la vivisezione; il suffragio femminile, il diritto di una donna di risposarsi se il marito non è ritornato dai campi di sterminio; se un ebreo possa dedicarsi alla parapsicologia; se sia permesso fare un censimento degli Ebrei; se il sistema bancario moderno debba considerarsi in contrasto con il divieto di pretendere interessi; se sia permesso adibire a sinagoga un edificio un tempo usato come chiesa; se il giudaismo imponga l'inumazione del cadavere e vieti la sua cremazione.

Nel XX secolo un problema fondamentale per il diritto ebraico è stato quello di preservarne l'autorità pur riconoscendo la necessità della sua evoluzione. Nuove condizioni esigono nuove soluzioni agli antichi problemi; tuttavia il peso della tradizione è tale che molti ortodossi considerano i luminari del diritto del passato come maestri pressoché infallibili, dalle cui norme è vietato scostarsi. Parafrasando un detto talmudico è stato spesso asserto: "Se consideriamo angeli gli antichi dottori, noi possiamo considerarci uomini. Se li consideriamo uomini, noi siamo asini". Perfino un'innovazione tanto innocente come l'introduzione nella liturgia di nuove preghiere per commemorare l'Olocausto e per celebrare l'anniversario della costituzione dello Stato di Israele è stata contrastata con l'affermazione che gli appartenenti a questa 'derelitta generazione' non hanno la facoltà di modificare il culto stabilito. Cionondimeno una nuova legislazione è stata effettivamente introdotta in Israele: è stata per esempio vietata la poligamia anche per i Sefarditi e per sposarsi è ora richiesta un'età superiore a quella prima stabilita. Molto lavoro preparatorio viene svolto alla Hebrew University, dove viene studiata la tradizione giuridica e vengono proposti rimedi agli abusi che si inquadrano nel vasto contesto della legge tradizionale, specialmente sotto la guida del professor Z. Falk (n. 1923) e del professor M. Elon (n. 1923), direttore dell'Institute for Research in Jewish Law.

6. Osservazioni conclusive

In tutta la sua storia il giudaismo non ha forse mai dovuto affrontare una crisi così distruttiva come quella che lo ha colpito nel XX secolo. Il generale declino del sentimento religioso determinato dalla critica biblica, le polemiche tra scienza e religione, le critiche marxiste e freudiane della fede avevano suscitato, insieme ai problemi scaturiti dall'emancipazione, un diffuso scetticismo religioso già prima che l'Olocausto assestasse alla fede giudaica un colpo così grave da far dubitare che il giudaismo potesse mai riprendersi. Ma venne allora in soccorso la capacità di recupero acquisita nel fronteggiare catastrofi simili, seppur meno gravi, subite in passato. I sopravvissuti dei campi trovarono nuovi focolari, i templi del sapere furono ricostituiti in un ambiente più ospitale, la ricostruzione procedette rapidamente e lo Stato di Israele, pur gravato da problemi propri, si è dimostrato una fonte di incoraggiamento a tener fede all'antico patto. Non c'era né il desiderio né la possibilità di ritornare al passato: mai più le cose sarebbero tornate come prima. A partire dalla fine degli anni trenta il mondo ebraico ha visto assoggettare la tradizione alla critica: una critica che però ha spronato a una più profonda riflessione sul significato e sull'importanza del giudaismo nell'Occidente e alla ferma risoluzione che mai Hitler doveva ottenere la vittoria. Nel complesso il giudaismo è riuscito a dimostrare la sua vitalità e la capacità di reagire a sfide senza precedenti. Sembra certo che la posterità ebraica guarderà al XX secolo come a un periodo paragonabile a quello dell'altra sciagura, mai cancellata dalla coscienza del popolo ebraico: la distruzione del Tempio. Come allora, le memorie del passato hanno ispirato il presente e dato speranza per il futuro.

Giudaismo
Enciclopedia delle scienze sociali (1994)
di Rolf Rendtorff

Giudaismo

sommario: 1. Introduzione. a) Definizioni del concetto. b) Epoche della storia ebraica. 2. Fondamenti. a) Gli inizi. b) La formazione degli Stati. c) Il consolidamento nell'epoca persiana. d) Il periodo di transizione ellenistico. 3. Fine e nuovo inizio. a) Il rivolgimento nell'epoca romana. b) Il giudaismo rabbinico. c) Centralità del Talmūd. 4. Dal Medioevo all'illuminismo. a) Il giudaismo spagnolo. b) Il giudaismo ashkenazita e la qabbalāh. c) Il ḥasidismo. 5. L'epoca moderna. a) Gli inizi dell'haskālāh. b) Conseguenze per il giudaismo. c) Antisemitismo e Olocausto. d) Il sionismo e lo Stato di Israele. □ Bibliografia.

1. Introduzione

a) Definizioni del concetto

Nella sua accezione più ampia il termine 'giudaismo' indica la storia complessiva del popolo ebraico, dai suoi inizi nell'epoca biblica sino al presente; esso può quindi riferirsi tanto al popolo ebraico nelle sue diverse forme storiche, quanto alla religione e alla cultura degli Ebrei. Allo stesso modo il termine 'Giudei' può essere usato per indicare sia l'appartenenza al popolo sia l'appartenenza alla comunità religiosa ebraica. Va osservato peraltro che in italiano è prevalso invece come sinonimo di 'Israeliti' e di 'Giudei' il sostantivo 'Ebrei', che nella sua forma aggettivale ('ebraico') viene usato nella maggior parte delle altre lingue moderne esclusivamente in riferimento alla lingua ebraica.

Spesso il termine 'giudaismo' viene impiegato in un'accezione più ristretta, per designare l'epoca successiva alla distruzione definitiva del Tempio di Gerusalemme nel 70 d.C., allorché si costituì il 'giudaismo rabbinico' il quale da allora ha assunto il valore di giudaismo 'normativo'. Tale giudaismo tuttavia definisce la propria identità nella continua esegesi della Bibbia ebraica (l'Antico Testamento) e della storia del popolo ebraico (o 'popolo di Israele') narrata nei testi biblici, sicché occorre considerarlo in questo contesto più ampio.

Il termine 'giudaismo' non ricorre nella Bibbia ebraica; esso compare per la prima volta nel greco tardo antico (Ἰουδαϊσμός, II Maccabei, II, 21 e passim). Nei testi biblici il popolo nel suo insieme viene indicato col nome di 'Israele', mentre 'Giuda' è il nome di una tribù e dell'omonimo regno meridionale. Dopo

l'esilio babilonese la denominazione 'popolo di Giuda' viene estesa a tutto il popolo ebraico, e compare inoltre l'aggettivo 'giudaico', soprattutto in Esdra - Neemia e in Ester; tuttavia 'Israele' continua a essere usato, soprattutto nel linguaggio religioso. Nell'epoca persiana la provincia è chiamata in aramaico Jehud, mentre nell'epoca ellenistica assume il nome greco di Ἰουδαία. A rigore si dovrebbe parlare quindi di 'Israele' e di 'Israeliti' per l'epoca biblica più antica, di 'Giudei' (e di 'giudaismo') per il periodo successivo all'esilio babilonese.

b) Epoche della storia ebraica

Il giudaismo ha conosciuto profonde trasformazioni nel corso della sua storia più che trimillenaria. In essa emergono alcune cesure fondamentali che possono servire a caratterizzare le singole epoche; il primo periodo dell'età biblica, iniziato nel II millennio a.C., termina con la caduta degli Stati indipendenti di Israele e Giuda e con la distruzione del primo Tempio ad opera dei Babilonesi nel 587-586. Dopo il ritorno di una parte degli esuli da Babilonia ha inizio l'epoca del secondo Tempio - un'età di restaurazione che vede il succedersi delle dominazioni persiana, ellenistica e romana, l'inizio di una vasta diaspora ebraica e la nascita della sinagoga accanto al Tempio. Dopo la distruzione del Tempio ad opera dei Romani, nel 70 d.C., si sviluppa nell'ambito della sinagoga il giudaismo rabbinico, che ha i suoi centri in Palestina e Babilonia e che con la compilazione del Talmūd dà al giudaismo un nuovo punto di riferimento universale. A seguito della conquista arabo-islamica nel VII secolo il centro di gravità della storia ebraica si sposta in Spagna, dove nasce una filosofia ebraica. In seguito in diverse aree dell'Europa sorgono movimenti mistici che, dopo la cacciata degli Ebrei dalla Spagna nel 1492, trovano una prosecuzione in Palestina. Il centro di gravità della storia ebraica si sposta però nuovamente, questa volta nell'Europa centro-orientale, dove il giudaismo ashkenazita sviluppa una propria specifica cultura, soprattutto con il ḥasidismo del XVIII secolo. Con l'illuminismo (*haskālāh*), infine, l'identità del popolo ebraico e in particolare dell'ebreo come singolo individuo viene problematizzata in termini radicalmente nuovi. Nascono nuove differenziazioni religiose in concomitanza con un nuovo spostamento del centro di gravità nel Nordamerica; in risposta all'antisemitismo si sviluppa il sionismo, che nel 1948 porta alla costituzione dello Stato di Israele.

2. Fondamenti

a) Gli inizi

La Bibbia costituisce la fonte principale per ricostruire la storia e le strutture del popolo ebraico. All'inizio si tratta della storia di un gruppo familiare. Abramo e i suoi discendenti vivono nella terra di Canaan (Genesi, XII ss.), in cui però sono 'estranei' che si mantengono isolati dagli abitanti autoctoni, i Cananei (Genesi, XII, 6). La storia del gruppo familiare diventa storia di un popolo a partire dal soggiorno dei discendenti di Abramo in Egitto (Esodo, I ss.). Ancora una volta gli Ebrei costituiscono una comunità a sé stante separata dalla popolazione locale, gli Egiziani, che li tengono in stato di schiavitù. La differenziazione dagli Egiziani assume una spiccata connotazione religiosa: il faraone viene addirittura presentato come antagonista del Dio di Israele. In questo contesto Mosè riceve la rivelazione del nome di Dio: YHWH (Esodo, III, 14; VI, 3. L'esatta pronuncia del nome è incerta; Yahweh o Jahvè è quella che si è affermata a partire dal XIX secolo. Nel giudaismo dopo l'età biblica il nome YHWH non viene più menzionato direttamente ma è sostituito da altre designazioni, la più frequente delle quali è Adonai, 'Dominus', 'Signore').

Il drammatico esodo dall'Egitto, che viene considerato dagli Israeliti come una liberazione divina dalla schiavitù (Esodo, XII-XV), segna il ritorno del popolo ebraico nella terra di Canaan. Con la presa di possesso di questo territorio, descritta nel Libro di Giosuè, gli Israeliti non vivono più nella condizione di stranieri: comincia così un nuovo periodo nella storia del popolo ebraico. La distinzione dai Cananei continua però a costituire un elemento essenziale nella definizione dell'identità giudaica, ancora una volta con una spiccata connotazione religiosa. Ciò attesta come il separatismo di natura fondamentale religiosa rappresenti una caratteristica essenziale della identità degli Israeliti. In questa fase si delineano le strutture di una divisione del popolo ebraico. In un primo tempo si tratta della divisione in dodici tribù, che prendono il nome dai figli del capostipite Giacobbe, nipote di Abramo (Genesi, II; Deuteronomio, XXXIII). Mentre le prime fasi della storia di Israele restano nella completa oscurità, la narrazione biblica sembra

rispecchiare qui precise realtà storiche, sebbene permangano molti elementi di incertezza. L'ipotesi per lungo tempo predominante di una lega sacrale di dodici tribù che si raggruppano intorno a un santuario centrale secondo il modello delle anfizionie greche è stata abbandonata. Il modello della 'anarchia regolata' proposto da Christian Sigrist sembra più rispondente all'organizzazione sociale degli Israeliti di questo periodo storico. Secondo tale modello la comunità di tribù andrebbe vista come una 'società segmentaria' acefala.

b) La formazione degli Stati

Tra la fine del II millennio e l'inizio del I millennio a.C. si compie la trasformazione in una monarchia centralizzata. Secondo la tradizione biblica fu Saul che dapprima assunse il ruolo di capo carismatico liberando la comunità di tribù dalle minacce esterne e poi venne eletto re (I Samuele, XI). Si trattava probabilmente di una monarchia legata alla persona e basata su esigenze essenzialmente militari. Il regno di Saul comprendeva sostanzialmente le tribù settentrionali (II Samuele, II, VIII ss.). Davide costituì un regno vassallo nel territorio della tribù meridionale di Giuda (II Samuele, II, IV) e riuscì infine a estendere il proprio dominio anche alle tribù settentrionali (II Samuele, V, 1-3), fondando in tal modo una dinastia che con alterne vicende sarebbe durata quattro secoli.

Il trasferimento della capitale a Gerusalemme fu particolarmente significativo per il successivo sviluppo di Israele e del giudaismo. Fino a quel momento la città era abitata da Cananei e non apparteneva quindi a nessuna tribù israelitica. Davide la conquistò e ne fece la propria capitale autonoma (II Samuele, V, 69). Il ruolo privilegiato di Gerusalemme fu ulteriormente rafforzato dal fatto che il figlio e successore di Davide, Salomone, vi eresse un Tempio (I Re, VI-VIII) che divenne sempre più il centro e il simbolo degli Israeliti sino alla sua definitiva distruzione ad opera dei Romani nel 70 d.C. Dopo la morte di Salomone (927-926 a.C.) si costituì a nord un nuovo regno che prese il nome di Israele (I Re, XII), mentre la parte meridionale del regno di Salomone rimase sotto la dinastia di Davide con il nome della tribù originaria, Giuda, e con Gerusalemme come capitale. Nei secoli successivi i due staterelli di Israele e di Giuda vennero coinvolti nelle alterne vicende della lotta per il dominio tra le grandi potenze dell'antico Oriente. Nel 723-722 il regno di Israele fu annientato dagli Assiri e la maggioranza della popolazione venne deportata in altre regioni dell'impero, dove se ne perdono le tracce (II Re, XVII). Il regno di Giuda rimase sotto il dominio assiro finché non venne coinvolto nella lotta tra il declinante impero neoassiro e quello neobabilonense in ascesa, passando sotto l'egemonia di quest'ultimo. Nel 598-597 e nel 587-586 Gerusalemme fu conquistata dai Babilonesi, e il Tempio venne distrutto una seconda volta (II Re, XXIV ss.). Parte della popolazione fu deportata in Babilonia dove - diversamente dagli abitanti del regno settentrionale deportati dagli Assiri - si insediò in comunità a sé stanti. Gli Ebrei poterono quindi continuare la propria vita autonoma, come attesta tra l'altro il permanere di proprie forme di organizzazione con gli 'anziani', i sacerdoti, i profeti, ecc. (Geremia, XXIX, 1; Ezechiele, XIV, 1; XX, 1).

c) Il consolidamento nell'epoca persiana

L'"esilio babilonense" costituì una profonda cesura nella storia ebraica. In primo luogo, con la scomparsa del regno di Giuda finì il dominio della casa di Davide durato quattro secoli e con esso, per un lungo periodo, l'autonomia politica del popolo ebraico. Gli Ebrei ebbero da allora in poi una duplice forma di esistenza: nella terra di Israele o di Giuda e nella diaspora. Una parte degli Ebrei deportati in Babilonia vi rimase anche quando vi fu la possibilità di far ritorno in Giudea (a partire dal 538), e alcuni di essi raggiunsero un certo benessere economico. Esdra e Neemia, le due figure di particolare rilievo per la storia della Giudea dopo l'esilio (cfr. i Libri biblici che portano il loro nome), erano alti funzionari dell'amministrazione persiana; la loro attività a Gerusalemme mette in luce lo stretto rapporto che sussisteva tra la madrepatria e la diaspora. Oltre che in Babilonia, alcuni Ebrei si stabilirono in Egitto, specie dopo la fuga dai Babilonesi (II Re, XXV, XXVI); nell'epoca ellenistica la diaspora egiziana acquisterà grande importanza.

L'epoca dell'esilio babilonense segnò l'inizio di una raccolta e di un consolidamento, continuato nelle età successive, delle tradizioni religiose israelitiche. Si può ipotizzare che determinati elementi costitutivi della religione giudaica (ad esempio la circoncisione e l'osservanza dello shabbāt) assumessero in Babilonia la funzione di caratteri distintivi nei confronti della popolazione eterodossa, acquistando perciò particolare

importanza. Gli studi più recenti inoltre hanno accreditato l'ipotesi secondo la quale la maggior parte delle Scritture bibliche avrebbero ricevuto la loro forma definitiva solo nell'epoca dell'esilio o in quella successiva. I testi pertanto rispecchiano per molti versi la visione degli eventi propria del giudaismo quale si andò formando nel periodo post-esilico.

Un aspetto particolarmente significativo del problema è la nascita del peculiare monoteismo giudaico-israelitico, che non trova corrispettivi nella storia delle religioni. Le sue origini sono oscure, e non si sa nemmeno quando e in quali condizioni esso si sia sviluppato e affermato. Il Deuteronomio, redatto probabilmente poco prima dell'esilio (secondo II Re, XXII s. nel 622 circa), contiene il credo centrale della religione ebraica, lo Shēma': "Ascolta, Israele, il Signore è il nostro Dio; il Signore è uno" (Deuteronomio, VI, 4). Non è chiaro in che misura questa professione di fede fosse accettata da tutti gli Israeliti all'epoca in cui venne formulata, ma è certo che dopo la restaurazione post-esilica della religione israelitica non vennero più prese in considerazione alternative a essa. L'affermarsi di questo credo ha influenzato per molti versi la rappresentazione della storia precedente di Israele nei testi biblici. In particolare, la netta e radicale distinzione degli Israeliti dagli altri popoli, primi fra tutti i Cananei, rispecchia la lotta per preservare la purezza della religione giudaica post-esilica. Si trattava nello stesso tempo di una lotta per preservare l'identità del popolo ebraico, tanto più che nella terra di Giuda durante i decenni dell'esilio si erano insediati diversi gruppi non giudaici che coesistevano con la popolazione ebraica ridotta a una minoranza (cfr. Esdra, IX ss.; Neemia, XIII, 23 s.).

Un momento fondamentale nella restaurazione post-esilica fu la ricostruzione del Tempio a Gerusalemme, autorizzata dal re persiano Ciro nel 538 a.C. (Esdra, VI, 1-5). Ancor più che in passato il Tempio divenne il centro della comunità giudaica, che aveva ormai dimensioni piuttosto ridotte e non godeva di alcuna autonomia politica sotto il dominio persiano. Le testimonianze sul culto relative al Tempio - soprattutto nell'Esodo e nel Levitico - rispecchiano essenzialmente la situazione del periodo post-esilico. Ciò vale anche per la struttura gerarchica del sacerdozio e per le sue rigide norme di purità rituale. Sappiamo poco sull'organizzazione politica della comunità ebraica nell'epoca della dominazione persiana. La Giudea era una provincia o parte di una provincia persiana. Negli anni 445-444/433-432 Neemia ricoprì una carica a Gerusalemme, probabilmente quella di governatore della provincia di Giuda, resasi indipendente dalla Samaria; si tratta comunque di un fatto incerto. Nulla sappiamo delle strutture interne, e non è chiaro in che misura si fossero già sviluppate le strutture proprie dell'epoca ellenistica. Si parla spesso per il periodo della dominazione persiana di uno 'Stato del Tempio' o di una 'comunità del Tempio'. Di fatto il Tempio costituiva il centro della piccola comunità, ma non è chiaro se e in che misura i sacerdoti svolgessero in quest'epoca altre funzioni oltre a quelle culturali.

La tradizione fa risalire le origini del culto del Tempio a Mosè sul monte Sinai. Nell'Esodo tali origini vengono strettamente collegate ai comandamenti etici del Decalogo e alla raccolta di leggi a esso associate (Esodo, XIX ss.). Emerge qui il secondo fondamento del giudaismo accanto al culto del Tempio, la Tōrah. Anche nel Deuteronomio la professione di fede nell'unico Dio è inserita nell'ambito dei comandamenti etici: la liturgia e la Tōrah, ossia l'osservanza delle prescrizioni etiche e di quelle culturali, nel giudaismo sono strettamente connesse. Per coltivare e preservare queste tradizioni religiose nacque una istituzione specifica, la sinagoga. Assolutamente incerta è la sua epoca d'origine; alcuni studiosi indicano l'età dell'esilio babilonese, altri ritengono più probabili epoche successive. È certo comunque che negli ultimi secoli precristiani esistevano numerose sinagoghe, sia in Giudea che nella diaspora.

La nascita della sinagoga presuppone gli inizi della costituzione di un canone delle Sacre Scritture, la cui lettura è al centro del culto sinagogale. Il termine Tōrah designava non solo la raccolta delle Leggi, ma anche le Scritture che le contengono, in particolare i cinque libri del Pentateuco. La lettura della Tōrah e di alcune sezioni dei Libri dei Profeti costituisce il momento centrale del culto sinagogale. Un'altra importante caratteristica della sinagoga è l'assenza di una gerarchia dei ministri del culto: essa è principalmente il luogo di riunione della comunità locale. Secondo la tradizione, alla funzione religiosa devono assistere dieci maschi adulti, che formano il minjan e officiano collettivamente il servizio liturgico senza distinzioni gerarchiche. Con la nascita del canone delle Sacre Scritture (la Tōrah) e della sinagoga come luogo di celebrazione del culto e di lettura delle Scritture cominciano a svilupparsi gli elementi fondamentali del giudaismo dell'epoca successiva. In particolare, si creano i presupposti per la sopravvivenza del giudaismo

dopo la distruzione del Tempio e la perdita dell'autonomia nazionale nonché del territorio come spazio di vita comune.

d) Il periodo di transizione ellenistica

L'epoca ellenistica, che inizia con le conquiste di Alessandro Magno nel 333-331 a.C., rappresenta una fase di transizione per la storia del popolo ebraico. Le Scritture bibliche sono sostanzialmente concluse e raccolte (solo l'Ecclesiaste mostra una chiara influenza della filosofia greca); l'istituzione della sinagoga si sviluppa e si consolida; il Tempio conserva come in passato un'importanza centrale, e la carica di sommo sacerdote, di cui in precedenza esistono solo accenni, acquista ora contorni più definiti. Talvolta a questa carica erano associate anche funzioni amministrative e di guida dell'intera comunità ebraica, la quale tuttavia non aveva alcuna autonomia politica ma era assoggettata al dominio dei re tolemaici e in seguito seleucidi. Accanto al sommo sacerdote e in parte con funzioni analoghe vi era un Consiglio degli anziani chiamato in greco *γερουσία*, che a quanto sembra si trasformerà in seguito nel Sinedrio (Sanhedrin). Una caratteristica importante di quest'epoca fu l'estensione e l'intensificazione della diaspora. Il geografo greco Strabone affermava nel I secolo a.C. che era difficile trovare un luogo della terra in cui non vi fossero Ebrei. Soprattutto in Egitto e in Siria si costituì una numerosa comunità ebraica fortemente ellenizzata, mentre la diaspora babilonese rimase estranea all'influsso ellenistico. Espressione significativa dell'esistenza di un'autonoma vita culturale della diaspora di lingua greca ad Alessandria fu la traduzione in greco del Pentateuco all'inizio del III secolo a.C., cui seguì ben presto la traduzione degli altri Libri (il titolo di questa traduzione, Septuaginta, risale alla leggenda della lettera di Aristeo, secondo cui la traduzione fu effettuata da settantadue dottori ebrei). Ciò dimostra sia il legame degli Ebrei della diaspora con la lingua e la cultura del paese di immigrazione, sia il loro senso di appartenenza alla religione giudaica.

Una delle figure più significative della diaspora ellenistica fu il filosofo Filone di Alessandria (circa 20 a.C.-50 d.C.), che reinterpretò alcuni elementi fondamentali della tradizione ebraica nella lingua e nello spirito della filosofia greca. I suoi scritti ebbero una notevole influenza sui Padri della Chiesa, ma non trovarono alcuna eco nella tradizione giudaica. Il nome di Filone viene menzionato per la prima volta in una fonte ebraica solo nel XVI secolo. Questo fatto va visto come la conseguenza di una precisa volontà di tener separata la tradizione culturale ebraica autoctona dal mondo ellenistico.

Anche nella Giudea la cultura ellenistica trovò molti seguaci, soprattutto tra il ceto superiore urbano. Sotto il re seleucide Antioco Epifane (175-164 a.C.) il sommo sacerdote Giasone cominciò la trasformazione di Gerusalemme in una città greca, alla quale venne dato il nome di Antiochia e in cui venne anche costruito un *gymnasium*. I mutamenti della situazione religiosa e culturale che ne derivarono sono attestati da un passo di II Maccabei (IV, 14), in cui si legge che i sacerdoti trascuravano i loro doveri al Tempio per prender parte alle gare del *gymnasium*. Nel 167, infine, Antioco proibì l'osservanza del culto ebraico e autorizzò la profanazione del Tempio, che venne dedicato a Zeus. In questa circostanza però si dimostrò che la religione ebraica aveva profonde radici nella maggioranza della popolazione, la quale iniziò un'appassionata resistenza guidata dai figli del sacerdote Mattatia della famiglia degli Asmonei. Dopo lunghe lotte sotto il comando di Giuda detto il Maccabeo, gli Ebrei riuscirono infine, nel 164, a riconquistare Gerusalemme e a ripristinare il culto del Tempio. Per commemorare questo evento venne istituita la festa annuale di *Hanukkāh*. La rivolta dei Maccabei non significò solo la preservazione della religione giudaica dalle infiltrazioni pagane, ma sia pure per breve tempo ridiede agli Ebrei l'autonomia politica dopo oltre quattro secoli. Nel 152 i Seleucidi nominarono Gionata Asmoneo sommo sacerdote e infine, sotto il fratello e successore di questi, Simone, riconobbero l'indipendenza della Giudea. Nel 140 Simone venne nominato etnarca (ossia principe), sommo sacerdote e comandante supremo dei Giudei, e tale carica venne dichiarata ereditaria (I Maccabei, XIV, 41 ss.). Gli Asmonei si ritrovarono quindi detentori delle più alte cariche religiose, civili e militari, e in seguito assunsero anche il titolo di re. Considerando la storia del giudaismo nel suo complesso, tuttavia, questa fase di autonomia politica durata solo ottant'anni costituisce un semplice episodio.

3. Fine e nuovo inizio

a) Il rivolgimento nell'epoca romana

Per il giudaismo l'epoca romana rappresentò sotto molti aspetti una fine e un nuovo inizio. In primo luogo l'ascesa dei Romani nel 63 a.C. segnò definitivamente la fine dell'indipendenza politica della comunità ebraica. Gli Asmonei persero il titolo di re e infine vennero completamente esautorati. Un certo Antipatro, originario della provincia meridionale di Idumea (forzosamente giudaicizzata nel II secolo a.C. sotto Giovanni Ircano), riuscì a guadagnare il favore dei Romani e a ottenere onori e uffici per sé e per i suoi figli: uno di questi era Erode (73 a.C.-4 d.C.), che venne nominato re del regno vassallo di Giudea. Erode instaurò un regime dispotico, e riuscì a conservare il potere mandando a morte numerosi Ebrei influenti nonché alcuni membri della sua stessa famiglia. Della grandiosa attività edilizia da lui promossa restano numerose e imponenti vestigia. In particolare, Erode ampliò e ristrutturò il Tempio di Gerusalemme destinando a questo ambizioso progetto un'ampia area in cui oggi sorgono due santuari islamici - la Cupola della Roccia e la Moschea al-Aqsa - mentre le mura occidentali, dopo la distruzione del Tempio ad opera dei Romani nel 70 d.C., sono diventate un luogo di preghiera degli Ebrei (il cosiddetto Muro del pianto).

La comunità ebraica era amministrata all'epoca dal Sinedrio, un'assemblea composta da 71 membri e presieduta dal sommo sacerdote. I membri del Sinedrio provenivano da diversi gruppi: soprattutto sacerdoti (spesso Sadducei), 'scribi' (in prevalenza Farisei) e 'anziani', ossia esponenti dei notabili della comunità giudaica. Il Sinedrio era l'organo di rappresentanza politica del popolo ebraico nel regno di Giudea e in tutto l'Impero romano, e fungeva anche da tribunale supremo. Esso era investito inoltre di poteri decisionali in merito a questioni religiose di rilevanza generale.

Cominciò in questo periodo una più netta differenziazione all'interno del giudaismo - tendenza che si era già manifestata nel periodo degli Asmonei. Le fonti indicano l'esistenza di correnti alquanto diversificate. I due gruppi che vengono spesso menzionati insieme sono i Farisei e i Sadducei. Questi ultimi costituivano un partito sacerdotale aristocratico e conservatore, il cui orientamento teologico resta peraltro poco chiaro. I Farisei erano rappresentati invece da uomini di dottrina laici, i cosiddetti 'scribi', che propugnavano la centralità della Tōrāh - specialmente delle sue norme di purità rituale; ciò avrebbe avuto un ruolo significativo nello sviluppo successivo del giudaismo. Un altro gruppo importante era quello degli Esseni, che gli studiosi odierni sono concordi nell'identificare con la setta di Qumrān, della quale a partire dal 1948 sono stati rinvenuti importanti manoscritti. Gli Esseni si tenevano separati dalla maggioranza degli Ebrei di Gerusalemme e non prendevano parte quindi al culto del Tempio praticato nella città; essi seguivano norme di purità rituale ancora più rigide, legate a una intensa attesa escatologica. Elementi analoghi caratterizzavano altri movimenti apocalittici di orientamento escatologico, meno chiaramente individuabili come gruppi ma dei quali ci sono giunti numerosi scritti. Uno dei più antichi, il Libro di Daniele, venne accolto nel canone biblico. Anche il nascente cristianesimo, infine, va collocato tra i movimenti messianico-apocalittici del giudaismo. Alcuni di questi gruppi, in particolare gli Esseni e i seguaci di Gesù, dal punto di vista della sociologia delle religioni possono essere definiti come sette che si isolavano dal resto della comunità nella convinzione di rappresentare l'unico, 'vero' popolo di Israele.

Nel complesso, quindi, in quest'epoca si delineano nel giudaismo nuovi sviluppi, in cui la Tōrāh assume il ruolo di punto di riferimento e di criterio normativo. Le strutture politiche perdono importanza, mentre il rapporto con la Tōrāh, soprattutto la sua interpretazione e la sua integrazione, si colloca al centro del pensiero e della vita giudaica. Ciò ebbe un'importanza decisiva per la storia successiva del giudaismo. Nel 66 d.C. scoppiò a Gerusalemme una rivolta contro i Romani, guidata dal partito militante ebraico degli Zeloti ('zelanti'). Dopo alterne vicende, la lotta si concluse nel 70 d.C. con la conquista di Gerusalemme e la distruzione del Tempio ad opera dei Romani. Terminava così la storia del Tempio di Gerusalemme, durata ininterrottamente oltre un millennio, se si eccettua il periodo dell'esilio babilonese. La roccaforte di Massada sul Mar Morto rimase nelle mani degli Zeloti sino al 73 o 74. In seguito vi furono numerose rivolte contro i Romani - ad esempio nella diaspora, durante la campagna contro i Parti dell'imperatore Traiano (115-117), e poi nella stessa Giudea (132-135) sotto la guida di Bar Kōkhēbā', che i suoi seguaci identificavano con il Messia. Anche queste rivolte, dopo i successi iniziali, vennero represse nel sangue. Queste sconfitte militari ebbero profonde conseguenze. Dopo la rivolta di Bar Kōkhēbā' Gerusalemme venne trasformata in una città romana con il nome di Elia Capitolina, e ne fu vietato l'accesso agli Ebrei. La provincia non fu più chiamata Giudea ma assunse il nome di Siria Palestina, originariamente

attribuito alla regione costiera abitata dai Filistei. I Romani cancellarono così volutamente il nome dei Giudei dalle carte geografiche.

b) Il giudaismo rabbinico

Per il giudaismo queste vicende significarono soprattutto la perdita del Tempio come centro della vita pubblica e religiosa. Ciò pose fine al potere del sommo sacerdote e alla posizione privilegiata della classe sacerdotale. Tra i gruppi religiosi solo i Farisei riuscirono a conservare una certa continuità. Yōhānān ben Zakkai, secondo la tradizione fuggito avventurosamente da Gerusalemme assediata, fondò nella piccola città mediterranea di Iabne (Iamnia) una scuola (bēt ha-midrāsh) e ricostituì il Sinedrio. Questo può essere considerato l'atto di nascita del giudaismo rabbinico (rabbi era il titolo dato ai dottori esperti delle Scritture) e quindi del giudaismo nell'accezione ristretta del termine. L'interpretazione della Tōrāh e la sua applicazione a tutti gli ambiti della vita diventano ora il centro focale del giudaismo.

Il concetto fondamentale della interpretazione rabbinica della Tōrāh è quello di 'hālākhāh'. Il termine, derivato dal verbo halakh, 'andare', 'dirigersi', indica la retta via che l'uomo deve seguire al cospetto di Dio. Il fondamento dell'hālākhāh è la Tōrāh data a Mosè sul monte Sinai. Il termine Tōrāh significa 'direttiva', 'insegnamento'; tradurlo con 'legge', come si fa spesso per influsso del greco 'nomos', è troppo restrittivo e fuorviante, soprattutto se si intende il termine in una accezione cristiana. Un elemento essenziale della dottrina rabbinica è la distinzione tra la 'Tōrāh scritta' data nella Bibbia e la 'Tōrāh orale', ossia l'interpretazione e l'integrazione del canone biblico ad opera dei rabbini. Anche la Tōrāh orale comunque venne via via messa per iscritto e trovò infine espressione codificata nella compilazione della Mishnāh di Yēhūdāh ha-Nāsī' (200 circa d.C.), detto semplicemente Rabbi. I dottori dell'epoca della Mishnāh prendono il nome di 'Tannaiti', dall'aramaico tannā (ebraico shanāh) che significa 'ripetere', 'imparare'.

La Mishnāh costituisce da allora il nucleo essenziale della Tōrāh orale, che nei secoli successivi venne costantemente sviluppata e integrata. Si verificò in questa circostanza uno spostamento significativo del centro di gravità all'interno del popolo ebraico. La diaspora ellenistica perse rapidamente importanza dopo le sanguinose lotte contro i Romani dell'epoca di Traiano, e il nuovo centro della vita giudaica divenne la Babilonia. A partire dalla rivolta di Bar Kōkhēbā' la diaspora babilonese entrò in stretto contatto con la tradizione esegetica rabbinica, poiché a seguito delle persecuzioni romane molti rabbini si erano rifugiati in Babilonia, dove continuarono il loro insegnamento. Si sviluppò quindi un intenso, fecondo rapporto a seguito del quale il centro giudaico babilonese superò in importanza quello palestinese.

Anche per quanto riguarda le strutture politiche e la guida della comunità ebraica si ebbe una cōesistenza a volte improntata alla rivalità dei due centri di Palestina e Babilonia. In Palestina il capo del Sinedrio e quindi della comunità ebraica ebbe il titolo di nāsī' (termine biblico che significa 'principe'), tradotto con 'patriarca' nelle fonti romane e cristiane. Tale carica cominciò ad acquistare rilievo con Yēhūdāh ha-Nāsī', che era considerato alla stregua di un re dai contemporanei e per il quale il titolo di nāsī' divenne parte integrante del nome. In Babilonia il capo della comunità ebraica era invece l'esilarca (in aramaico Rēsh gālūtā), carica di cui si hanno testimonianze storiche a partire dal II secolo. A differenza del nāsī' l'esilarca non era un rabbi, ma per un certo periodo ebbe ampi poteri politici.

L'esistenza dei due centri di Palestina e di Babilonia ebbe come principale conseguenza un duplice sviluppo della Tōrāh orale. Sia in Palestina che in Babilonia erano allora attivi i dottori di una seconda generazione, i cosiddetti Amorei (dall'ebraico 'mar, 'dire'), che commentarono e integrarono in ampi trattati la Mishnāh tannaitica. Questi testi - in cui la materia halakhica è trattata con il metodo della discussione e dei pareri con l'intento di pervenire a pronunzie definitive su questioni di ordine giuridico-religioso - vennero infine raccolti nella Gēmārāh (dall'ebraico gamar, 'portare a compimento', 'apprendere'). Questa imponente raccolta comprende oltre ai commenti halakhici anche testi non giuridici, che nel loro insieme costituiscono l'Haggādāh' (dall'ebraico higgād, 'esporre'; nella forma aramaica aggadāh o agadā). Assieme ai libri della Mishnāh, la Gēmārāh costituisce il Talmūd (dall'ebraico lamād, 'studiare', 'insegnare'). Vennero compilati però due Talmūd, quello palestinese (detto anche 'gerosolimitano') e quello babilonese. Fu quest'ultimo ad avere maggiore diffusione e a essere riconosciuto nella tradizione ebraica come 'il Talmūd' per eccellenza. L'epoca degli Amorei terminò verso il 500 d.C. A essa fece seguito l'epoca dei Saborei

(aramaico *sāvōrā'ē*, ebraico *savoraīm*, 'coloro che hanno un'opinione'), un'ulteriore generazione di dottori che sistematizzò il Talmūd babilonese dandone la redazione definitiva e integrandolo con proprie interpretazioni. L'epoca rabbinica si concluse nel VII-XI secolo con i *Gē'ōnīm* (dall'ebraico *gā'ōn*, 'eccellente'), capi delle grandi accademie di *Sūrā* e *Pūmbēdīta*, che divennero gli esegeti qualificati del patrimonio talmudico stabilendone le interpretazioni esatte e imponendolo come fondamento giuridico-religioso di tutti gli Ebrei.

c) Centralità del Talmūd

La redazione definitiva del Talmūd e l'attribuzione a esso di un valore vincolante per tutto il giudaismo costituiscono una cesura decisiva nella storia del popolo ebraico. Da allora gli Ebrei di tutto il mondo, quali che fossero le condizioni sociali in cui si trovavano a vivere, erano uniti dal vincolo comune della *hālākāh*, codificata nel Talmūd. La *Tōrāh* scritta nella Bibbia continuava a costituire il fondamento, ma era ora estesamente interpretata e sviluppata dalla *Tōrāh* orale: entrambe nel loro insieme costituivano la *Tōrāh* vincolante per l'intero popolo ebraico.

Ciò non significa peraltro che l'attività esegetica fosse giunta a conclusione; molte questioni relative alla fede e soprattutto alla condotta di vita dovevano ancora essere decise e ricondotte a un fondamento scritturale. Si è affermato spesso che a differenza di altre religioni il giudaismo non si fonda su una 'ortodossia', bensì su una 'ortoprassia', ossia sulle regole della giusta condotta di vita. Ciò coglie senza dubbio un elemento essenziale del giudaismo. L'esigenza di trovare soluzioni precise e concrete a numerosi quesiti della vita pratica fece sì che già all'epoca dei *Gē'ōnīm* si sviluppasse una specifica letteratura di 'responsi', ossia raccolte di pareri emessi dalle autorità delle accademie o delle scuole su materie controverse. Questa tradizione si è conservata sino al presente; nell'epoca più recente, in particolare, vengono trattati anche i problemi sorti in seguito alle persecuzioni ebraiche in Europa, all'Olocausto e alla costituzione dello Stato di Israele, nonché i problemi posti dagli sviluppi della tecnologia, della medicina e della biologia moderne.

Ben presto nacquero anche numerosi commentari dei testi talmudici. Il più famoso è quello di *Rashī* (*Shelōmōh ben Yīshāq*, 1040-1105), che a partire dalla prima edizione a stampa del Talmūd apparsa a Venezia nel 1520-1523 venne incluso in tutte le edizioni successive contribuendo a determinare la struttura tradizionale del Talmūd, con il testo vero e proprio al centro e i commentari ai margini. Non mancarono inoltre gli sforzi per rendere più agevole la consultazione di quest'opera - che per la sua vastità viene spesso definita 'il mare del Talmūd' - sistematizzando e ordinando le norme *halakhiche*. Assai importante in questo senso fu il *Mishnēh Tōrāh* di *Maimonide* (*Mōsheh ben Maimōn*, 1135-1204), un commentario sistematico della *Mishnāh* le cui leggi vengono ricomprese in un edificio logico di stampo aristotelico. Diffusissima e tuttora apprezzata è la riduzione di una compilazione di leggi talmudiche - più volte rielaborata a partire dall'XI secolo - contenuta nel *Shulḥān 'ārūkh* ('mensa apparecchiata' o 'tavola imbandita') di *Yōsēf Qārō* (*Caro o Karo*, 1488-1575), terminata nel 1554 a *Šafed* in Galilea; quest'opera venne rielaborata per l'area *ashkenazita* (ossia tedesca e polacca) da *Mōsheh Isserles* (1520-1572) nel *Mappat ha-Shulḥān* ('tovaglia'). Nel XIX secolo *Shelōmōh Ganzfried* compilò un digesto dal titolo *Kizzur Shulḥān 'ārūkh*, tutt'oggi assai popolare.

Oltre alla redazione e all'integrazione del Talmūd, un altro ramo importante della tradizione testuale giudaica è rappresentato dall'esegesi della fonte biblica. Mentre i testi talmudici si sviluppano intorno a gruppi di temi e di problemi di cui si cercano le risposte nelle Scritture, i commentari biblici seguono il testo della Bibbia parola per parola e verso per verso. Gli inizi di tale tradizione esegetica si possono far risalire alle traduzioni del testo ebraico in aramaico, i *Targūmīm* (alla lettera 'traduzioni'). All'origine dei *Targūmīm* vi è la lettura della Bibbia nelle sinagoghe, per la quale si rendeva necessaria una traduzione in quanto, dopo l'esilio babilonese, alla madrelingua ebraica si era sostituito sempre più l'aramaico. Ogni traduzione contiene inevitabilmente una componente interpretativa, e di conseguenza i *Targūmīm* costituiscono una fonte importante per la prima esegesi giudaica della Bibbia. In seguito vennero redatti veri e propri commentari, i cosiddetti *midrāshīm* (plurale di *midrāsh* che significa 'ricerca, indagine'), soprattutto del Pentateuco e delle *megillōt* (letteralmente 'rotoli di pergamena'), ossia i libri della Bibbia che venivano letti

in occasione delle festività solenni. I commentari più importanti risalgono all'epoca tannaitica e amoraica, e sono quindi assai importanti per ricostruire lo sviluppo del giudaismo. A differenza del Talmūd, tuttavia, questi testi non hanno valore canonico. La centralità del Talmūd per il giudaismo trova infine una controparte nel fatto che l'unica setta ebraica di rilievo che ha conservato una certa stabilità nel corso dei secoli - la setta dei Caraiti (Karaiti o Qaraiti) - si fonda sul rifiuto del Talmūd. Tale setta si costituì nell'VIII-IX secolo nell'area islamica riunendo vari gruppi che si opponevano all'interpretazione della Bibbia fornita dai rabbini e che consideravano il testo biblico stesso l'unica autorità legittima. I Caraiti tuttavia svilupparono dal canto loro norme di condotta religiosa a volte ancora più rigide di quelle talmudiche. Nel corso dei secoli la setta caraitica si propagò da Bisanzio in Europa, soprattutto in Russia, e attualmente è presente anche in Israele. Sebbene i suoi membri non siano numerosi, tale setta ha dato costantemente luogo a conflitti e a reazioni, e merita di essere menzionata in questo contesto come elemento di opposizione caratteristico della storia della religione ebraica.

4. Dal Medioevo all'illuminismo

a) Il giudaismo spagnolo

Nel VII secolo la situazione del popolo ebraico subì un nuovo, radicale mutamento a seguito della conquista araba di gran parte del Vicino e Medio Oriente, conquista che si estese poi anche a parte dell'Europa. In poco più di un secolo quasi tutto il territorio in cui vivevano comunità ebraiche divenne parte del mondo arabo-islamico. Per gli Ebrei ciò comportò in un primo tempo un miglioramento della loro posizione sociale, in quanto gli islamici ebbero un atteggiamento sostanzialmente più tollerante di quello dei cristiani, sotto il cui dominio nei secoli precedenti le comunità giudaiche avevano subito numerose discriminazioni e persecuzioni - soprattutto a partire dal IV secolo, allorché il cristianesimo era divenuto religione di Stato dell'Impero romano. L'Islam considerava il giudaismo, al pari del cristianesimo, una 'religione delle Scritture' e concesse ai suoi seguaci alcuni privilegi, sicché gli Ebrei godettero nel complesso di una certa libertà.

Una conseguenza di questa mutata situazione fu l'intensificazione della diaspora ebraica verso Occidente, soprattutto verso la penisola iberica. Nei secoli successivi gli Ebrei svilupparono qui una cultura autonoma e riuscirono infine a soppiantare nella guida spirituale il giudaismo babilonese. Uno dei presupposti di questa evoluzione fu l'adozione della lingua araba, spesso in coesistenza con quella ebraica, che consentì agli Ebrei di entrare in contatto diretto e di confrontarsi con la cultura islamica. Ciò trovò la sua espressione più significativa in un nuovo interesse per la filosofia, sino ad allora praticamente assente nella tradizione ebraica (con l'eccezione di Filone, che però non venne recepito nel giudaismo). Gli inizi di questi interessi filosofici si ebbero già in Babilonia, dove Sa'adyāh ben Yōsēf, gā'on di Sūrā (882-942), sulle orme della filosofia araba dei Mu'taziliti (Kalām), i quali difendevano la religione contro la scempi e la critica radicale servendosi di argomenti filosofici, discusse in estesi trattati i temi dell'unità e della giustizia di Dio.

Una figura significativa della filosofia giudaica fu in Spagna Shēlōmōh ibn Gābīrol (o Gebīrol, circa 1020-1058), il quale elaborò una dottrina di stampo neoplatonico in cui Dio è concepito come sostanza prima da cui promanarono prima la volontà divina (logos) e poi in successione gerarchica gli altri ambiti della materia. Gābīrol si distinse anche come poeta, al pari di Yēhudāh ha-Lēwī (o Ha-levī, 1075-1141), autore di un'opera filosofica nota come ha-Kūzarī. Più vicino alla tradizione giudaica, in particolare a quella biblica, ha-Lēwī cerca di dimostrare la superiorità della religione ebraica sulla base della peculiarità ed eccezionalità della rivelazione divina concessa al popolo di Israele. In questo contesto va infine menzionato Maimonide, il quale oltre a essere un importante interprete della Bibbia fu anche il più grande filosofo ebreo del Medioevo, la cui influenza si estese anche all'età moderna. Egli introdusse nella filosofia ebraica l'aristotelismo - affermatosi nella cultura araba già dal X secolo - in un intenso e fecondo confronto con la tradizione biblico-talmudica. La sua opera principale, la Guida dei perplessi, esercitò una notevole influenza sui contemporanei, contribuendo inoltre a una riunificazione tra coscienza religiosa e coscienza filosofica. La situazione degli Ebrei in Spagna peggiorò con l'avanzata cristiana nel periodo della Reconquista. Nel 1391 cominciarono le grandi persecuzioni che indussero numerosi Ebrei a convertirsi. Molti di questi

convertiti però continuarono segretamente a considerarsi Ebrei e a professare la loro religione; essi vennero chiamati conversos o spregiativamente marrani ('maiali'), ma a volte (ad esempio da Maimonide) erano riconosciuti come Ebrei a pieno titolo. L'Inquisizione segnò infine la catastrofe per gli ebrei spagnoli, allorché Isabella di Castiglia e Ferdinando d'Aragona decretarono nel 1492 la loro espulsione dal regno unificato di Castiglia e d'Aragona; nel 1497 seguì la cacciata degli Ebrei dal Portogallo. Finiva così drammaticamente una delle epoche più significative della storia ebraica in terra europea. La cultura e la tradizione religiosa del giudaismo spagnolo tuttavia sopravvivono non solo nella letteratura dei grandi poeti e filosofi di quel secolo, ma anche nella cultura religiosa dei sefardim (dall'ebraico Sēfarād, 'Spagna') -come vennero chiamati da allora i discendenti degli ebrei spagnoli e portoghesi. Essi costituiscono uno dei due principali gruppi del giudaismo dell'epoca medievale e moderna; l'altro è quello degli ashkenazim (dall'ebraico Ashkēnaz, 'Germania'), costituito dagli Ebrei 'tedeschi' ossia dell'Europa centrorientale. La differenza fra i due gruppi ancora oggi si esprime soprattutto nella liturgia e in alcuni dettagli halakhici, nonché nella pronuncia e in determinate espressioni della lingua ebraica.

b) Il giudaismo ashkenazita e la qabbalāh

L'insediamento di Ebrei nell'Europa centrale iniziò sin dall'epoca delle conquiste romane. Nell'Impero carolingio sia in Germania che in Francia sono presenti comunità giudaiche, il cui orientamento religioso è improntato in un primo tempo alle tradizioni dominanti di Palestina e Babilonia, sviluppate poi in modo autonomo. È significativo in proposito il fatto che Rashī, il primo importante commentatore della Bibbia e del Talmūd, fosse attivo in Francia. Nel 1096 gli Ebrei subirono le prime grandi persecuzioni da parte dei crociati cristiani, soprattutto nelle città renane. In questa circostanza riacquistò importanza la tradizione del martirio ebraico (Qiddūsh hashēm', 'santificazione del nome [di Dio]'), che aveva avuto un ruolo significativo già nelle lotte contro gli Ellenisti e i Romani.

Nell'area ashkenazita si svilupparono varie forme di misticismo, che diedero luogo a un movimento religioso autonomo. In Germania furono i ḥāsīdīm ashkenazim ('tedeschi devoti' o 'tedeschi pii') a riprendere alcuni elementi di misticismo che ricorrono già nella tradizione talmudica (ad esempio nel Sēfer yēširāh, 'libro della creazione', risalente al periodo preislamico). Pressoché contemporaneamente si sviluppò nella Francia meridionale la qabbalāh (da qibbel, 'tradizione'), una corrente mistica in cui si ritrovavano elementi della filosofia neoplatonica di Yēhudāh ha-Lēwī e di altri. Il Sēfer ha-Bāhir ('libro del fulgore' o 'libro della luce fulgente'), risalente al XII secolo, contiene nella sua rappresentazione della divinità anche elementi gnostici. Dalla Provenza la qabbalāh si diffuse in Spagna, dove acquistò grande influenza, soprattutto a Gerona, con Mōsheh ben Naḥmān (o Nachmanide, circa 1194-1270), il quale si distinse anche come esegeta della Bibbia e dell'hālākhāh. In Spagna in seguito vide la luce l'opera più importante della qabbalāh, il Sēfer ha-Zohār ('libro dello splendore', scritto tra il 1280 e il 1286 da Mōsheh ben Shēm Tōb de León), che costituisce una sintesi tra la qabbalāh di orientamento mistico di Gerona e l'indirizzo gnostico.

Dopo la cacciata degli Ebrei dalla Spagna nel 1492 i qabbalisti si diressero verso la Palestina e istituirono a Şafed un nuovo centro. Dopo Yōsēf Qārō, autore del Shulḥān 'Arūkh, la figura più significativa della qabbalāh divenne Isaak Luria (1534-1572), detto il 'leone', che le imprime un nuovo orientamento: il Dio onnipotente con la sua autolimitazione (šim-šum, 'ritiro'), ha lasciato spazio alla creazione. Dalla luce emanata da Dio si formò il 'prototipo' perfetto dell'uomo, dal quale promanarono poi le dieci sefirōt (letteralmente 'numeri', qui nel significato di 'gradi'), ma i vasi che le dovevano contenere andarono in pezzi. La ricostituzione (tiqqūn, 'rigenerazione', 'ricostituzione') attraverso la raccolta e la riunificazione della luce dispersa deve essere attuata da Dio, ma gli uomini possono contribuirvi con l'osservanza della Tōrāh e con la preghiera. Il legame che viene qui istituito tra l'agire divino e l'agire umano costituisce un elemento essenziale degli sviluppi successivi della qabbalāh.

Alla qabbalāh lurianica si riallaccia il movimento messianico guidato da Shabbētāi Šēvī (1626-1676), che suscitò grande fermento e scompiglio nel mondo ebraico. La comparsa del sedicente messia Shabbētāi Šēvī a Smirne e a Costantinopoli fu ricollegata da ampi settori del giudaismo all'avvento del tiqqūn e salutata con grande entusiasmo. Anche dopo che Shabbētāi si convertì all'Islam il movimento del sabbatanesimo

continuò a esistere ed era ancora influente nell'Europa orientale sino alla fine del XVIII secolo, allorché Jacob Frank (1726-1791) si proclamò la reincarnazione di Shabbētāi e fondò la setta dei Frankisti.

c) Il ḥasidismo

Nel frattempo il giudaismo ashkenazita si era propagato nell'Europa orientale, soprattutto a seguito delle costanti persecuzioni e diffamazioni cui in Germania erano sottoposti gli Ebrei (accusati di avvelenare i pozzi, di profanare le ostie e di commettere assassini rituali), persecuzioni culminate nei grandi massacri del periodo tra il 1298 e il 1348, particolarmente sanguinosi durante gli anni della grande pestilenza (1348-1350) di cui gli Ebrei furono ritenuti responsabili. Una delle conseguenze di questa migrazione verso Oriente fu la diffusione anche nell'area slava dell'yiddish, la lingua ebraica derivata dal tedesco. Nel giudaismo polacco che si andò allora sviluppando sopravvivevano tradizioni qabbalistiche che ricevettero nuovo impulso dal sabbatanesimo.

Verso la metà del XVIII secolo nacque nell'ambito del giudaismo ashkenazita un movimento del tutto nuovo: il ḥasidismo (dall'ebraico ḥāsīd, 'pio', 'devoto'), il cui iniziatore fu Isrā'el Ba'al Shēm-Tōb (abbreviato in Besht dalla sigla del nome, circa 1700-1760). Egli si richiamava alla qabbalāh lurianica, applicandola però interamente alla condotta di vita individuale. Si può addirittura parlare in proposito di un movimento di risveglio, in quanto l'elemento dell'entusiasmo religioso assumeva un ruolo di primo piano. Un'importanza centrale veniva data inoltre a determinati valori etici individuali, tanto che il ḥasidismo è stato definito "una qabbalāh trasformata in ethos" (Buber). L'attesa salvifica si accentrò sempre più intorno a figure carismatiche - gli ṣaddiqīm ('santi') - cui venivano attribuite virtù e poteri eccezionali. Il ḥasidismo suscitò però la violenta opposizione di un movimento di rigida osservanza talmudica, che divenne particolarmente attivo a partire dal 1772 in Lituania sotto la guida del gā'ōn Elia di Vilna, che scomunicò il ḥasidismo; gli avversari dei ḥāsīdīm (che presero il nome di mitnaggēdīm, ossia 'oppositori') tentarono addirittura di mobilitare contro di essi il governo russo. Nonostante queste ostilità il ḥasidismo divenne un movimento di massa, che è riuscito a sopravvivere allo sterminio degli Ebrei ashkenaziti con l'Olocausto e continua a costituire uno degli elementi caratteristici del giudaismo moderno.

5. L'epoca moderna

a) Gli inizi dell'haskālāh

In un certo senso il Medioevo ebraico si protrae sino al XVIII secolo, perché sino ad allora nel giudaismo dominò esclusivamente la tradizione religiosa giudaica. A prescindere da alcuni precursori come Baruch Spinoza (1632-1677), che rimase però una figura isolata e controcorrente, fu solo con l'illuminismo ebraico, l'haskālāh, che gli Ebrei cominciarono a partecipare alla vita spirituale della realtà contemporanea. Il primo, significativo esponente della haskālāh fu Moses Mendelssohn (1729-1786). Educato nella tradizione ebraica, egli ricevette anche una formazione culturale universale - all'epoca eccezionale per un ebreo - ma a differenza di Spinoza non si allontanò dai principî fondamentali della religione ebraica. Mendelssohn divenne a Berlino il centro di un cerchio di intellettuali sia ebrei che non ebrei; quando però il teologo Johann Caspar Lavater lo invitò a esprimere le sue idee sulla verità del cristianesimo e del giudaismo, Mendelssohn si pronunciò nettamente a favore dei valori religiosi di quest'ultimo.

b) Conseguenze per il giudaismo

Con l'haskālāh si poneva in termini del tutto nuovi un problema fondamentale dell'identità ebraica. Nella misura in cui gli Ebrei cominciarono un avvicinamento se non una vera e propria assimilazione all'ambiente in cui vivevano sul piano culturale, scientifico e sociale, nacque il problema di determinare l'essenza specifica del giudaismo. Tale problema non si era mai posto prima in questi termini, in quanto gli Ebrei avevano sempre formato un gruppo isolato dal mondo circostante. Ora invece si moltiplicavano gli Ebrei

che adottavano comportamenti e forme di vita propri della cultura non giudaica, pur restando Ebrei e quindi senza godere a pieno titolo dei diritti civili. Nasceva così il problema di definire i criteri dell'identità ebraica. Si tratta di un problema complesso, che va affrontato sotto tre aspetti.

1. Educazione e formazione culturale. - Un elemento essenziale dell'haskālāh era l'acquisizione di una formazione culturale laica, che consentisse agli Ebrei di raggiungere gli stessi livelli dei loro contemporanei non ebrei dal punto di vista dello sviluppo individuale e della posizione sociale. Oltre che per molti aspetti dell'istruzione e della formazione culturale non giudaica, si sviluppò quindi un vivo interesse per le tradizioni giudaiche al di fuori della dottrina talmudica. Lo stesso Mendelssohn diede un contributo importante in questo senso curando la traduzione tedesca della Bibbia (in un primo tempo stampata in caratteri ebraici), di cui egli stesso tradusse il Pentateuco (1783) e altri libri, mentre altri portarono a compimento l'opera (osserviamo per inciso che fu Mendelssohn a tradurre YHWH con 'l'Eterno', denominazione che da allora è entrata nell'uso nell'ambito del giudaismo di lingua tedesca). La lingua tedesca avrebbe dovuto sostituire l'yiddish per facilitare l'adeguamento degli Ebrei alla realtà culturale contemporanea. L'adozione della lingua nazionale avvenne anche in Olanda e in Ungheria, mentre in Francia gli Ebrei avevano adottato da tempo la lingua francese.

Nello stesso tempo sia Mendelssohn che altri maskilim ('illuminati', 'seguaci dell'haskālāh') contribuirono a promuovere la lingua ebraica. Nel 1784 cominciò la pubblicazione, proseguita con qualche interruzione sino al 1811, del periodico in lingua ebraica "ha-Me'assēf" ("Il raccoglitore"), che stampava poesie, articoli di argomento scientifico ed esegetico, recensioni e altri contributi alla vita intellettuale ebraica, diventando così un simbolo del movimento dell'haskālāh. Vennero elaborati anche programmi educativi che cercavano di riunire i diversi elementi culturali, e nel 1778 fu fondata a Berlino la prima scuola ebraica moderna. Questi sforzi nel campo dell'istruzione vennero favoriti dall'Editto di tolleranza emanato da Giuseppe II d'Austria nel 1782, che prescriveva la frequenza di scuole regolari o equiparate per gli Ebrei e portò all'istituzione di numerose scuole in Boemia, Moravia e Ungheria. Vi fu tuttavia, soprattutto in Galizia, una forte reazione ortodossa. Nel XIX secolo l'haskālāh fu recepita e sviluppata anche in Russia.

2. Nuovo orientamento religioso. - Nell'ambito religioso si presentò l'esigenza di modernizzare la forma e i contenuti della liturgia. Nacque così un movimento di riforma che suscitò opposizioni intense, a volte violente, prima all'interno del giudaismo tedesco, poi anche in Inghilterra, in Ungheria, in Francia e infine negli Stati Uniti. In molte città vennero organizzati servizi liturgici ispirati ai nuovi criteri riformistici - il primo ad Amburgo, nel 1818, nella nuova sinagoga riformata che venne chiamata 'Tempio di Amburgo'. Fu redatto anche un nuovo libro di preghiere, la cui prima edizione (piuttosto moderata dal punto di vista delle innovazioni) nel 1848 segnò un acuirsi dei contrasti suscitati dal Tempio di Amburgo. Oltre all'introduzione di canti collettivi e dell'accompagnamento dell'organo secondo il modello protestante, le principali innovazioni riguardavano l'adozione della lingua tedesca nella liturgia, l'abbreviazione delle preghiere e la modifica di certe formule rituali, soprattutto quelle riferite all'attesa del Messia e alla ricostituzione nazionale del popolo di Israele, che non venivano più prese alla lettera. Un ruolo importante in questo movimento di riforma fu svolto da influenti esponenti della nuova scienza del giudaismo, primo fra tutti Abraham Geiger (1810-1874), il quale nella sua prospettiva di storico metteva in rilievo che il culto ebraico nella sua forma attuale era il risultato di un processo di evoluzione e costituiva pertanto uno sviluppo della sua essenza. Il giudaismo riformista si affermò come orientamento religioso autonomo e prese espressamente le distanze dal giudaismo tradizionale, per designare il quale entrò nell'uso il termine 'ortodossia'. Anche all'interno dell'ortodossia non mancarono i contrasti su determinati problemi attinenti al rapporto con la società moderna. Sotto la guida di Samson Raphael Hirsch (1808-1888) si costituì una nuova ortodossia che ammetteva alcune modifiche esteriori del culto, ma nonostante alcune tendenze separatistiche non abbandonò il terreno dell'autentica ortodossia.

Nel frattempo questi contrasti si erano riproposti anche in Nordamerica. A partire dalla metà del XIX secolo molti rabbini riformisti dell'Europa occidentale erano emigrati in America, sicché nel 1880 la maggior parte delle comunità ebraiche aderivano all'orientamento riformista. Già nel 1873 le comunità riformate si erano associate nella Union of American Hebrew Congregations, e nel 1875 era stato fondato a Cincinnati l'Hebrew Union College, il più antico e ancor oggi il più importante centro di perfezionamento per i rabbini

riformati. Nel 1885 venne emanata la Pittsburgh Platform, con il valore di dichiarazione pubblica collettiva del movimento riformista, nella quale veniva formulato un radicale programma di riforma. La 'legislazione mosaica' veniva dichiarata superata e non più vincolante, e si affermava inoltre: "Noi non ci consideriamo più come nazione, bensì come comunità religiosa e quindi non intendiamo far ritorno in Palestina".

Negli Stati Uniti si formò peraltro anche un gruppo di antiriformisti, numericamente esiguo ma assai attivo. Verso la fine del XIX secolo i suoi membri videro un nuovo compito nell'assistenza ai numerosi immigrati dall'Europa orientale, che avevano un orientamento strettamente ortodosso e ai quali doveva essere consentito di inserirsi nella società americana e nello stesso tempo di conservare e di sviluppare la propria tradizione religiosa. Nel 1902 ciò diede impulso alla rinascita a New York del Jewish Theological Seminary of America, fondato nel 1887 ma allora in crisi. Come presidente fu eletto Solomon Schechter di Cambridge, il quale univa alla fama di insigne studioso (fu lo scopritore dei manoscritti della ghenizā del Cairo) un orientamento religioso profondamente ortodosso. Fu Schechter a coniare l'espressione "Giudaismo Conservatore" (con la 'c' maiuscola). Nel 1913 venne fondata la Organisation United Synagogue of America, una istituzione che comprendeva tutte le comunità che aderivano al Giudaismo Conservatore. La contrapposizione alle comunità riformate e alla loro organizzazione, la Union of American Hebrew Congregations, costituiva il motivo dominante di questo movimento; Schechter intendeva dimostrare che "non sussiste alcun contrasto tra la cultura moderna e l'antica fede".

In risposta al mondo in trasformazione dopo l'illuminismo, all'interno del giudaismo erano nate quindi nuove correnti che, soprattutto in Nordamerica, diedero vita a tre grandi gruppi, noti anche come 'denominazioni': gli ortodossi, i conservatori e i riformisti. A partire dagli anni venti si aggiunse un altro gruppo nato dal movimento dei conservatori: quello dei 'ricostruzionisti', fondato da Mordechai Kaplan (1881-1983), che ne formulò il programma nel suo libro del 1934 dal titolo Judaism as a civilization. Tale movimento trovò seguito soprattutto tra gli intellettuali e fu particolarmente attivo nel campo pedagogico. Numerose critiche suscitarono l'espressa rinuncia di Kaplan all'idea del popolo ebraico come popolo 'eletto'.

3. Assimilazione. - Particolarmente spinoso e gravido di conflitti si rivelò il problema del rapporto degli Ebrei con il mondo non ebraico. Dopo la Rivoluzione francese tale problema sembrava avviato a risolversi con l'emancipazione degli Ebrei proclamata via via dai paesi europei. Poiché però l'eguaglianza dei diritti era riconosciuta al singolo ebreo come individuo, si poneva una duplice questione: cosa distingue gli Ebrei dagli altri membri della società, e in che modo essi possono diventare eguali a questi ultimi? Sebbene non tutti ne fossero consapevoli, ciò sollevava però anche il problema dell'autorappresentazione della società cristiana europea. Il problema può essere esaminato sotto diversi aspetti. Se ci si chiede innanzitutto chi deve essere considerato ebreo, la risposta tradizionale (e anche quella halakhica) suona: chi è nato da madre ebrea; da questo punto di vista un ebreo resta sempre tale. Di conseguenza in questo contesto la seconda domanda non può che essere: cosa può o deve verificarsi perché gli Ebrei siano equiparati agli altri membri della società? Nella risposta a questo interrogativo emergeva una palese incongruenza, perché ciò che si richiedeva agli Ebrei era la conversione al cristianesimo; la questione veniva così spostata dal piano della 'naturale' appartenenza a un determinato gruppo etnico a quello dell'appartenenza a una confessione religiosa. I sostenitori di questo punto di vista, tra i quali vi erano anche i cristiani liberali, partivano quindi da una identificazione quasi spontanea tra società europea moderna e cristianità. Per questo Heinrich Heine, cinicamente ma efficacemente, ebbe a definire il battesimo come "biglietto d'ingresso alla cultura europea". Il primo passo verso l'assimilazione al mondo non ebraico restava quindi (e resta) la conversione al cristianesimo, associata spesso alla 'mescolanza' attraverso il matrimonio con un non ebreo. Il giudaismo si differenzia però dal cristianesimo in un punto essenziale: non si può 'uscire' dal giudaismo come da una chiesa cristiana, in quanto gli Ebrei non sono soltanto una comunità religiosa. Per lo stesso motivo non è possibile aderire alla 'religione' ebraica, ma si può solo entrare a far parte del giudaismo nella sua globalità, come 'popolo' (o 'nazione') e come religione. Da ciò però consegue che anche con la conversione al cristianesimo l'ebreo non cessa di essere tale, sia agli occhi di molti cristiani sia agli occhi degli stessi Ebrei. Nell'ambito del giudaismo riformista si cercò di risolvere il problema distinguendo espressamente l'appartenenza etnico-nazionale dall'appartenenza religiosa; si parlava quindi di religione 'israelitica' o 'mosaica' e di 'cittadini tedeschi' (o francesi) di religione mosaica'. In linea di massima già Moses Mendelssohn si era mosso in questa direzione, allorché ricollegandosi al saggio Über die bürgerliche

Verbesserung der Juden - scritto dietro sua sollecitazione da Christian Wilhelm Dohm nel 1781 - si era pronunciato a favore della separazione tra Stato e Chiesa. In questo modo si poteva effettivamente annullare la fittizia identificazione tra appartenenza al cristianesimo e appartenenza alla società civile. Anche allora tuttavia le comunità giudaiche dei paesi cristiani continuarono ad avere lo status di una minoranza.

c) Antisemitismo e Olocausto

Nel XIX e nel XX secolo la situazione degli Ebrei subì un ulteriore, radicale mutamento a seguito di due movimenti, uno esterno e l'altro interno: l'antisemitismo e il sionismo.

La storia del popolo ebraico è stata accompagnata sin dall'antichità da manifestazioni di ostilità nei confronti degli Ebrei. Nelle epoche più diverse e in diverse parti del mondo si sono verificate persecuzioni e sanguinose violenze contro le comunità giudaiche, di cui abbiamo già illustrato le conseguenze. Nel XIX secolo, in stridente contrasto con gli ideali dell'illuminismo e della Rivoluzione francese, nell'Europa orientale si sviluppò una nuova forma di ostilità verso gli Ebrei, per designare la quale è entrato nell'uso, a partire dall'ultimo quarto di secolo, il termine 'antisemitismo'. Tale termine viene impiegato da allora per indicare in generale ogni forma di ostilità nei confronti degli Ebrei. Il fenomeno dell'antisemitismo assunse proporzioni particolarmente minacciose in Russia, in quanto venne promosso dallo stesso governo zarista e i suoi eccessi furono fomentati dall'alto. Le persecuzioni si intensificarono dopo l'assassinio dello zar Alessandro II - compiuto da terroristi rivoluzionari nel marzo 1881 ma attribuito agli Ebrei - e divennero sempre più violente nei decenni successivi. Una delle conseguenze fu l'emigrazione in massa verso Occidente, nei paesi dell'Europa occidentale e soprattutto in Nordamerica. Abbiamo già esaminato alcuni aspetti della profonda trasformazione della popolazione ebraica negli Stati Uniti.

Nell'Europa centrale, soprattutto in Germania e in Austria, si sviluppò una nuova forma di antisemitismo fondato su motivazioni politiche e soprattutto sociali, nel quale confluirono anche alcuni elementi del tradizionale antisemitismo cristiano attraverso il predicatore Adolf Stöcker (1835-1909). Ciò costituì il preludio dell'antisemitismo militante dei nazionalsocialisti, che sfociò nell'Olocausto, cioè nello sterminio di gran parte degli Ebrei dell'Europa centro-orientale. Non è questa la sede per trattare in modo più approfondito queste vicende.

d) Il sionismo e lo Stato di Israele

Nell'Europa orientale non si verificò una emancipazione generale degli Ebrei; al contrario, la loro situazione peggiorò sempre più. I grandi pogrom degli anni 1881-1882 fecero capire anche agli Ebrei emancipati che per questa via non si sarebbe mai arrivati a una soluzione della 'questione ebraica'. Nacquero una serie di movimenti che sollecitavano una nuova presa di coscienza della propria identità nazionale da parte degli Ebrei e proponevano la creazione di uno spazio di vita comune. Alcuni intellettuali e scrittori ebrei - in particolare Moses Hess (1812-1875) e Asher Ginsberg (1856-1927) - contribuirono a diffondere l'idea di un 'ritorno a Sion', ossia alla terra dei padri. Nacque il movimento dei Hovevei Zion ('amici di Sion'), che appoggiò attivamente il ritorno in Palestina soprattutto quando, a seguito dei pogrom del 1881-1882, i primi coloni ebrei provenienti dall'Europa orientale arrivarono in Palestina e crearono i primi insediamenti. Accanto all'aspetto pratico dell'insediamento degli Ebrei in un proprio territorio, acquistò sempre più rilievo l'idea politica della 'autoemancipazione' (Leo Pinsker, 1821-1891) e della rinascita nazionale del popolo ebraico. Nacque un movimento che trovò in Theodor Herzl (1860-1904) il suo principale esponente. Nel suo libro *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Lösung der jüdischen Frage*, scritto nel 1895, Herzl indicò la soluzione nazionale, e nel 1897 presiedette il primo Congresso sionista a Basilea. Il sionismo rappresenta una radicale novità nella storia ebraica in quanto con esso, sulla scia dell'illuminismo e della emancipazione, il popolo ebraico si afferma nella propria dimensione nazionale, laddove la religione ha perso il suo ruolo predominante e per molti sionisti è praticamente priva di valore. Ciò non significa ovviamente che il giudaismo come tale possa essere inteso senza la sua religione; il sionismo, piuttosto, offre la nuova possibilità di un'esistenza ebraica nelle condizioni della modernità: è il singolo individuo a decidere quali elementi della tradizione giudaica considerare importanti per la propria

vita personale - così come ogni membro di uno Stato del mondo occidentale può decidere se e in che misura adottare le tradizioni cristiane proprie di questa parte del mondo. Il sionismo portò infine, nel 1948, alla costituzione dello Stato di Israele. Qui viene fondamentale realizzata la possibilità offerta dal sionismo di una autorganizzazione della vita ebraica nelle condizioni della modernità, sebbene restino ancora irrisolti parecchi problemi politici, primi fra tutti quelli posti dalla convivenza con gli Arabi palestinesi. Continua però a esistere, ora come in passato, una vasta diaspora ebraica, sicché la situazione attuale, sia pure con qualche riserva, può essere paragonata a quella del periodo compreso tra l'esilio babilonese e la distruzione del Tempio ad opera dei Romani. Il centro politico e spirituale del giudaismo è di nuovo nella terra di Israele, ma accanto a tale centro sussiste una ampia diaspora che sotto molti aspetti ha un suo specifico profilo.

È degno di nota il fatto che in un primo tempo l'immigrazione in Palestina si ebbe quasi esclusivamente dall'Europa, in particolare dall'Europa orientale, mentre mancò quasi totalmente una immigrazione americana. Una delle conseguenze di questo fatto fu che la differenziazione religiosa - quale si era sviluppata a seguito dell'*haskālāh* in Europa e poi in Nordamerica - finora non ha trovato riscontro in Israele. Al momento della costituzione dello Stato israeliano l'unica delle tre grandi 'denominazioni' ebraiche presenti e quindi in grado di far valere le proprie esigenze era l'ortodossia nelle sue due principali forme storiche, quella ashkenazita e quella sefardita. Di conseguenza in Israele vi sono ora due gran rabbini, che insieme sono responsabili dell'osservanza dell'*hālākhāh*. Ciò riguarda una serie di questioni rilevanti per il singolo cittadino. Così, ad esempio, in base alla prassi giuridica invalsa sotto la dominazione ottomana, adottata dopo la prima guerra mondiale dall'amministrazione britannica e in seguito dallo Stato di Israele, i matrimoni possono avvenire solo attraverso le istituzioni religiose, sicché gli Ebrei possono essere sposati solo da un rabbino. Ma poiché la relativa autorizzazione deve essere concessa dal gran rabbinato, restano di fatto esclusi i rabbini non ortodossi. Ne consegue, tra le altre cose, che in Israele non è possibile il matrimonio tra ebrei e non ebrei. Anche per quanto riguarda la questione di chi debba essere riconosciuto come ebreo - questione assai importante per la concessione della cittadinanza israeliana ai nuovi immigrati - valgono le norme halakhiche, sia pure con determinate modifiche. Altri problemi, come ad esempio quello relativo all'osservanza dello *shabbāt*, continuano a essere oggetto di controversie. In Israele tuttavia vige la libertà di religione, sicché le altre 'denominazioni' possono praticare liberamente il proprio culto. Nel frattempo si è sviluppato anche un intenso rapporto tra la comunità ebraica americana e Israele. Infine, nella situazione attuale il problema della rivendicazione del territorio in conflitto con gli Arabi palestinesi ha acquistato rilevanza internazionale. In questo caso i diversi fronti non seguono linee di divisione religiose: in merito al problema, piuttosto, prendono posizione rappresentanti di tutti gli orientamenti politici e di tutti gli schieramenti. In particolare l'impressione suscitata da alcuni gruppi radicali, che la rivendicazione dell'intero territorio sia una rivendicazione della religione ebraica, è del tutto infondata. Anche in questo caso, ferma restando la complessità del problema della definizione dell'identità ebraica, lo Stato di Israele è uno Stato moderno, e come tale deve e vuole essere considerato in base ai criteri propri della realtà contemporanea.

Testimoni di Geova

Enciclopedie on line

Movimento millenarista nato negli USA negli ultimi decenni dell'Ottocento. Sorti con il nome di Uomini dell'aurora millenaria, assunsero l'attuale denominazione nel 1931. Fondatore del movimento fu Charles Taze Russell (Pittsburgh, Pennsylvania, 1852 - Pampa, Texas, 1916), che aveva subito forti influenze dagli avventisti e ritenne di ritrovare nella Bibbia l'annuncio del ritorno di Cristo e del Millennio per il 1914. Russell fondò il periodico *Zion's watch tower* e pubblicò un'ampia serie di opuscoli e fogli missionari (tracts). Nonostante la delusione per il mancato avverarsi della predizione provocasse un certo numero di defezioni, il movimento riprese vigore, negli USA e all'estero, grazie alla predicazione di J. Rutherford e di altri missionari, e crebbe rapidamente. Nella Germania nazista, i T., perseguitati a motivo dell'antimilitarismo che derivava dalle loro convinzioni religiose, furono deportati a migliaia nei campi di concentramento.

Le dottrine fondamentali del movimento si basano sulla fede in Geova, Dio Onnipotente, e in Cristo, il cui ritorno inaugurerà un'era di prosperità e di pace, e affermano la totale condanna del mondo terreno, dominato da Lucifero. I T. ritengono di dover obbedire alle leggi soltanto se esse non sono in contrasto con la loro interpretazione delle Scritture: da ciò deriva la renitenza alla leva militare e il rifiuto delle trasfusioni di sangue. Non esiste una divisione tra clero e laicato: tutti i membri battezzati sono ministri ordinati e partecipano all'opera di predicazione e istruzione biblica organizzandosi in comunità, dette "congregazioni", composte da un centinaio di membri sotto la supervisione di un corpo di anziani. Il rito comporta il battesimo, praticato per immersione e conferito solo agli adulti, e la celebrazione annuale della morte di Cristo.

In Italia, la prima comunità si formò a Pinerolo, in provincia di Torino, all'inizio del 20° secolo. Si ebbero in seguito, fra il 1919 e il 1933, i primi gruppi di fedeli nelle province di Sondrio, Trento, Vicenza, Teramo, L'Aquila, Pescara e Benevento. La Congregazione cristiana dei T., riconosciuta con d.p.r. 783/31 ottobre 1986, rappresenta l'organo centrale del movimento in Italia, che con i suoi 400.000 adepti costituisce la seconda religione del paese.

Cristianesimo

Enciclopedia online

Cristianesimo

La religione rivelata da Gesù Cristo, che è in pari tempo fondatore del c. e oggetto di adorazione. Alcuni caratteri del c. (religione divinamente rivelata, dogmatica, missionaria, universalistica, soteriologica ed escatologica) permettono di raggrupparlo sotto l'aspetto tipologico nella classe delle religioni 'moderne'. Da tutte le altre tuttavia si differenzia per il tratto distintivo del culto di Cristo, che è Dio fattosi uomo per salvare l'uomo, morto e risorto al terzo giorno; né Mosè né Maometto né Buddha né Zaratustra né Mani, infatti, ebbero mai culto divino.

A questo elemento differenziante del c. si aggiunge quello di essere nato storicamente in seno al giudaismo, una religione a sua volta rivelata e fondata, con un suo canone di Scritture sacre e, almeno potenzialmente, anch'essa universalistica. Perciò pure i cristiani si considerano popolo eletto, popolo di Dio, assemblea santa, Chiesa. Il diventare membro di questo popolo dipende da alcune condizioni: in primo luogo, l'iniziazione battesimale, che suppone la fede in Gesù Cristo redentore, morto e risorto; a questa fede è indissolubilmente legato, come primo precetto della legge antica e nuova, l'amore per Dio e per il prossimo; in questa fede è radicata la speranza nella beata immortalità, concessa dalla misericordiosa bontà e giustizia del Dio padre degli uomini.

1. Storia

Nel corso della sua storia i diversi elementi del c. sono stati variamente accentuati, interpretati e vissuti e ciò spiega il frazionamento cui è andato soggetto; d'altra parte, dal sentimento stesso della fratellanza fra gli uomini, dalla nozione della bontà e misericordia divina e dall'esempio e insegnamento del Cristo sono derivati non soltanto l'impulso missionario a diffondere la verità tra tutti gli uomini per renderli partecipi della salvezza, ma anche l'anelito alla riunione di tutti i cristiani, a sua volta espressosi in maniere diverse.

1.1 I primi secoli. - I primi contrasti emersero già in età apostolica, con l'opposizione in Palestina tra i più rigidi osservanti delle prescrizioni giudaiche e i più aperti alla cultura del mondo classico, gli 'ellenisti'. Il dissenso si fece più aperto man mano che il c. si propagò nelle regioni vicine e fu predicato dapprima fra gli Ebrei, ma anche, in misura sempre più larga e costante, ai gentili. L'affrancamento dalle prescrizioni rituali dell'Antico Testamento, accolto da s. Pietro e dagli apostoli di Gerusalemme, fu predicato da s. Paolo nei viaggi missionari in Asia e in Europa. Il c. diventò così, già verso la fine del 1° sec. e la metà del 2°, una religione diffusa prevalentemente tra i gentili. Contribuirono a ciò le crisi del giudaismo, con la sollevazione, duramente domata da Vespasiano e da Tito, e la guerra, conclusasi con la distruzione di Gerusalemme e del suo tempio. D'altra parte, l'inserzione nel mondo della cultura ellenistica doveva a sua volta produrre una crisi: minacciato di assorbimento da parte della speculazione filosofico-religiosa, il c. reagiva alla minaccia dello 'gnosticismo' sia con l'intransigenza assoluta di chi a esso opponeva un reciso diniego, sia cercando di assimilare la cultura e la filosofia dei Greci. A tale compito si dedicarono gli apologeti, chiedendo a imperatori e autorità in genere che cessassero dalle persecuzioni, respingendo calunnie, mettendo in luce la perfezione morale e la razionalità della nuova religione. Di pari passo, si veniva costituendo sempre più salda l'organizzazione della Chiesa.

La nuova politica ecclesiastica, inaugurata da Costantino con l'editto di Milano del 313, non si contentava di non perseguire né ambiva ad attrarre il c. nell'ambito di un vasto e lealistico sincretismo, bensì a rendere cristiano l'impero e imperiale il c.; e a tale scopo sembrò, a Costantino e più ancora al successore Costanzo II, più adatto l'arianesimo, condannato però nel Concilio di Nicea (325). Di qui il protrarsi delle dispute

trinitarie, nel corso delle quali la Chiesa rivendicò, con la purezza della dottrina, anche la propria autonomia. Le discussioni intorno alla persona di Gesù Cristo sfociarono nel distacco dall'unità della Chiesa di nestoriani e monofisiti, che iniziarono così una loro storia, tutta orientale. Agli eminenti teologi orientali e di lingua greca, ortodossi o meno (s. Atanasio, s. Basilio, s. Gregorio di Nissa, s. Giovanni Crisostomo, Apollinare di Laodicea, Teodoro di Mopsuestia, Diodoro di Tarso e Nestorio, s. Cirillo di Alessandria, Eutiche), si contrapposero, con la lotta contro l'origenismo e con il Concilio di Calcedonia (451), i teologi dell'Occidente (s. Agostino, s. Girolamo e s. Leone Magno), prevalendo sul terreno della cultura (fig. 1). Da quell'epoca, la Chiesa in Occidente fu assorbita dal compito di eliminare le ultime tracce del paganesimo, di attrarre alla fede cristiana i Barbari e di resistere alla pressione dell'Impero bizantino, dove gli imperatori pretendevano di dettare legge anche per quanto riguardava la fede.

1.2 Medioevo. - Anche a causa delle vicende politiche, nel Medioevo il vescovo della Chiesa di Roma acquistò maggior forza in Italia e nell'Europa (fig. 2). La marea islamica, che sommerse terre orientali e africane, fu limitata alla Spagna dai Franchi cattolici. Maturarono così i tempi per il ristabilimento di un Impero romano e cristiano in Occidente, mentre il sistema feudale si imponeva anche alla Chiesa. Ne derivò una decadenza dei costumi, alla quale reagirono le correnti riformatrici, interne ed esterne, ecclesiastiche e laiche, determinando da un lato il rivitalizzarsi della vita religiosa (benedettini e creazione di nuovi ordini monastici), l'insistenza sul celibato ecclesiastico e la drammatica lotta per le investiture e la libertà dell'elezione dello stesso romano pontefice, affidata infine al collegio dei cardinali, dall'altro il pullulare di sette ereticali, più o meno intinte di dualismo, e anelanti a un ritorno alla purezza e povertà degli apostoli. Tra questi fermenti, maturò una nuova e più grave frattura: con lo scisma d'Oriente (1054) Greci e Latini si separarono definitivamente e Chiesa ortodossa e Oriente europeo iniziarono una loro propria storia. Carattere di rivalità con i Greci assunsero le stesse Crociate, pur nate nell'ambito della lotta contro i musulmani. Il papato, di fronte all'Impero, si pose sempre più nettamente come potere autonomo e supremo, fonte del proprio diritto canonico. Con l'affermarsi delle nazionalità e degli ordini mendicanti, cominciò a scuotersi l'impalcatura del mondo medievale: lo scisma d'Occidente (1378-1417) rivelò questa frattura cui si cercò di rimediare con l'azione dei grandi concili e con tentativi di dare alla Chiesa una costituzione nuova, quasi di federazione di chiese nazionali o di vescovi. Tale tendenza, come quella affine che aspirava a limitare l'autorità pontificia di fronte a quella regia, trovò sostenitori tra seguaci e propugnatori dell'occamismo, nuova corrente filosofico-teologica erede dello scotismo dei francescani, contrapposto al tomismo dei domenicani.

1.3 Riforma e Controriforma. - Movimento conciliare e cultura umanistica coincidevano nell'aspirazione a una riforma della Chiesa 'nel capo e nelle membra'. Di fronte alla 'riforma cattolica' si mantennero nondimeno assai forti le tendenze alla scissione; alle affermazioni di autonomia della Chiesa gallicana si aggiunse la riforma protestante di M. Lutero e G. Calvino, le cui idee penetrarono, pur fieramente contrastate, nell'Inghilterra che Enrico VIII aveva staccato da Roma. Il cattolicesimo corse ai ripari e la riforma cattolica dopo il Concilio di Trento si attuò come 'controriforma'. Alle misure interne si associò il ricupero di territori in Europa, l'espansione in America, scoperta da potenze cattoliche, e una straordinaria ripresa di vitalità. Il cattolicesimo si estese, anche con l'azione degli ordini religiosi antichi e nuovi (specialmente i gesuiti), all'India, alla Cina, al Giappone; tentò ancora di richiamare a sé la Chiesa ortodossa di Russia (la Polonia, dopo un'effervescenza di moti riformati, rimase fedele alla Chiesa di Roma, che si affermò nei territori tedeschi dipendenti dall'Austria e in Baviera); poi realizzò, in Asia, qualche unione con Chiese di antica dissidenza. Ma la rottura dell'unità cristiana in Europa era ormai un fatto compiuto: tra le grandi confessioni riformate altre correnti (quali l'anabattismo o i valdesi) cercavano di aprirsi un cammino, e contrasti interni turbavano la Chiesa cattolica (giansenismo e movimenti affini). Lentamente si fece strada la cultura della tolleranza e, in un mondo che si preparava ad affermare il primato della pura ragione, andò prendendo piede l'idea che, in fondo, il c. vero era quello spoglio di aggiunte e cavilli teologici, mentre la religione positiva, con dogmi, riti, precetti e sacerdozio organizzato era soprattutto valida per tenere a freno i bassi istinti del popolo ignorante e incapace di assurgere a più elevate concezioni, e per fornire ai sovrani un utile strumento di governo.

1.4 Questione politica e sociale. - La Rivoluzione francese, dopo un tentativo di riforma del cattolicesimo in senso antipapale e regalistico – la costituzione civile del clero – sboccò poi nel concordato napoleonico, fierissimo colpo al gallicanismo e prodromo alla costituzione dell'Impero, che subito riaccese il conflitto con il papato. Il contrasto con lo Stato perdurò per tutto il 19° sec., nel corso del quale il pontefice romano affermò sempre più nettamente la sua autorità, con la proclamazione del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria, con il Sillabo, con il Concilio Vaticano I; ma accettò anche concordati non sempre vantaggiosi e subì, oltre alle leggi che sopprimevano privilegi ecclesiastici, la perdita del potere temporale. Per contro, mentre la Chiesa orientale alimentava la riscossa nazionale dei popoli balcanici e il panslavismo che vedeva in Mosca la 'Terza Roma', le correnti della Riforma si mostravano anch'esse inclini a conformarsi allo spirito dei tempi, cercando di adattare la loro teologia ai nuovi indirizzi della filosofia e della scienza.

Nella seconda metà del 19° sec., destava più precise preoccupazioni la questione sociale: da ciò sarebbe derivato, di fronte ai movimenti socialisti, il sorgere, un po' dappertutto, dei nuovi movimenti di 'c. sociale' e di 'democrazia cristiana', nonché di partiti 'cristiani' o addirittura 'cattolici', destinati a un crescente successo nel 20° sec. in alcuni paesi (Belgio, Germania, Austria, Italia).

1.5 Il 20° secolo. - Ai non pochi germi e stimoli per un rinnovamento del c., presenti all'inizio del 20° sec. nel modernismo, corrispose nella seconda parte del secolo l'accentuazione di motivi teologici particolari, gravitanti intorno ai concetti di Chiesa e di 'ecumenismo', mentre in una visione sempre più transconfessionale si venivano rinnovando i moduli stessi dell'esegesi biblica e della riflessione teologica. Intanto, le Chiese cristiane erano state messe a gravi prove dalle due guerre, dagli ultimi momenti del colonialismo e dalla persecuzione da parte dell'ateismo marxista. Gli stimoli provenienti da una sempre più diffusa secolarizzazione provocavano, in seno al c., una sempre maggiore accentuazione della missione etica e religiosa delle Chiese rispetto al precedente impegno mondano, come è avvenuto per la Chiesa cattolica con il Concilio Vaticano II.

2. Diffusione

Secondo le stime è di religione cristiana il 33,03% della popolazione mondiale (17,33% cattolici, 5,8% protestanti, 3,42% ortodossi, 1,23% anglicani, 5,25% altri). I cristiani sono prevalenti nella maggior parte dei paesi europei, con una significativa differenza tra l'Europa del Nord dove, pur essendo presenti alcune nazioni cattoliche (Repubblica di Irlanda 91,5%; Belgio 85%; Paesi Bassi 73%; Lituania 79%), si registra una maggioranza di protestanti (in Danimarca gli evangelici luterani rappresentano il 95% della popolazione; nei paesi scandinavi i protestanti di varie confessioni sono fra l'86 e l'89%; in Gran Bretagna gli anglicani costituiscono il 43,5%), e l'Europa del Sud, a prevalenza cattolica (in particolare in Italia e Portogallo i battezzati sono il 92%), salvo nei paesi dove gli ortodossi sono la maggioranza (Grecia 92%; Serbia-Montenegro 63%; Romania 87%). In Europa dell'Est una notevole percentuale della popolazione si dichiara atea. Sono a maggioranza cristiana anche l'Oceania (in Australia i cristiani sono il 67,4% della popolazione e in Nuova Zelanda il 41%) e l'America. In Canada i cattolici sono la confessione più forte (42,6%), seguiti da protestanti (23,3%) e altri cristiani (4,4); negli Stati Uniti i protestanti sono il 52% e i cattolici il 24,6%, ma una parte della popolazione segue sette cristiane indipendenti (come quella dei mormoni, che rappresentano il 2%). In America Centrale e Meridionale tutti i paesi sono a maggioranza cristiana cattolica, in particolare Venezuela (96%), Bolivia ed Ecuador (95%), Argentina (92%) e Messico (89%). Mentre in Africa del Nord si registra la presenza quasi totalitaria di musulmani, nell'Africa centrale e meridionale i cristiani rappresentano la religione maggioritaria in diverse nazioni (Angola 38%; Botswana 73%; Burundi 67%; Repubblica Democratica del Congo 70%; Gabon 55%; Kenya 78%; Lesotho 80%; Mozambico 40%; Namibia 80-90%; Ruanda 82%; Repubblica Sudafricana 79,8%; Uganda 66%), anche se è forte la componente musulmana e sono molto diffuse religioni animiste. In Asia i cristiani sono una minoranza, a eccezione delle Filippine, dove prevalgono i cattolici.

Secondo gli Atti degli Apostoli il nome cristiani fu usato per la prima volta ad Antiochia. Nel Nuovo Testamento i seguaci di Cristo si chiamano «fedeli, eletti, santi», e anche nei testi patristici più antichi il termine cristiani ricorre raramente.

Chiesa cristiana riformata Fu fondata nei Paesi Bassi nel 1843 da H. de Cock, cui si unì tra gli altri A.C. van Raalte. Emigrati con alcuni seguaci negli Stati Uniti, nel 1847 aderirono alla Chiesa riformata d'America, dalla quale però, per la loro stretta adesione alle dottrine del più rigido calvinismo si separarono nel 1857. Comunità cristiana Movimento religioso (ted. Christengemeinschaft) fondato da F. Rittelmeyer nel 1922: mescolanza di c., misticismo orientale e altri elementi, sulla base dell'antroposofia di R. Steiner. Soppressa dal nazismo (1941), risorse nel 1945.

Lega cristiana Associazione (ted. Christenbund) fondata a Berlino nel 1925, dapprima presieduta dall'ex-cancelliere del Reich G. Michaelis, affine, in ambiente luterano, all'Azione cattolica.

Cristianesimo e Chiese cristiane
Enciclopedia delle scienze sociali (1992)
di Trutz Rendtorff

sommario: 1. Cristianesimo e Chiese: un rapporto complesso. 2. Cristianesimo e mondo moderno: a) in una prospettiva antagonistica; b) in una prospettiva genealogica; c) nella prospettiva delle Chiese; d) nella prospettiva dei limiti del mondo moderno. 3. Chiesa e società: a) la Chiesa come società; b) rapporti tra la Chiesa e il mondo; c) Chiesa e Stato; d) la funzione sociale dei dogmi; e) vocazione religiosa e vocazione mondana; f) la diaconia sociale della Chiesa. 4. La cultura cristiana al di fuori delle Chiese: a) la differenziazione tra il cristianesimo e le Chiese; b) la confessionalizzazione del cristianesimo; c) la separazione tra Chiesa e Stato e i diritti universali dell'uomo; d) cristianesimo e Stato sociale; e) il computo cristiano del tempo. 5. Forme sociali del linguaggio della tradizione cristiana: a) la sociologia della teologia; b) la funzione sociale del linguaggio simbolico; c) linguaggio comune e linguaggio ecclesiastico. □

Bibliografia.

1. Cristianesimo e Chiese: un rapporto complesso

Il termine 'cristianesimo' designa l'insieme delle conseguenze storiche derivate dal sorgere del movimento cristiano in Palestina e dalla sua prima diffusione nel mondo mediterraneo: conseguenze che hanno influito in modo determinante sia sulle forme culturali della vita quotidiana, dell'arte e del sapere, sia sulle strutture fondamentali delle istituzioni politiche e della prassi economica. La molteplice azione del cristianesimo come modello orientativo per l'interpretazione del mondo e per la vita pratica ha inizio con la formazione della Chiesa cristiana, nata dalle comunità locali che veneravano il predicatore errante ebreo, Gesù di Nazareth, creduto il Messia per essere miracolosamente risorto dopo la crocifissione. Nell'impostazione organizzativa della Chiesa cristiana si manifesta il convincimento di un'autonomia di principio di tale credenza rispetto alla transitorietà del mondo terreno. L'idea di quest'autonomia ha segnato tutti i rapporti che il cristianesimo ha stabilito col mondo circostante nel corso della sua storia, come pure le sintesi di elementi della tradizione ebraica e di quella greco-ellenistica incorporate fin dagli inizi nella sua teoria e nella sua prassi. Nonostante le analogie con altre religioni e altri orientamenti culturali basati anch'essi sull'idea della trascendenza rispetto al mondo terreno, il patrimonio di credenze della fede cristiana ha creato, attraverso la formazione e la strutturazione della Chiesa, un centro d'azione del tutto peculiare sul piano sia storico che sociale.

Dalla distinzione tra 'Chiesa' e 'mondo' sono scaturite significative differenziazioni in tutti i campi della vita politica, economica, culturale e quotidiana con cui la Chiesa è venuta a contatto. Questa dinamica ha agito anche in seno alla stessa Chiesa, la cui storia sociale non ha mai presentato un'immagine semplice e unitaria, ma è stata caratterizzata da notevoli diversificazioni interne, gravide di conflitti e di conseguenze.

Nell'ampia e fondamentale trattazione di Ernst Troeltsch (v., 1912) la tensione fra 'Chiesa' e 'sette' è considerata, con valide motivazioni storiche e sociologiche, come un carattere strutturale di fondo della

storia sociale del cristianesimo. Il fatto che Troeltsch sia stato indotto ad affiancare ai due tipi fondamentali - la 'Chiesa' e la 'setta' - un terzo tipo, la 'mistica', sta a dimostrare che i primi due non arrivano a coprire la totalità della storia della fortuna del movimento cristiano.

Nel 1985 i cristiani erano un miliardo e mezzo, pari a circa il 32% della popolazione mondiale, di cui circa 880 milioni di cattolici, 360 di protestanti (inclusi gli anglicani) e 130 di ortodossi. La 'Chiesa' e le 'sette' in concorrenza con essa non coincidono con il 'cristianesimo' né sul piano storico-sociale, né su quello dei contenuti di fede. Del resto il concetto di cristianesimo ha assunto un valore autonomo solo nel XVII e nel XVIII secolo: sono stati i processi di modernizzazione e di differenziazione tipici dell'età moderna ad avviare la ricerca di una 'essenza del cristianesimo' che andasse al di là delle forme di organizzazione sociale della Chiesa e delle sette. In tal senso la distinzione fra 'cristianesimo' e 'Chiesa' appartiene alla storia moderna del movimento cristiano, in cui emerge in primo piano l'attenzione verso quegli elementi del cristianesimo che trascendono le sue forme di organizzazione specificamente ecclesiastiche, sia nella sfera personale e privata degli individui, sia sul piano della cultura nel senso più ampio. Pertanto la storia dell'azione svolta dal cristianesimo non coincide con la storia sociale delle Chiese e dei gruppi cristiani, ma va al di là di queste istituzioni e può anche rendersi indipendente da esse, conferendo così un nuovo e diverso peso all'autonomia di principio della fede cristiana nel contesto delle sue conseguenze storiche e sociali.

La differenza tra 'Chiesa' e 'mondo', d'importanza decisiva per la nascita delle Chiese cristiane, conserva un valore esplicativo limitato per il cristianesimo dell'età moderna: il mondo, ormai improntato al cristianesimo in una misura che oltrepassa di molto l'azione guidata dalla Chiesa, si è reso autonomo da essa allentando la propria dipendenza dal suo influsso in molti campi della cultura. Ciò vale in particolare per le dottrine sociali cristiane, che incidono ora solo indirettamente sul mutamento della cultura politica e sulla trasformazione della civiltà tecnico-scientifica dell'Occidente. Su questo sfondo va visto il fatto che la nascita del moderno mondo occidentale ha portato alla divisione della Chiesa in una pluralità di Chiese, cosicché alle differenziazioni interne, ricche di conflitti, ha fatto seguito una differenziazione tra Chiese separate. Il loro rapporto con un'essenza unitaria del cristianesimo non può essere individuato soltanto nelle origini storiche di quest'ultimo (il che porterebbe a una riduzione a dato scientifico del suo patrimonio essenziale di credenze), né soltanto nelle fratture e nelle differenziazioni presenti nella storia dell'azione culturale cristiana al di fuori delle Chiese. Nel rapporto tra cristianesimo e Chiese va accertata una complessità di processi storico-sociali che si è riflessa sia nella ricerca e nella teorizzazione sociologica, sia nelle contrastanti interpretazioni con cui le Chiese cristiane cercano di comprendere, sul piano teorico e pratico, il mondo e i processi di modernizzazione in atto nel loro stesso seno.

2. Cristianesimo e mondo moderno

In questo capitolo il rapporto fra cristianesimo e mondo moderno sarà esaminato alla luce di varie problematiche. Proprio nella sociologia della religione si è affermata l'idea che le scienze sociali debbano essere strettamente collegate con la sociologia della conoscenza, in quanto hanno per oggetto, più che dati e contesti fattuali empirici, interpretazioni di sistemi dotati di senso e modelli orientativi di tipo culturale.

L'interpretazione sociologica del cristianesimo e delle Chiese cristiane si basa in gran parte su una determinata visione della società moderna; lo stesso però può dirsi del modo in cui la teologia e le Chiese concepiscono se stesse in rapporto alla modernità. Bisognerà verificare quali mutamenti siano osservabili a questo riguardo nel campo delle interpretazioni sociologiche globali e in che senso si vada oggi evolvendo il dibattito sul rapporto tra cristianesimo e mondo moderno.

a) In una prospettiva antagonistica

Da lungo tempo si è andata formando una visione antagonistica del rapporto fra cristianesimo e società moderna. L'idea di una contrapposizione tra religione e modernità è ormai condivisa anche dal senso comune, ed è profondamente radicata nella coscienza ecclesiastica, che attribuisce agli sviluppi della società moderna le difficoltà incontrate nel trasmettere le tradizioni cristiane ed è portata a spiegare con la perdita

dei vincoli religiosi i problemi del mondo moderno che sperimenta grandi conflitti politici e un deteriorarsi dei costumi.

La contrapposizione fra cristianesimo ed età moderna è un prodotto dell'illuminismo occidentale e si è irrigidita in una contrapposizione filosofica di principio nell'ala radicale dell'illuminismo francese, assumendo particolare risalto nella critica della religione. La critica della religione da parte dell'illuminismo occidentale ha coinciso con la nascita della sociologia della religione, da cui ha preso l'avvio la sociologia in generale (v. Matthes, 1967). Uno dei fatti più notevoli della storia delle scienze sociali è che esse hanno elaborato i loro concetti-guida più importanti proprio trattando il tema della religione (con questo termine ci riferiamo qui alle conseguenze politiche e culturali del cristianesimo).

La critica della religione del XVII e del XVIII secolo è in primo luogo una critica contro l'autorità: suo oggetto è la religione cristiana nella forma cattolica romana, vista come strumento di potere politico. Tipica della critica radicale è la cosiddetta teoria dell'impostura dei preti, secondo cui la Chiesa promette ingannevolmente ai suoi sudditi il conseguimento della salute eterna in cambio della sottomissione alla sua autorità. L'idea che la religione non sia al servizio di una verità eterna, ma venga razionalmente adoperata dai detentori del potere ecclesiastico per dominare le masse incolte è il punto di partenza di una teoria funzionale della religione. D'altra parte, l'individuazione di un ruolo politico e sociale della religione si è dimostrata fruttuosa, al di là della critica radicale, in quanto nella prospettiva aperta dall'interpretazione funzionale i compiti assolti dall'organizzazione ecclesiastica possono essere svolti anche da altre istituzioni; ciò induce a cercare dei sostituti che possano subentrare alle Chiese storiche nell'adempimento delle loro funzioni. A questo proposito vanno messi in risalto tre aspetti.

I. L'analisi delle funzioni sociali della religione cristiana esamina (e trasvaluta) la complessa realtà dell'azione culturale del cristianesimo. Gli effetti esercitati sulla società globale dalla cultura unitaria del Medioevo cristiano vengono spiegati funzionalmente, ossia senza far ricorso a interpretazioni teologico-ecclesiastiche dei contenuti di fede. Poiché secondo la critica della religione l'azione del cristianesimo non è più connessa a una verità vincolante, questa funzione può essere assolta anche da altre istituzioni. Nella critica della religione lo sviluppo della società civile è visto come emancipazione dei cittadini dall'autorità della Chiesa e la libertà civile viene contrapposta ai vincoli ecclesiastici. In questo quadro rientra la tendenza - nata dall'esperienza delle guerre di religione del Seicento - alla separazione tra Stato e Chiesa, che consente all'individuo di seguire liberamente una condotta di vita. La funzione di fondamento dell'ordine e dell'autorità esercitata dalla religione viene riportata alla cristianità interiore del singolo, intesa come autocontrollo etico, e si arriva anche ad ammettere la possibilità di una condotta formalmente irreligiosa.

II. Nell'analisi funzionale della religione come sistema di autorità la promessa cristiana di una salvezza futura e di una felicità eterna viene svincolata dalla dottrina della Chiesa, dalla sua formulazione dogmatica e dalla sua mediazione per essere trasferita nell'aspirazione dell'individuo capace di pensare autonomamente a una felicità immanente, avente in sé la propria giustificazione; le promesse trascendenti vengono convertite in programmi sociali e politici, per attuare i quali l'attività economica indica la strada di una realizzazione immanente della felicità.

III. Nell'autointerpretazione del mondo moderno la definizione funzionale del cristianesimo storico porta alla conseguenza che la nuova epoca potrà realizzare se stessa solo superando la dipendenza dalla religione, dal cristianesimo e dalla Chiesa. Il tema del superamento del cristianesimo nell'immanenza mondana ha avuto la sua formulazione più efficace nell'interpretazione ideologica delle nuove scienze naturali e della storia, come pure nella scienza della società; le filosofie e le teorie dell'età illuministica hanno contribuito, ognuna a suo modo, a costruire questo modello alternativo. Quando Marx negli Scritti giovanili definisce la critica della religione il presupposto di ogni critica, quest'idea del dissidio tra religione e società moderna non è che il risultato di un'autointerpretazione della nuova epoca elaborata già da tempo. La trasformazione di tale contrapposizione in una previsione storico-sociale ha influito notevolmente sulla concezione della Chiesa e del cristianesimo propria delle scienze sociali. Il declino della prassi religiosa e dell'influsso ecclesiastico appare una logica conseguenza della modernizzazione in generale, e si arriva addirittura a prevedere un'imminente fine della religione.

b) In una prospettiva genealogica

L'approccio 'genealogico' al rapporto fra cristianesimo e società moderna è stato sviluppato soprattutto da Max Weber, le cui tesi sulla nascita del mondo moderno dal cristianesimo hanno modificato sostanzialmente le prospettive della sociologia della religione. Tuttavia un influsso in questo senso era stato già esercitato da altre tradizioni culturali. Ad esempio gli illuministi cristiani del Settecento erano convinti - a differenza degli illuministi radicali francesi e dei deisti inglesi - che il progresso culturale e scientifico fosse un prodotto del cristianesimo, e in primo luogo della Riforma protestante. Nella filosofia della storia di Hegel il nesso evolutivo tra il cristianesimo e la nascita della moderna cultura della libertà e della soggettività emancipata era considerato come un momento della storia dello spirito assoluto. Ma già prima di questa interpretazione idealistica alcuni teologi e pubblicisti del tardo Settecento avevano osservato empiricamente che vi era una differenza significativa tra lo sviluppo sociale ed economico dei paesi protestanti e quello dei paesi cattolici. Nel dibattito sulle cause della Rivoluzione francese gli autori cattolici e quelli protestanti avevano fornito spiegazioni contrapposte delle motivazioni d'ordine religioso ed ecclesiastico che avevano determinato la Rivoluzione: mentre i primi ne avevano attribuito la responsabilità allo spirito illuministico, favorito dalla rottura dell'unità della Chiesa per opera del protestantesimo, i secondi avevano insistito sulle resistenze opposte dalla Chiesa cattolica a una serie di riforme pacifiche per le quali i tempi erano ormai maturi. Pertanto l'idea secondo cui i processi politici e sociali del mondo moderno sono conseguenze storiche del cristianesimo ha, in filosofia come nelle controversie tra le varie confessioni cristiane, una lunga tradizione prima di Max Weber.

Su queste basi il sociologo tedesco ha riproposto il problema dei motivi per i quali solo nell'Occidente si sia sviluppata una cultura in gran parte nuova, il cui carattere dominante viene definito da Weber mediante il concetto di 'razionalizzazione'. La ricerca storico-sociologica delle origini cristiane della società moderna si contrappone a una coscienza contemporanea improntata all'antagonismo tra cristianesimo e modernità, per cui "l'uomo moderno in generale non è in grado, con tutta la buona volontà, di figurarsi nelle sue reali dimensioni l'importanza che i contenuti di coscienza religiosi hanno avuto per la condotta di vita, per la cultura e per il carattere dei popoli" (v. Weber, 1922, p. 205). Lo sviluppo della moderna economia capitalistica è ricondotto da Weber allo "spirito del capitalismo", o meglio a certi "principi a sfondo etico che determinano la condotta di vita": da essi è nata quella particolare mentalità economica che è alla base del fenomeno, unico nella storia universale, dello straordinario sviluppo dell'Occidente rispetto all'Oriente. Elemento costitutivo di tutta la cultura moderna è la "condotta di vita razionale, nata dallo spirito dell'asceti cristiana" (ibid., p. 262).

Anche in questo caso all'origine di questa tesi sociologica sul rapporto tra modernità e cristianesimo - estremamente feconda, e perciò accompagnata da un continuo rinnovarsi del dibattito - vi è un confronto tra due confessioni. Un allievo di Weber, Martin Offenbacher (*Konfession und soziale Schichtung*, 1901), studiando una regione della Germania meridionale aveva rilevato il prevalere della confessione protestante tra imprenditori, operai specializzati e tecnici. Estendendo questa osservazione alla cultura nel suo complesso, Weber elaborò una teoria secondo cui il cristianesimo, con la sua diversificazione in più Chiese seguita allo scisma del Cinquecento, ha liberato delle energie etico-religiose che, operando al di fuori delle Chiese in direzione di una condotta di vita intramondana orientata a uno scopo, hanno avviato un processo che ha preparato la strada alla nascita dell'economia moderna.

La tesi weberiana fornisce un'interpretazione sociologica della distinzione tra Chiese e cultura cristiana (v. cap. 1): perché si potesse arrivare a una trasformazione dell'asceti cristiana nella moderna condotta di vita razionale era necessario che lo spirito del cristianesimo si rendesse prima indipendente, come mentalità religiosa e come $\epsilon\theta\omicron\zeta$, dal sistema teologico-religioso delle Chiese. Da questo punto di vista non la Chiesa, ma il cristianesimo ha preparato la strada alla società moderna e ha potuto trasformarsi, sul piano della condotta di vita, in una nuova cultura; per le Chiese non è possibile fare un discorso analogo. Ad ogni modo, nell'analizzare la situazione contemporanea Weber perviene alla conclusione che "l'appropriazione soggettiva di questa norma etica" - la condotta di vita razionale - non è più una condizione di esistenza del capitalismo. L'aporia etica della cultura razionale moderna consiste nel fatto che lo 'spirito' dal quale essa è

nata si è dileguato dal suo 'involucro'. Secondo Weber questa perdita riguarda il campo dei valori e delle credenze, che esulano dall'ambito della scienza.

c) Nella prospettiva delle Chiese

La teoria della nascita della cultura moderna dallo spirito dell'asceti cristiana non basta a spiegare la funzione sociale delle Chiese nella società moderna. A differenza di Weber, Ernst Troeltsch volge la sua attenzione a questo problema, chiedendosi quali siano i presupposti perché le Chiese cristiane possano improntare delle loro dottrine sociali la cultura moderna, come già avvenne per la formazione della cultura unitaria del corpus Christianum. In questa impostazione emerge in primo piano l'importanza della Chiesa come istituzione sociale e come organizzazione religiosa. La storia della Chiesa come istituzione privilegiata dallo Stato ha suscitato, fin dai suoi inizi costantiniani, il rammarico per il dileguarsi dell'autentico spirito cristiano dall'involucro delle istituzioni ecclesiastiche, con le loro forme giuridiche, i loro rituali e i loro apparati di controllo e di educazione. La critica moderna delle Chiese ha alle spalle una lunga tradizione di obiezioni di natura religiosa e spirituale. Alla critica delle Chiese, quale emerge anche nello spiritualismo sociologico, Troeltsch contrappone l'idea che senza forme istituzionali il cristianesimo non potrebbe esistere, o almeno non in modo duraturo, né potrebbe tramandarsi esercitando il suo influsso sulla società. In tal modo Troeltsch, a differenza di Weber, ha visto nella capacità di istituzionalizzazione sociale della dottrina cristiana mediante le Chiese il punto chiave delle sue ricerche sull'avvenire del cristianesimo nel mondo moderno. Perché si realizzi questa ipotesi di una dottrina sociale della Chiesa in grado di influenzare la società occorrono determinati presupposti sociali. Un'analisi del mondo moderno nella prospettiva della fine del XX secolo ci consentirà di individuare tali presupposti.

d) Nella prospettiva dei limiti del mondo moderno

Dall'illuminismo fino al Novecento avanzato l'età moderna è stata vista come un processo inarrestabile di modernizzazione che ha trasformato e adattato a sé l'intero patrimonio delle tradizioni culturali, a cominciare da quelle religiose. Alla fine del XX secolo questa visione lineare del progresso della modernità presta il fianco a gravi critiche. Contrariamente a quanto per lungo tempo si è ritenuto ovvio, le scienze moderne, soprattutto quelle della natura, non hanno più un ruolo dominante sul piano ideologico (v. Lübke, 1986); l'aspettativa che la tecnica e l'economia in quanto tali definissero e inglobassero l'intero patrimonio culturale dell'umanità ha incontrato limiti evidenti; né le scienze sociali sono riuscite a produrre una nuova teoria della società, universalmente valida. Al contrario la modernizzazione, intesa sia in senso ristretto che in senso ampio, è divenuta un processo di differenziazione alla luce del quale l'attualità dell'inattuale e la coesistenza di differenti tradizioni e orientamenti culturali appaiono più plausibili che non l'idea di una nuova cultura unitaria, capace di soppiantarne un'altra condannata all'estinzione. Una delle grandi previsioni errate dell'età moderna è stata quella della scomparsa apparentemente ineluttabile della religione, che Paul Johnson (v., 1984) ha definita "il più grande non-evento della storia moderna". L'analisi di queste esperienze pone una nuova sfida anche all'interpretazione sociologica del cristianesimo e delle Chiese. La "demitizzazione del mondo moderno" (v. Kaufmann, 1989, p. 34) vale in primo luogo per l'idea che la modernità sia uno stato finale esemplare. Le Chiese tramandano la convinzione che col cristianesimo si sia manifestata una verità assoluta e non superabile, che trascende e quindi relativizza ogni stato empiricamente raggiungibile dal mondo plasmato dagli uomini.

L'esperienza storica del mondo moderno indica che i rapporti sociali sono 'moderni' in quanto hanno il carattere della mutevolezza: la modernità implica anche la caducità di determinati aspetti del suo stesso progetto. Le esperienze ambivalenti del mondo moderno determinano quindi un risveglio dell'interesse sociologico per la religione. Il sociologo americano Daniel Bell ha parlato in proposito di un "ritorno del sacro", affermando che oggi, quando sembra che il tema della modernità si esprima nel concetto di 'al di là' ("al di là della natura, della cultura, della tragedia"), s'impone la ricerca dei limiti: "limiti allo sviluppo, alla spoliatura dell'ambiente, alla ὑβρις" (v. Bell, 1978, p. 207). La considerazione di questi limiti non deve ricondurci a una concezione mitologica della religione, tale da sacralizzare tutta la realtà: in questo

modo verrebbero soppressi proprio quegli elementi del cristianesimo che sono stati decisivi per la genesi del mondo moderno. Il concetto generale di 'religione' è una invenzione europea del post-illuminismo, che porta a identificare la religione con la funzione donatrice di senso della 'società' in generale (v. Durkheim, 1912). In effetti la sopravvivenza delle Chiese, nella pluralità delle loro forme istituzionali sia dogmatiche che organizzative, è innegabilmente una caratteristica delle società moderne: sebbene le Chiese siano segnate da profondi mutamenti, non è possibile inquadrarle in una visione univocamente e definitivamente post-cristiana della modernità. La questione dell'importanza e dell'efficacia delle dottrine sociali delle Chiese dev'essere vista oggi alla luce della diversificazione e della molteplicità della società moderna, inconciliabile sia con una concezione unitaria e indifferenziata della modernità, sia con la nostalgia romanticheggiante di una cultura cristiana altrettanto unitaria, sottomessa all'autorità della Chiesa. La distinzione tra cristianesimo e Chiesa sarà utile per delineare questa situazione dal punto di vista sociologico.

3. Chiesa e società

a) La Chiesa come *societas*

"Gesù annunciò la venuta del regno di Dio, e venne la Chiesa": in questo celebre detto del modernista francese Alfred Loisy è riassunto con pregnante brevità il problema di fondo della dottrina sociale della Chiesa cristiana. Il passaggio dalla formazione del gruppo dei seguaci di Gesù - uniti dalla fede nella sua resurrezione dopo la crocifissione - alla costituzione di comunità locali nell'area culturale ellenistica e nei territori dell'Impero romano, e infine all'istituzione di un'organizzazione ecclesiastica sotto il primato del vescovo di Roma, successore di Pietro (Matteo, 16, 18), è il passaggio dalla confraternita dei discepoli alla Chiesa dell'episcopato. Il compito principale che la cristianità dovette affrontare nel corso di quest'evoluzione fu quello di 'detemporalizzare' l'attesa dell'imminente venuta del regno di Dio. La dottrina sociale delle prime comunità cristiane si concentrava interamente sui problemi interni: alla vigilia di una nuova creazione, in un mondo prossimo a scomparire, la vita comunitaria era dedicata alla preparazione al secondo avvento di Cristo.

D'importanza decisiva per la storia sociale del cristianesimo fu l'attività dell'apostolo Paolo. La sua missione sciolse il legame che vincolava la comunità dei discepoli al modello religioso ed etico-sociale della legge rituale ebraica; a questa legge, e alla circoncisione prescritta come segno di appartenenza al popolo eletto, Paolo sostituì il culto di Cristo. Rinnovando il ricordo dell'opera del Risorto, questo culto portò alla decisiva detemporalizzazione dell'attesa del Regno; si comprende allora come il cristianesimo non solo sia sopravvissuto al mancato ritorno di Gesù nel corso della prima generazione di cristiani, ma sia riuscito a propagarsi tra le genti. Alla dinamica dell'individualizzazione spirituale della condotta di vita, nata dall'affrancamento dalla legge giudaica, Paolo oppose come nuovo modello ordinatore l'idea della comunità come "Corpo di Cristo" (Romani, 12), in cui una molteplicità di doni dello Spirito veniva integrata in un'unità mistica attraverso il riferimento a Cristo come capo del Corpo. Questa unità ebbe la sua espressione primaria nell'agape, celebrata in memoria del sacrificio di Gesù, che garantiva la futura resurrezione. Nel costituirsi del cristianesimo in Chiesa le svolte determinanti si ebbero, già agli inizi e sempre in seguito, allorché si trattò di stabilire chi dovesse presiedere l'assemblea della comunità e quale fosse l'autorità competente a decidere nelle questioni dottrinali e di comportamento. Alla detemporalizzazione dell'attesa del Regno corrispose un processo di istituzionalizzazione dello Spirito: con la formazione di un episcopato autonomo nacque un'autorità capace di guidare l'interpretazione (in un primo tempo libera) della predicazione e dell'opera di Gesù, nonché di dirimere le eventuali controversie. Momenti decisivi nell'edificazione di una struttura sociale permanente della Chiesa furono la definizione del canone dei testi, tratti dalla tradizione orale, su cui dovevano fondarsi la predicazione e il catecumenato, e l'elaborazione, sulla base di quei testi, dei principî della fede (*regula fidei*) come mezzo di ordinamento interno della Chiesa. Parallelamente alle strutture ecclesiastiche si sviluppò così una forma di società specificamente cristiana, una sorta di società interna a quella secolare, che la Chiesa considerò come *societas perfecta*.

b) Rapporti tra la Chiesa e il mondo

In concomitanza e in stretta connessione con l'evolversi di una specifica struttura comunitaria ed ecclesiastica, la detemporalizzazione dell'attesa del Regno e la sopravvivenza dei cristiani nel mondo anche dopo la scomparsa della prima generazione di fedeli portarono alla necessità di stabilire relazioni con il mondo non cristiano. Secondo quali criteri ciò dovesse avvenire è un problema che la sociologia del cristianesimo e della Chiesa non ha mai risolto in modo definitivo, e ai cui tentativi di soluzione sono stati associati mutamenti e fratture importanti. Dopo che la prima comunità cristiana si fu dissociata dall'unità politico-religiosa del popolo ebraico, vennero meno come criterio sociale primario le barriere e le divisioni nazionali tra Ebrei e gentili, e assunsero invece un'importanza preminente i rapporti con l'ambiente greco-romano. Le prime questioni che richiesero una presa di posizione concreta furono quelle riguardanti la condotta di vita individuale dei membri della comunità: i matrimoni misti, l'ordinamento familiare, le controversie giudiziarie fra cristiani. Particolare rilievo ebbe ben presto il rapporto con l'Impero romano, le cui pretese di dominio si manifestavano quotidianamente nelle pratiche del culto ufficiale del sovrano. Molti cristiani, per esempio, si trovarono di fronte al problema di coscienza se il consumo di carni acquistate al mercato pubblico dopo che erano state consacrate al culto dell'imperatore fosse compatibile con la fede in Cristo signore (Romani, 14; Corinzi, I, 8).

Su problemi di questo genere si strutturò la tensione interna tra i due atteggiamenti che lungo tutta la storia della Chiesa hanno dato al cristianesimo una duplice impronta dal punto di vista sociologico: da un lato l'atteggiamento di totale separazione dal 'mondo', dall'altro quello di accettazione consapevole e selettiva della sua morale e dei suoi comportamenti. Fin dai primi tempi Paolo favorì un'integrazione selettiva del mondo, dei suoi criteri morali e delle sue convinzioni etiche nella prassi di vita cristiana: in conformità del principio "Esaminate ogni cosa e conservate ciò che è buono" (Tessalonicesi, I, 5), la scelta e l'appropriazione dovevano avvenire secondo criteri di tollerabilità sociale per la comunità cristiana, sulla base dell'autonomia dal mondo, che consentiva un libero uso di tutto ciò che era utile alla vita comunitaria. A un atteggiamento sostanzialmente aperto nei confronti del mondo circostante Paolo associava l'esigenza della tolleranza interna: per riguardo alle coscienze di altri membri della comunità bisognava accettare come forma di vita cristiana anche una scelta di rigorosa separazione dal mondo.

Nella Chiesa in via di formazione coesistono dunque il motivo della separazione escatologica e ascetica dal mondo, con caratteri tendenzialmente settari, e il motivo dell'integrazione con il mondo, improntata allo spirito della libertà cristiana, con caratteri religiosi popolari. In questa differenziazione e tensione interna sono presenti gli elementi fondamentali della distinzione sociologica tra il 'tipo-Chiesa' e il 'tipo-setta'; tuttavia questi elementi non sono mai stati chiaramente distinti fra loro sul piano organizzativo. Piuttosto le cosiddette 'grandi Chiese' hanno sempre associato in sé separazione e integrazione, sia nella teoria (cioè nella formazione della dottrina, del dogma e della teologia), sia nella prassi dell'ordinamento ecclesiastico e della condotta di vita. Da parte loro, le sette possono essere caratterizzate da un'assoluta preminenza della tendenza alla separazione dal mondo, oppure dalla volontà di una specifica e altrettanto marcata integrazione con l'ambiente.

c) Chiesa e Stato

La tensione tra la tendenza alla separazione e quella all'integrazione si è profilata in modo assai netto, dal punto di vista sia storico che sociale, nel rapporto con lo Stato romano. Già per l'influsso dell'attesa ebraica del Messia, l'interpretazione teologica del culto di Cristo è legata al concetto di autorità: alla fine dei tempi Cristo avrebbe depresso ogni signoria e ogni potere davanti al trono di Dio (Corinzi, I, 15). In riferimento al concetto greco di $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, ciò significa che i cristiani non hanno in questo mondo nessun sistema politico durevole, ma vivono in attesa della futura città celeste (Ebrei, 1; Efesini, 2). L'attesa del regno di Dio è concepita nei termini dell'autorità che Dio esercita sull'universo per mezzo di Cristo; tuttavia, finché la Chiesa resta una piccola minoranza che vive ai margini della società, la dottrina sociale cristiana non è orientata verso il modello della $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$, ma verso quello dell' $\omicron\acute{\iota}\chi\omicron\varsigma$, ossia della casa e della famiglia; la

corrispondente etica si presenta come οἰκοδομή, come edificazione della casa comunitaria, in cui anziché l'autorità e la subordinazione, dominano l'amore e la comunione tra gli "uguali nella fede". La contrapposizione allo Stato romano riguarda in primo luogo l'imposizione politica della religione ufficiale: l'obbedienza esteriore all'ἔξουσία, all'autorità (Romani, 13) non esclude il rifiuto della prescritta adorazione dell'imperatore divinizzato.

Nonostante la condizione privilegiata acquisita dalla Chiesa con la cosiddetta 'svolta costantiniana', in seguito alla quale il cristianesimo assunse la funzione di una religione di Stato, il motivo della separazione fra l'autorità spirituale e quella temporale non è stato mai accantonato. Mentre Agostino con la sua contrapposizione tra civitas Dei e civitas terrena difese il cristianesimo dall'accusa di aver causato la caduta di Roma affermando in una visione escatologica della storia l'assoluta autonomia spirituale della Chiesa rispetto alle sorti del mondo, nei secoli seguenti il motivo della separazione fu trasposto nella teoria politica e giuspubblicistica delle 'due spade', quella spirituale e quella temporale. La questione più importante, che diede origine a un conflitto destinato a durare a lungo, riguardò la designazione dell'autorità competente a conferire le insegne del potere ai relativi titolari. Dall'idea iniziale secondo cui Dio attraverso Cristo avrebbe investito il papa e l'imperatore, indipendentemente l'uno dall'altro, del potere spirituale e di quello temporale, si passò alla rivendicazione da parte del pontefice romano del diritto di assegnare ai vescovi e a quanti avevano il potere temporale le loro cariche. La conseguente necessità di stabilire un equilibrio tra Chiesa e Stato produsse nella storia dell'Occidente medievale una complessa situazione di tensione; all'idea di una cultura religiosa del Medioevo unitaria e compatta fa riscontro una storia di profondi conflitti. Da ciò deriva anche la sostanziale diversità storico-politica delle Chiese occidentali rispetto a quella ortodossa, che con il suo allineamento e la sua subordinazione all'autorità temporale ha dato un'impronta diversa, ancora fino ai giorni nostri, alle società e alle culture politiche sviluppatesi nella sfera della sua influenza.

d) La funzione sociale dei dogmi

In questo contesto va vista anche la sociologia delle grandi dottrine dogmatiche. In seguito alla progressiva integrazione fra 'Chiesa' e 'mondo' e alla detemporalizzazione dell'attesa del Regno mediante l'istituzionalizzazione della Chiesa, la consapevolezza dell'assoluta autonomia e specificità del cristianesimo, rilevante dal punto di vista religioso e fondamentale per la missione della Chiesa, assunse una nuova forma teorica con l'elaborazione del dogma cristologico e trinitario. Dal punto di vista della sociologia della conoscenza, la cristologia e la conseguente dottrina della Trinità hanno la funzione di esprimere l'assoluta autonomia della Chiesa cristiana nella forma trascendente e divina della sua storia costitutiva, in modo da assicurare al 'sacro mistero' della sua origine un fondamento ontologico, trascendente la storia empirica. L'esistenza sacramentale della Chiesa, dedotta dal mistero presentato come dogma, vincolò il rapporto con l'onnipotente Trinità divina, superiore a ogni autorità mondana, all'amministrazione dei sacramenti da parte del ceto sacerdotale: la gerarchia ecclesiastica divenne così il vero baluardo dell'indipendenza della Chiesa dalle forme di autorità temporali. La giustificazione della gerarchia mediante la teologia trinitaria tracciò una frontiera definitiva rispetto al 'mondo'; e questa frontiera, con le connesse sanzioni giuridiche e sociali, poté valere anche nei riguardi dei laici. Il principio ermeneutico extra ecclesiam nulla salus fu usato anche come strumento d'influenza politica e sociale, nella misura in cui anche i ceti dominanti si riconobbero esistenzialmente coinvolti nel progetto salvifico del cristianesimo.

e) Vocazione religiosa e vocazione mondana

I tentativi di sfuggire alla gerarchizzazione e alla strutturazione politica del cristianesimo non sono certamente rimasti senza esito, ma in generale vennero inglobati nell'ordinamento ecclesiastico come processi di differenziazione interna del cristianesimo. L'esempio più notevole è costituito dalla nascita e dalla storia del monachesimo. Dall'anacoresi degli eremiti, che affermava l'indipendenza della fede cristiana dal mondo, al ritiro nel monastero come forma di vita alternativa a quella secolare, fino all'impegno spirituale e sociale degli ordini e delle congregazioni nell'età moderna, la storia sociale del cristianesimo è stata accompagnata dalla ricerca di una 'via particolare'. L'Homo religiosus, come modello ideale di

condotta cristiana segnata da una specifica vocatio divina, rappresenta un modo di vita in cui per alcuni eletti - all'interno del sistema sacramentale e gerarchico di mediazione della salvezza - si è tramandata in forme sociali mutevoli l'immediatezza del rapporto col Cristo trascendente. Da qui hanno avuto più volte origine, nella Chiesa e nel più ampio contesto della cultura cristiana, movimenti riformatori di straordinaria efficacia. Alla istituzionalizzazione del cristianesimo nella Chiesa, per lungo tempo dominante, si è contrapposta così l'individualizzazione della religiosità; anche quando si assoggetta a regole e ordinamenti, il sentimento religioso del singolo non può essere sostituito da nessuna istituzionalizzazione della prassi religiosa. Si può dire che sia questa l'eredità più importante lasciata dalla tradizione cattolica romana al cristianesimo dell'età moderna.

La Riforma luterana ha dato un nuovo indirizzo al contenuto spirituale della vocatio, trasferendolo alle attività laiche e alla condizione sociale nella vita civile. La chiamata di Dio si manifesta al cristiano nei compiti che la vita quotidiana gli pone, e in tal modo l'idea di vocazione acquista una concretezza etico-sociale per cui l'attività secolare si presenta come forma sociale dell'amore per il prossimo. La critica protestante si oppone all'idea di privilegiare i religiosi rispetto ai cristiani laici e fa invece appello al contenuto spirituale della vocazione per affrontare i doveri e i compiti della vita attiva; in questo senso Max Weber ha giustamente definito l'etica protestante della professione una forma di "asceti intramondana". Strettamente connessa con tale nozione è l'idea, che emerge nell'età moderna, secondo la quale a ciascuno spetta una 'funzione': questa dignità, che nella società feudale e gerarchica del Medioevo era una prerogativa del clero e dei ceti dominanti, viene ora riconosciuta a qualsiasi garzone e a qualsiasi domestica. Nella vita laica ogni attività a vantaggio del prossimo si realizza nell'ambito di una professione o di un lavoro. La sede privilegiata della condotta di vita cristiana non è più costituita da particolari forme di prassi religiosa atte a esprimere il distacco dal mondo, bensì dall' $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ della vita quotidiana, nella famiglia e nel lavoro; è qui che va vissuta la religiosità individuale. Poiché in questo modo anche la 'gente comune' viene innalzata a una dignità etico-sociale fin allora riservata agli strati superiori, comincia a manifestarsi nella dottrina sociale cristiana quell'interesse per il cittadino e per l'uomo comune da cui il mondo moderno ha tratto gli stimoli più potenti per la ristrutturazione della società e dello Stato. La tendenza a ridurre nella Chiesa l'importanza della gerarchia e a rivalutare invece, sul piano della spiritualità e dell'etica sociale, i doveri e i modi di vita secolari corrisponde senza dubbio a un processo di mondanizzazione della religiosità: non però nel senso moderno di una secolarizzazione, bensì come un intensificarsi dell'impegno religioso individuale nelle forme della socialità quotidiana. Nonostante questo mutamento d'indirizzo della vocazione spirituale, nell'età moderna non scompaiono affatto le forme di vita religiosa basate sulla separazione dal mondo e su un impegno particolare: si arriva piuttosto alla compresenza di vari modi di concepire la dottrina sociale della Chiesa e la prassi cristiana. Nel Cinquecento la confessionalizzazione del cristianesimo rende più complesse le sue forme sociali e con la Riforma aumenta notevolmente il loro grado di differenziazione.

f) La diaconia sociale della Chiesa

Fin dai primi tempi l'assistenza ai poveri e ai malati è stata, a tutti i livelli dell'orientamento spirituale cristiano e della prassi ecclesiale, un elemento peculiare di strutturazione sociale: nonostante i mutamenti nelle sue forme organizzative, la diaconia può essere considerata un tratto distintivo costante e specifico del cristianesimo. Le guarigioni operate da Gesù di cui narrano i Vangeli e il precetto dell'amore del prossimo, illustrato soprattutto dalla parabola del buon samaritano (Luca, 10), fornirono il modello in base al quale cominciarono a svilupparsi i rapporti sociali tra la comunità cristiana e l'ambiente pagano. A differenza di certe chiusure nei confronti del mondo, destinate a sollevare gravi problemi nel campo della sessualità, del matrimonio, del servizio militare o del profitto economico, l'assistenza ai poveri e ai malati e la formazione delle relative istituzioni sociali non suscitarono mai timori di compromissioni col mondo, né furono specificamente legate alla regolare appartenenza degli assistiti alla Chiesa.

È probabile che questa fondamentale natura caritativa del cristianesimo e la sua spontanea messa in pratica in un ambiente pagano non abituato a una simile mentalità siano state fra le cause principali del diffondersi della nuova religione. La diaconia cristiana rappresentava, al di là di ogni teoria e di ogni dogma, la forma concreta di socialità del cristianesimo, che proprio negli umili e negli emarginati scopre la dignità dell'uomo

creato da Dio a sua immagine, e vede nell'impegno a soccorrere i poveri e i malati un'espressione del trasmettersi della grazia divina.

Il tradursi della dottrina teologica secondo cui l'uomo è salvato dalla grazia divina, indipendentemente dai propri meriti, nella pratica disinteressata delle buone opere a favore dei bisognosi costituisce pertanto la forma primaria della dottrina sociale cristiana. Per quanto non fosse ancora definito il rapporto di integrazione o separazione rispetto alle istituzioni statali e alle strutture sociali, la Chiesa nelle sue attività assistenziali ha considerato come creature di Dio gli individui bisognosi, a prescindere dalla loro situazione sociostrutturale, e ha rivalutato mediante la dedizione cristiana la povertà e la malattia, in una misura che è ancora oggi determinante per il mondo improntato al cristianesimo. Come l'ascesi intramondana è stata importante per la genesi della moderna società del profitto, così il valore che le forme di comportamento sociale caritativo hanno attribuito alla dignità individuale dei poveri, dei malati e degli anziani ha avuto un'importanza decisiva per la moderna concezione dello Stato del benessere nella sua versione secolarizzata ed egualitaria.

4. La cultura cristiana al di fuori delle Chiese

a) La differenziazione tra il cristianesimo e le Chiese

Dopo lo scisma dell'XI secolo tra la Chiesa orientale e quella occidentale, il movimento riformatore che ebbe inizio nel Cinquecento in Germania e in Svizzera avviò un processo destinato a disgregare l'unità religiosa, politica e culturale del corpus Christianum. Mentre nel cristianesimo ortodosso di origine bizantina l'integrazione fra Stato e Chiesa si è mantenuta stabile fino allo scoppio della Rivoluzione comunista in Russia, in Occidente l'identità di Chiesa e cultura cristiana si è progressivamente dissolta in una complessità piena di tensioni, che si è concretata in nuove Chiese confessionali e in tentativi di emancipazione delle tradizioni cristiane dal controllo ecclesiastico.

Tenendo presenti i problemi d'interpretazione relativi al rapporto tra cristianesimo e mondo moderno esaminati nel cap. 2, bisognerà descrivere ora il modo in cui il cristianesimo, pur rimanendo legato alle tradizioni delle Chiese, è pervenuto a forme di attuazione autonome, che costituiscono dal punto di vista della sociologia della cultura un cristianesimo con strutture secolari al di fuori delle Chiese. Non si tratta di un processo regolare e inarrestabile di secolarizzazione del cristianesimo e di contemporaneo regresso delle forme ecclesiastiche. Alla confessionalizzazione del cristianesimo, cominciata nel XVII secolo, corrisponde un mutamento della cultura politica monarchico-feudale, con la tendenza a una democratizzazione accelerata dell'Occidente: le dottrine sociali delle Chiese cristiane, con i loro ordinamenti sociali statici, vengono adattate alla nascente società borghese. Le energie della Chiesa, libere da gravi compiti politici e sociali, assunti ora dallo Stato e dalla società, si organizzano in nuove attività missionarie, estese anche al campo sociale, che nei processi di modernizzazione tecnico-scientifica attualmente in corso potrebbero costituire un punto d'avvio per un nuovo orientamento generale della civiltà. Nei prossimi paragrafi esamineremo con alcuni esempi l'importanza di questo nuovo cristianesimo all'interno e al di fuori delle Chiese.

b) La confessionalizzazione del cristianesimo

Con l'affermarsi della Riforma nell'Europa centrale, la mappa sociologica del cristianesimo occidentale subì nel XVI secolo un notevole mutamento. Lo scisma dimostrò che il tentativo dei riformatori di attuare un rinnovamento di tutta la Chiesa non poteva essere realizzato con il consenso delle istituzioni ecclesiastiche; la rottura del consenso portò all'autonomizzazione dei vari movimenti rinnovatori, che diedero origine a proprie Chiese organizzate su base territoriale. Si deve parlare a questo proposito di confessionalizzazione, perché a fondamento delle nuove Chiese protestanti vi fu di solito un'esplicita professione di fede in cui veniva formulato, dopo ardui dibattiti teologici, un consenso vincolante per tutti gli adepti: questo nuovo obbligo confessionale esplicito sostituiva l'ordinamento liturgico-sacramentale della Chiesa cattolica.

Per lo più le formule confessionali contenevano anche i motivi del ripudio della Chiesa cattolica romana, considerati esplicitamente come parte integrante e quindi vincolante della professione di fede; definivano inoltre le divergenze dottrinali tra le confessioni luterane e quelle calviniste. In tal modo la confessionalizzazione del cristianesimo fu stabilmente ufficializzata nelle due forme del consenso interno e della separazione rispetto alle altre Chiese. Solo in senso traslato la Chiesa cattolica romana può essere inclusa tra le moderne Chiese confessionali: essa si attenne esclusivamente alle dottrine dogmatiche della Chiesa primitiva che in quanto tali non erano oggetto di dissenso, ma erano accettate appieno anche dalle Chiese protestanti. Soltanto dopo l'età dell'illuminismo, a seguito dei processi di modernizzazione promossi dal papato, vennero elaborati nuovi dogmi corrispondenti alla confessione vincolante. In generale, tuttavia, la confessionalizzazione del cristianesimo pose le premesse necessarie perché le strutture politiche e sociali si svincolassero dall'ambito delle competenze e dell'autorità decisionale ecclesiastica. Dopo gli inutili tentativi di superare lo scisma religioso con mezzi militari nelle guerre di religione del Seicento, l'impegno dei governanti di stabilire una pace politica al di là delle Chiese confessionalizzate rappresentò il passo decisivo verso l'affrancamento della cultura cristiana da un legame diretto con la Chiesa e dall'identificazione con essa. In Europa fu fissata per secoli la divisione territoriale tra il Nord protestante e il Sud cattolico; l'iniziativa politica e sociale passò dalle Chiese alle forze dominanti dello Stato secolare e della società civile. In Gran Bretagna, accanto alla Chiesa anglicana - rimasta simile nella sua struttura fondamentale a quella romana, a parte il disconoscimento del primato pontificio - si formarono, per influsso di movimenti originari della Svizzera e dei Paesi Bassi, le Chiese calviniste, fondate sull'impegno spirituale della religiosità individuale e della professione di fede personale. Ricca di conseguenze dal punto di vista storico-sociale fu la decisione di questi gruppi riformati di sottrarsi alle coercizioni imposte dalla Chiesa di Stato emigrando nel Nordamerica, dove nacque il nuovo tipo della denominazione protestante. Queste comunità, formatesi attraverso scissioni e nuove fondazioni, sceglievano liberamente il nome della propria organizzazione ecclesiastica, senza tener conto dell'unità superiore delle Chiese. Da ciò, appunto, deriva il termine 'denominazione'. La caratteristica più importante di questo nuovo tipo di associazione, dal punto di vista religioso come da quello politico e sociale, è la forma tipicamente moderna della libera scelta del legame di appartenenza a una Chiesa. Trova qui espressione un elemento specifico della cultura politica nordamericana, quello per cui la libertà dell'individuo rappresenta il cardine e il criterio normativo di ogni obbligo istituzionale, statale e sociale. Nel Nordamerica anche il cattolicesimo - grazie alla sua crescente integrazione nel contesto culturale locale e all'attenuarsi della sua condizione di minoranza isolata - ha accettato il ruolo di una denominazione nella pluralità delle Chiese.

È logico quindi che proprio da qui abbiano preso il via, ai primi del Novecento, lo spirito e la prassi dell'ecumenismo. Il fatto che nel nostro secolo sia regredita la confessionalizzazione del cristianesimo, con le sue forme spesso aggressive, e a essa sia subentrato un orientamento ecumenico è dovuto a vari fattori, ma in primo luogo all'azione della cultura cristiana al di fuori delle Chiese. Il nuovo consenso, dottrinalmente non ben definito ma chiaramente riconoscibile nei suoi aspetti sociali e politici, è fondato su una tolleranza pacifica, esente da ogni pretesa autoritaria, nel rispetto della libertà religiosa dell'individuo che precede ogni legame di appartenenza a una Chiesa. Ai contrasti confessionali tra le Chiese, attenuati dall'ecumenismo, è subentrato peraltro un crescente conflitto di mentalità fra gli orientamenti liberali e quelli fondamentalisti, che si collocano trasversalmente rispetto alle tradizioni ecclesiastiche e sono radicati, più che in professioni di fede e in convinzioni dottrinali di stampo confessionale, in divergenze nel modo di concepire la società nel suo complesso.

La confessionalizzazione del cristianesimo occidentale si è propagata in altri continenti, e attraverso le missioni in Africa e in Asia si è trasmessa alle nuove Chiese cristiane locali, contemporaneamente, a volte, alle forme di civiltà e di cultura dell'Europa occidentale e del Nordamerica. Nella seconda metà del Novecento il processo di decolonizzazione ha portato, in seguito all'"indigenizzazione" culturale del cristianesimo, a un progressivo rapido allontanamento dai modelli confessionali della tradizione europea e a un diverso modo di attuare l'ecumenismo. Qui il cristianesimo, diversamente da altre religioni e soprattutto dall'espansionismo islamico, esercita un'azione rivolta a superare le divisioni chiesastiche e ad appianare i contrasti; tuttavia ciò porta anche, conformemente al diverso contesto di tradizioni culturali, all'elaborazione di forme tendenzialmente diverse di teologia e di religiosità, il che dà origine a nuovi motivi di conflitto. Dal

punto di vista delle culture non europee o nordamericane il cristianesimo rappresenta infatti il complesso delle tradizioni, estranee alle culture locali, introdotte dalle missioni e dalla civiltà tecnico-scientifica: si arriva così a interpretare la NATO come un'alleanza 'cristiana'. Agli occhi della cultura non cristiana differenziazioni strutturalmente importanti per l'Occidente cristiano dell'età moderna, come la separazione tra Chiesa e Stato, tra religione e politica, tra pubblico e privato, passano in secondo piano rispetto ai contrasti di fondo con la cultura occidentale. Ciò autorizza a ritenere che la presunta completa secolarizzazione dell'Occidente sia, almeno dal punto di vista della storia sociale, un pregiudizio della nostra cultura, e che l'importanza della cultura cristiana al di fuori delle Chiese sia molto più grande di quanto non pensino gli intellettuali occidentali.

c) La separazione tra Chiesa e Stato e i diritti universali dell'uomo

Per la cultura politica del mondo cristiano ha assunto grande rilevanza nell'età moderna il principio della separazione tra Chiesa e Stato: i suoi fondamenti teorici vanno cercati nella rinascita della dottrina giusnaturalistica, avvenuta dapprima nell'ambito culturale della Spagna cattolica, per reazione alle conseguenze politico-culturali della colonizzazione americana (Francisco de Vitoria), e poi nell'ambito protestante (Ugo Grozio). La rinascita del giusnaturalismo si riallacciava al diritto naturale degli antichi, contrapponendosi all'integrazione del diritto naturale nella teologia, che metteva a fondamento dell'unità dell'ecumene ecclesiastica e politica un ordine naturale e sociale intrinsecamente cristiano. Durante la conquista dell'America Latina il principio normativo dell'unità di comunità ecclesiastica e comunità politica aveva portato a negare agli indigeni il riconoscimento dei loro diritti, in quanto si riteneva che tali diritti fossero legati all'appartenenza all'ecumene cristiana; la nuova formulazione della dottrina giusnaturalistica metteva invece in risalto l'esistenza di diritti naturali dell'uomo non soggetti a tale limitazione. Negli Stati territoriali d'Europa la distinzione fra la comunità giuridica fondata sul diritto naturale e la comunità ecclesiastica entrò gradualmente a far parte delle teorie giuspubblicistiche, alle quali aveva aperto la strada il nuovo diritto delle genti, fondato sul diritto naturale.

In sintesi, nella teoria della separazione tra Chiesa e Stato, di origine giusnaturalistica, trovò espressione il diritto dei cittadini, per cui i doveri civici e quelli religiosi divennero tra loro indipendenti e l'appartenenza alla comunità giuridica non fu più vincolata necessariamente all'appartenenza a una confessione cristiana. Il diritto naturale del XVII e del XVIII secolo, con il suo secolarismo e la sua critica delle Chiese, trasse la sua forza di penetrazione dalla già ricordata esperienza delle guerre di religione, e fu in primo luogo un 'diritto della pace': esso pose le premesse concettuali di un mutamento in senso pacifico ed extra-ecclesiastico della cultura politica e sociale, facendo sì che le discordie confessionali cessassero di essere fonte di guerra e distruzione.

L'eredità più importante del giusnaturalismo per il mondo moderno consiste nell'idea dei diritti umani. Quest'idea, affermata in Europa nonostante le resistenze delle Chiese cristiane, è un esempio particolarmente notevole di trasformazione culturale del cristianesimo al di fuori delle Chiese. L'idea che l'individuo abbia una dignità incondizionata, prepolitica e al di là di ogni condizione e ordinamento sociale, accoglie infatti il retaggio del cristianesimo e delle sue origini ebraiche, in cui l'uomo è considerato creatura e immagine di Dio. Questa dignità dell'uomo costituisce un suo diritto naturale, che viene tradotto nelle opportune forme giuridiche dagli ordinamenti politici e sociali, indipendentemente dal legame con la Chiesa. Mentre nella dottrina ecclesiastica il valore dell'uomo in quanto immagine di Dio è legato alla mediazione della Chiesa, e quindi alla salvazione amministrata dall'istituto ecclesiastico, nella concezione giusnaturalistica la dignità dell'individuo viene svincolata da questo legame sociale con l'appartenenza a una Chiesa. Si apre così la strada a una validità universale dei diritti umani, che si estende senza specificazioni a ogni individuo e quindi tendenzialmente a tutta l'umanità.

L'accettazione dell'idea dei diritti umani da parte delle Chiese, avvenuta nella seconda metà del XX secolo, rappresenta una tardiva ratifica del contenuto implicitamente cristiano di quell'idea, ispirata al diritto naturale, da parte della dottrina sociale della Chiesa nelle sue diverse frazioni confessionali. In ogni caso, l'affermazione della validità universale dei diritti dell'uomo non richiede più una motivazione riservata specificamente ed esclusivamente alla Chiesa. Se si considerano la Rivoluzione americana e la nascita del

Bill of rights (1776), si può dubitare che il diritto alla libertà religiosa sia all'origine del riconoscimento di tutti gli altri diritti dell'uomo; ciò non toglie che la democrazia liberale dell'Occidente sia stata guidata nel plasmare la società proprio dal riconoscimento incondizionato della libertà dell'individuo, i cui diritti primari sono la libertà religiosa e quella di coscienza. In base al presupposto normativo che tutti gli uomini sono per principio uguali tra loro, spetta a ciascun individuo dare un contenuto concreto a queste libertà, indipendentemente da prescrizioni corporative o istituzionali. Il fatto che l'idea dei diritti umani non abbia avuto attuazione concreta in nessuna società empiricamente esistente conferisce loro il carattere di un articolo di fede: articolo di fede che sembra finora plausibile solo nell'ambito culturale influenzato dal cristianesimo, mentre nella prospettiva delle culture non cristiane, e in particolare dell'Islam, esso è visto come un influsso estraneo proveniente dall'Europa cristiana e incontra quindi forti resistenze.

Con la rivendicazione dei diritti universali dell'uomo è connessa la separazione tra Chiesa e Stato, tra religione e politica; dapprima ebbe un ruolo preminente la limitazione dell'influenza giuridica e politica delle pretese religiose ed ecclesiastiche, mentre più tardi si procedette a un'analoga limitazione delle pretese statali sul cittadino in quanto individuo. La separazione tra autorità spirituale e autorità temporale sostenuta dalla dottrina sociale della Chiesa (v. § 3c) viene ripresa nelle costituzioni statali, che escludono dalla competenza del legislatore, come immutabili e inalienabili, i diritti umani fondamentali, impegnando lo Stato a tutelarli. L'accoglimento di tali diritti nelle costituzioni dei diversi Stati agisce di riflesso sulle Chiese nel senso che a esse spetta, tramite il diritto dell'individuo alla libertà religiosa, una legittima rivendicazione indiretta nei riguardi dello Stato, scaturita originariamente dalle potenzialità della cultura cristiana al di fuori delle Chiese.

I processi di degenerazione politica e sociale degli Stati e dei sistemi fondati su ideologie totalitarie - come nell'Europa del Novecento la Germania nazista, l'Italia (sia pure in forma attenuata), la Spagna e soprattutto l'impero sovietico e i suoi satelliti - sono dovuti fra l'altro all'incompatibilità fra i diritti umani elementari e ogni sistema ideologico repressivo. In seguito a queste esperienze le Chiese cristiane, impegnate nel rappresentare e difendere i diritti umani individuali di fronte agli Stati totalitari, hanno acquisito una nuova funzione, ricca di conseguenze politiche. Soprattutto l'esperienza dello sterminio degli Ebrei ha messo le Chiese cristiane di fronte al fatto che le garanzie fondamentali dello Stato di diritto non possono essere reclamate solo per i compagni di fede, e che il loro intrinseco contenuto cristiano può e deve essere sostenuto attivamente, al di là delle barriere ecclesiastiche, a favore di ogni essere umano, quale che sia la sua confessione.

d) Cristianesimo e Stato sociale

La genesi della società moderna dall'etica cristiana teorizzata da Max Weber (v. § 2b) riguarda soprattutto l'economia capitalistica e le forme di condotta razionale a essa associate. Non meno importante è la nascita del moderno Stato di diritto democratico dallo spirito del cristianesimo non istituzionalizzato, trasfuso nel diritto naturale. Ciò è evidente anche nell'affermarsi dello Stato del benessere, in contrapposizione al capitalismo individualistico: il fatto che le società europee non siano state bloccate sulla strada della modernizzazione dai conflitti fra capitalismo e socialismo, ma siano riuscite a realizzare con gli strumenti della politica sociale nuove forme d'integrazione, è dipeso anche dall'influsso della cultura cristiana e dei movimenti cristiano-sociali.

Lo Stato del benessere è la combinazione di una forma di governo democratica e di un'economia capitalistica privata con un vasto complesso di prestazioni sociali regolamentate dall'amministrazione centrale, alle quali tutti hanno diritto in base a criteri di valutazione dello stato di bisogno stabiliti dalla legge. Il principio della 'possibilità di partecipare' riguarda gli aspetti essenziali della vita, come la famiglia, l'educazione, il lavoro, la sanità, la sicurezza sociale, la cultura. Nelle società premoderne questa 'inclusion' (v. Parsons, 1968) era assicurata soprattutto dalle unioni sociali tradizionali; la dissoluzione delle strutture integrative e stabilizzanti della società corporativa - dissoluzione accelerata dall'industrializzazione e dall'urbanesimo - portò alla pauperizzazione di massa. Nell'Ottocento l'ideologia capitalistica e quella socialista, altrimenti inconciliabili tra loro, erano sorprendentemente concordi nel rifiutare l'intervento dello Stato per risolvere la questione sociale; questa strada si è dimostrata invece ricca di sviluppi positivi.

Le forme d'integrazione proprie dello Stato del benessere si sono sviluppate nei paesi soggetti all'influsso del cristianesimo, e a questo processo hanno collaborato attivamente e direttamente le Chiese e i gruppi cristiani. Religiosi e laici anglicani e luterani, associazioni cattoliche e un'esplicita dottrina sociale formulata dal papa (l'enciclica *Rerum novarum* del 1891) hanno avviato, in collaborazione con forze politiche conservatrici d'impronta cristiana, un movimento di reazione contro le conseguenze negative dell'economia capitalistica, avente lo scopo di impegnare lo Stato a compiere interventi di politica sociale. In questo caso lo Stato non è visto come il detentore del potere, ma come il rappresentante della comunità, che dopo la scomparsa delle leghe sociali di carattere prestatale si assume il ruolo di garante dei diritti umani. L'idea di uno Stato orientato verso l'integrazione sociale anziché verso l'esercizio del potere introduce, rispetto al giusnaturalismo moderno, alcuni elementi della tradizionale concezione cristiana del diritto naturale, come si può vedere dall'importanza attribuita al principio di 'sussidiarietà'. La politica sociale, in cui la concessione di sussidi è accompagnata dal riconoscimento dell'autonomia delle famiglie, delle categorie professionali e di altre forme sociali prestatali, si oppone sia all'idea socialista dell'annullamento dello Stato nella società, sia a quella capitalistica del libero mercato come struttura sociale fondamentale. Negli obiettivi dello Stato del benessere è operante, in modo diverso che nella salvaguardia costituzionale dei diritti dell'uomo, il riconoscimento della libertà e della dignità dell'individuo nella sua esistenza sociale; la formulazione giuridica di questi principi viene richiesta allo Stato anche dalle Chiese, che hanno contribuito concretamente a farli accettare.

e) Il computo cristiano del tempo

Un importante patrimonio socioculturale delle società improntate al cristianesimo è il computo cristiano del tempo. Il conteggio degli anni a partire dalla nascita di Cristo e quello dei giorni della settimana, col riposo domenicale, forniscono un efficace modello d'orientamento per strutturare l'interpretazione del mondo e della vita sia per la società nel suo complesso che per l'individuo. Il computo cristiano del tempo è uno degli elementi di stabilità culturale in cui si esprime, al di là di tutti i mutamenti e di tutte le rivoluzioni, la continuità dell'ambito culturale del cristianesimo.

Con l'adozione dell'ordinamento ebraico dei giorni feriali e festivi e della suddivisione romana dei mesi, la domenica divenne subito il centro del nuovo calendario cristiano; nel VI secolo ebbe inizio un lungo processo (v. Borst, 1990) al termine del quale si affermò definitivamente, nell'alto Medioevo, la divisione della cronologia universale in ante e post Christum.

Importanti per la storia sociale della cultura cristiana sono i tentativi, compiuti nel corso della modernizzazione della società, di stabilire un diverso computo del tempo. L'esempio più famoso è dato dal calendario repubblicano ideato durante la Rivoluzione francese (v. Maier, 1959). La rottura con il passato, la monarchia, la Chiesa e la tradizione cristiana - come coscienza dell'inizio di un'epoca nuova - doveva manifestarsi anche in una nuova cronologia. La svolta epocale doveva improntare la concezione del tempo, dalla suddivisione dell'anno a quella della giornata, dall'articolazione del tempo lavorativo al ritmo delle feste e delle solennità. Il fallimento di questo tentativo sta a indicare che la coscienza del tempo dell'età moderna si è sviluppata, nonostante tutte le fratture e i contrasti, in continuità con la storia della cultura cristiana; anche le iniziative prese dai regimi totalitari del XX secolo in Russia, in Italia e in Germania non sono riuscite a mettere durevolmente in discussione la cronologia cristiana. Si è sviluppata, piuttosto, una crescente differenziazione nella coscienza sociale del tempo. Il calendario festivo dell'anno liturgico, su cui si basa la scansione del 'tempo della Chiesa', influenza in misura notevole la coscienza sociale del tempo, anche se l'anno civile, che ha inizio il 1° gennaio, non coincide con quello religioso, che comincia con l'avvento. Il computo del tempo della società globale è legato a quello ecclesiastico soprattutto attraverso le festività cristiane, che ad esempio vengono difese come un patrimonio sociale dai sindacati in quanto rappresentanti degli interessi dei lavoratori nei riguardi del tempo libero. La scansione del tempo ecclesiastico è segnata inoltre dal ritmo delle domeniche come giorni dedicati al servizio divino, l'assistenza al quale è uno dei più importanti doveri sociali dei fedeli. La scomparsa nelle confessioni non cattoliche del precetto domenicale associato a eventi sacramentali e a minacce di punizione, come pure l'abolizione delle sanzioni sociali e giuridiche per il mancato adempimento dei doveri ecclesiastici hanno ridimensionato in

varia misura la norma sociale che imponeva di frequentare la chiesa; ma ciò non ha sminuito l'importanza sociale della domenica, che al contrario è stata esaltata dall'individualizzazione e dalla commercializzazione del tempo libero. Soprattutto nei paesi altamente industrializzati dell'Occidente, in seguito alla riduzione degli orari di lavoro, la cultura del tempo libero come cultura del giorno festivo secolarizzato è in continua espansione, in concorrenza con le aspettative di partecipazione delle Chiese.

Alcuni importanti moduli di comportamento sociale correlati col calendario ecclesiastico si sono resi autonomi nel contesto della vita familiare e individuale, a causa della loro rilevanza 'biografica'. Ciò vale in primo luogo per la trasformazione in solennità familiari di cerimonie ecclesiastiche celebrate in occasione di nascite, di certe fasi dello sviluppo giovanile, di matrimoni e di decessi: evidentemente tali cerimonie, intese come riti di passaggio, trovano una motivazione più forte nell'esperienza del tempo vissuta nella famiglia che non nell'interpretazione dogmatico-dottrinale fornita dalla Chiesa. Esse rimangono tuttavia legate alle forme ecclesiastiche, anche quando il comportamento religioso dell'individuo si distacca nelle altre sue manifestazioni dal catalogo dei doveri prescritti dalle Chiese.

Il tempo della Chiesa e quello della vita individuale non coincidono, ma non sono neppure reciprocamente neutrali: proprio nella scansione del tempo si è avuto un processo di differenziazione che ha portato a una discordanza fra tempo ecclesiastico, sociale e individuale, e che corrisponde alla differenziazione tra la cultura cristiana all'esterno delle Chiese e quella al loro interno.

Su un altro piano, la percezione sociale del tempo è importante per la visione del mondo in generale, per la strutturazione della durata e della fine della storia universale come storia del genere umano. Il cristianesimo ha collocato il tempo nella prospettiva di una fine del mondo che, configurandosi come 'giudizio universale', assume forti connotazioni normative sul piano sia sociale che morale. Già nel Medioevo si passò dall'escatologia protocristiana, fondata sulla prospettiva di una fine del mondo generalizzata, a un'escatologia individuale. Il problema del modo in cui ciascun uomo avrebbe affrontato dopo la morte il Giudice divino, nella prospettiva del paradiso o dell'inferno, ha avuto un profondo influsso sociale di tipo normativo sulla condotta di vita del singolo; la nozione del purgatorio, come periodo di purificazione del defunto dai peccati che gli impediscono l'accesso all'eterna salvezza, era destinata a influenzare la prassi di vita.

L'età moderna ha abolito questo schema, normativo sul piano sociale, dell'attesa della fine e del Giudizio, rivalutando in senso morale-cristiano il presente. In questo modo sono venuti a mancare anche importanti strumenti della disciplina sociale ecclesiastica. Il consenso sulla finitezza temporale del mondo è stato sostituito da un nuovo consenso sul carattere infinito di un'evoluzione resa possibile dal progresso tecnico-scientifico; all'idea di un ordinamento naturale e immutabile del mondo e della società, accompagnata dall'attesa di una catastrofe finale, è subentrata un'esperienza del tempo legata a trasformazioni continue e sempre più rapide. L'adattarsi a esse costituisce non solo un costante problema delle istituzioni tradizionali come le Chiese, ma anche un problema personale dell'individuo nella società.

Nel contesto di questa concezione consolidata della durata indefinita della società ha fatto irruzione, nei paesi avanzati, l'idea razionale dei "limiti dello sviluppo" (Club di Roma), che si è trasformata ben presto in una critica dei presupposti ideologici del moderno consenso sul progresso. La tradizionale concezione cristiana della fine del mondo ha assunto così un nuovo carattere di attualità, diventando un punto di riferimento nell'ambito dei conflitti sempre più frequenti originati dal progresso materiale. Essa si associa, con intenti critici nei confronti della civiltà odierna, ad antiche idee mitico-religiose sull'unità organica di natura e uomo prestabilita da Dio. Questa rinnovata impostazione è ideologicamente in contrasto con la visione razionale e tecnico-scientifica del mondo: suo punto fermo è la problematica dell'ecologia, della minaccia che le attività dell'uomo rappresentano per il suo ambiente naturale.

All'idea di un affrancamento dell'uomo dalla natura si contrappone un'interpretazione del mondo che propugna un ritorno alla natura. Quando si discute se i problemi ecologici derivanti dallo sviluppo della società possano essere fronteggiati con una conversione del sistema industriale, o se invece richiedano un mutamento ideologico e religioso di fondo, viene messo in questione il consenso sulla concezione del tempo tipica della società moderna. Si offre allora alle Chiese, in quanto custodi della tradizionale visione premoderna del mondo, l'opportunità di unirsi ai movimenti di critica del progresso della società attuale e di

sottrarsi alla posizione marginale in cui le aveva relegate l'interpretazione scientifica del mondo, riconquistando una posizione centrale nell'odierno dibattito sulla concezione del tempo.

Allo stesso modo diviene problematico un altro tipo di consenso, anch'esso moderno, proprio della cultura cristiana: quello riguardante l'esigenza di una giustizia sociale estesa a tutti gli uomini. La realizzazione di quest'ideale, che è un assioma della dottrina sociale della Chiesa, è legata al progressivo aumento del benessere nelle società occidentali in seguito allo sviluppo tecnologico ed economico: ciò vale soprattutto nei riguardi dei paesi sottosviluppati. Nella tensione tra benessere ed ecologia emergono interpretazioni divergenti del nostro tempo, opposte valutazioni normative basate su diverse concezioni religiose ed etico-sociali. Si preannuncia così, alla fine dell'età moderna, una nuova costellazione ideologica in cui il cristianesimo incorporato nella cultura e nella società viene coinvolto, insieme con le nuove potenzialità interpretative liberatesi nelle Chiese, nei conflitti tra l'ordine naturale e la giustizia sociale, conflitti di cui non è dato prevedere l'esito. In ogni caso, questa situazione su scala mondiale offre la possibilità di ridare un peso ideologico ai problemi che la secolarizzazione aveva fatto accantonare all'inizio dell'età moderna. In questo contesto va anche inquadrata la rinascita in ogni parte del mondo di correnti e movimenti fondamentalisti, caratterizzati da tendenze nettamente antimodernistiche.

5. Forme sociali del linguaggio della tradizione cristiana

a) La sociologia della teologia

La sociologia della teologia scientifica si occupa della funzione sociale di guida che la teologia razionale assolve nei riguardi della prassi ecclesiastica. L'elaborazione sistematica della teologia come scienza, pervenuta alla sua prima forma integralmente razionalizzata nell'alto Medioevo, ha lo scopo di fornire un fondamento scientifico al cristianesimo istituzionalizzato nella Chiesa. Su questa base la verità del cristianesimo può essere espressa in categorie atemporalmente della ragione, in modo che la sua validità possa essere affermata anche indipendentemente dalla religiosità effettiva. La tensione fra religiosità e teologia derivante dalla scientificizzazione di quest'ultima ha prodotto nella Chiesa frequenti conflitti sociali: tale tensione è stata, accanto all'istituzionalizzazione di un clero contrapposto alla comunità, il fattore più importante di divergenza fra teologi e laici, poiché l'interpretazione valida del cristianesimo compete alla teologia, in collegamento con l'autorità ecclesiastica. Nel protestantesimo la socializzazione del ministero ecclesiastico per mezzo della teologia scientifica è stata ulteriormente intensificata dal declino dell'autorità sacramentale, in quanto il reclutamento dei pastori è avvenuto quasi esclusivamente in base alla loro formazione teologica.

La rilevanza sociale della teologia scientifica rispetto al cristianesimo ecclesiastico rimase ap problematica fino a quando la scienza generale si trovò in accordo con la razionalità teologica e con le sue implicazioni filosofiche. Dal Settecento in poi la teologia scientifica è diventata il principale terreno di confronto nel dibattito sociale sulla validità della verità cristiana e delle conseguenti pretese della Chiesa nei riguardi della società. La liberalizzazione di una ricerca teologica non sottoposta alla censura ecclesiastica, quale si è affermata nel protestantesimo, contrasta con i tentativi del cattolicesimo di regolamentare e sottoporre a censura la teologia scientifica.

Al di là di queste differenze tra le varie confessioni, è importante notare per la funzione sociale della teologia che essa interpreta il cristianesimo mediante enunciati razionalmente rappresentabili e comprensibili, a un livello socialmente diverso rispetto alle forme di rappresentazione proprie della prassi religiosa. Ciò significa che la guida della prassi ecclesiastica da parte della teologia scientifica avviene in primo luogo attraverso un sapere accessibile solo a un ristretto strato sociale di cristiani dotati di un'istruzione superiore. Le teologie del XIX e del XX secolo orientate verso la critica scientifica si rivolgono quindi, nella loro apologia del cristianesimo fondata su teorie storiche e filosofiche, a una minoranza colta e fanno dipendere la partecipazione alla conoscenza della verità teologica da forme di sapere cui ha accesso solo un numero socialmente limitato di membri della Chiesa. La teologia come conoscenza elitaria è posta dinanzi al problema della comunicazione sociale nella misura in cui la cultura generale si distacca, ai fini della vita pratica, dalla conoscenza scientifica; in particolare, si pone il problema

se la capacità della Chiesa di tramandare il cristianesimo possa sopravvivere e rinnovarsi efficacemente in connessione con la teologia. Pertanto i conflitti tra la Chiesa e la teologia scientifica, sempre esistiti allo stato latente e manifestatisi più volte apertamente dall'Ottocento in poi, riguardano anche la funzione di integrazione sociale della teologia.

b) La funzione sociale del linguaggio simbolico

Il più importante strumento sociale usato per tramandare il cristianesimo, nella Chiesa e al di fuori di essa, è il linguaggio. In sintonia con la tradizione ebraica, la parola di Dio è la principale rappresentazione della verità religiosa. Per la razionalità del suo linguaggio il cristianesimo si differenzia in modo determinante, dal punto di vista della storia delle religioni, dalle forme magiche e dalle prassi mitiche. Tuttavia i contenuti esperibili nelle forme linguistiche cristiane non colgono immediatamente la realtà divina in sé, ma servono solo a stabilire un rapporto sociale con essa. La funzione del linguaggio religioso non coincide col suo significato; il linguaggio ha infatti una funzione simbolica e serve a comunicare per simboli il rapporto con Dio. In questo senso nel cristianesimo il linguaggio più importante è quello della liturgia del servizio divino: in quanto linguaggio rituale, esso serve a rendere stabile e ripetibile l'attualizzazione di quella realtà divina con cui l'uomo non può avere alcun rapporto immediato. Sia la Chiesa cattolica che quella ortodossa hanno tenuto conto dell'importanza del linguaggio liturgico, creando una lingua ecclesiastica eguale in tutta la Chiesa; le riforme della liturgia, come ad esempio la traduzione del suo linguaggio nelle varie lingue nazionali, incidono quindi in profondità nella conservazione della tradizione e hanno per le Chiese conseguenze di vasta portata sul piano sociale.

I tentativi di trascendere questa funzione di comunicazione sociale propria del linguaggio religioso si sono sviluppati nella tradizione della mistica, dando origine al problema della possibilità di trasmettere socialmente l'immediatezza di questo tipo di esperienza. La mistica non può condurre alla formazione di una Chiesa, perché rappresenta un'esperienza di unione con Dio non comunicabile nella sua immediatezza e in quanto esperienza individuale non esprimibile socialmente. Il discorso sulla mistica è già un discorso metareligioso. La mistica pertanto costituisce la fonte cristiana dell'individualismo moderno, e in questo senso Troeltsch (v., 1912) ha definito la religione dei moderni intellettuali idealisti un individualismo mistico privo di qualsiasi efficacia sociale. Il linguaggio liturgico ha il suo luogo sociale nell'istituzione ecclesiastica ed è comunicabile socialmente solo in connessione con il rito del servizio divino. Gli elementi essenziali del dogma sono presenti nelle formule liturgiche della professione di fede, poiché queste stesse hanno il carattere di un *symbolum* (ad esempio il *symbolum romanum*). Il linguaggio simbolico della liturgia non è però un mezzo di comunicazione idoneo per la vita sociale quotidiana, e in particolare per l'etica sociale: nella gerarchia linguistica delle Chiese la forma di espressione etico-sociale dello spirito cristiano è quindi in subordine rispetto al linguaggio simbolico. Se, com'è avvenuto nelle moderne società occidentali, l'osservanza del precetto domenicale è sentita sempre meno come obbligo sociale, si riduce anche la partecipazione al linguaggio simbolico-liturgico della Chiesa; la corrispondente rivalutazione e autonomizzazione dell'etica sociale come forma di comunicazione del cristianesimo crea allora lo spazio per un pluralismo linguistico di tipo nuovo.

Questo pluralismo sociolinguistico è più marcato e persistente nel protestantesimo, in cui fin dal tempo dei movimenti pietistici secenteschi si è attribuita alla devozione individuale una grande importanza, accresciuta dalla tendenza del cristianesimo non istituzionalizzato a privilegiare i valori etici. Nella misura in cui si sono associate con la nascente borghesia, la religiosità e l'etica protestanti hanno trovato nelle forme di comunicazione del cristianesimo secolare un medium sociale extraecclesiastico.

In tempi recenti si è manifestato un influsso diretto delle teorie sociolinguistiche là dove il linguaggio religioso e teologico è stato indagato criticamente sulla base del suo implicito carattere sociale ed è stato analizzato con la volontà di cambiarlo. Ad esempio, il movimento femminista di origine nordamericana si è servito di criteri sociolinguistici per evidenziare il carattere maschilista del linguaggio simbolico religioso e per reclamarne una trasformazione in senso neutrale rispetto al sesso. Questi movimenti non partono da originarie esigenze religiose, ma si richiamano ai programmi di emancipazione femminile che dopo essersi affermati in generale nelle società democratiche tendono ora a mettere radici anche nel cristianesimo

istituzionalizzato. Risulta così ancora una volta che il linguaggio religioso ha un'importante funzione di ordinamento sociale, che può costituire un punto di partenza per alcuni processi di modernizzazione all'interno delle Chiese. Ciò vale sia per certe riforme liturgiche, sia per le richieste di mutamenti del linguaggio ecclesiastico avanzate da determinati movimenti sociali.

c) Linguaggio comune e linguaggio ecclesiastico

Dopo le ricerche di filosofia del linguaggio di Wittgenstein si è affermata l'idea che la lingua parlata comune sia la forma di linguaggio sociale che abbraccia tutti gli altri linguaggi specializzati e che rende possibile la comunicazione fra i linguaggi più diversi. Nelle scienze sociali e in particolare nella sociologia della religione quest'idea implica che soltanto ciò di cui si parla nella lingua corrente - ossia ciò che viene linguisticamente acquisito e rappresentato a livello individuale - costituisce per il singolo una realtà certa ed esistenzialmente percepibile (v. Berger e Luckmann, 1966). Strettamente connessa con questa posizione è la problematica della trasmissione del cristianesimo nella società. Gli sforzi della teologia moderna sono rivolti in gran parte a trasformare il linguaggio della tradizione ecclesiastica in un linguaggio attuale, socialmente trasmissibile e individualmente accettabile. Dal punto di vista della sociologia delle Chiese questi sforzi si riallacciano alla prassi della predicazione, in cui si cerca di raggiungere gli ascoltatori attualizzando la tradizione attraverso il linguaggio corrente accessibile a tutti. A questa tendenza si contrappone una concezione sociolinguistica basata su ricerche etnologiche (v. Geertz, 1973), che suggerisce la via esattamente opposta alla traduzione del linguaggio religioso nelle forme linguistiche quotidiane: essere religioso vuol dire sempre apprendere e far proprio il linguaggio specifico di una determinata religione. In tal caso il modello sociale per l'applicazione pratica di questa concezione sociolinguistica non è più la trasformazione del linguaggio, ma la catechesi: la religione si apprende e si acquisisce mediante la pratica di un particolare linguaggio sociale, che consente di entrare a far parte di una comunità linguistica ecclesiastica (v. Lindbeck, 1984).

Nell'ambito del linguaggio si manifestano dunque, come nella scansione sociale del tempo e come già in altri campi, alcuni moderni processi di differenziazione del cristianesimo e delle Chiese; in tali processi sono insite nuove possibilità di accrescere la rilevanza sociale della cultura cristiana e l'autonomia delle Chiese nella società.

Enciclopedia del Novecento II Supplemento (1998)
di Bruno Forte

Cristianesimo

Sommario: 1. Introduzione. 2. Il Nord del mondo: la crisi della modernità occidentale e la teologia come riserva di senso: a) Europa: verso la sintesi teologica e i 'sistemi aperti'; b) Nordamerica: le teologie della prassi. 3. Il Sud del mondo: il rovescio della storia e la teologia come coscienza critica della liberazione: a) teologia 'dal rovescio della storia'; b) liberazione e contesti storici dell'oppressione. 4. Le sfide dall'Oriente: l'ortodossia e il dialogo con le grandi religioni: a) l'Oriente lumen: l'ortodossia; b) il rapporto fra Israele e la Chiesa; c) la sfida delle altre religioni: Islam, religioni dell'India e dell'Estremo Oriente. 5. Prospettive della globalizzazione: le sfide e i processi di unità: a) le sfide della globalizzazione: ecologia, giustizia, etica; b) i processi di unità: teologia e spiritualità; ecumenismo e cattolicità; impegno per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato. □ Bibliografia.

1. Introduzione

La situazione storica del cristianesimo nell'ultimo ventennio del Novecento è caratterizzata da un marcato processo di regionalizzazione, congiunto in maniera al tempo stesso inseparabile e dialettica al più generale

fenomeno della globalizzazione. Nel villaggio globale quale è oramai divenuto il pianeta - in virtù delle connessioni consentite dalla rete informatica e a causa delle varie forme di interdipendenza economica e politica - le comunità cristiane si trovano sfidate a situarsi in maniera originale e creativa nei più diversi contesti sociali, culturali e spirituali. Al tempo del rinnovamento - legato per la Chiesa cattolica alla primavera del Concilio Vaticano II (1962-1965) e per le altre Chiese alla nascita e allo sviluppo del movimento ecumenico moderno e alle trasformazioni della teologia rispetto all'eredità ottocentesca - ha fatto seguito una condizione definita efficacemente di 'spiazzamento' (a questo *déplacement* la rivista "Concilium" ha dedicato un'emblematica monografia nel 1978), frutto della nuova consapevolezza ed esperienza del pluralismo delle culture, delle urgenze storico-politiche, dei bisogni e delle espressioni spirituali e religiose. Nell'ambito della teologia - coscienza critica del vissuto cristiano ed ecclesiale - lo spiazzamento si è venuto delineando attraverso lo sviluppo - accanto al monopolio europeo tradizionale - di nuovi luoghi geografici di elaborazione teologica (America Latina, Africa, Asia), di nuovi protagonismi (in primo luogo quello dei laici e delle donne) rispetto al preponderante clericalismo e maschilismo del passato, e di nuovi metodi (in rapporto specialmente all'emergere del valore della prassi: 'ortoprassi') rispetto all'esclusiva priorità del momento dottrinale-oggettivo ('ortodossia'). La dialettica fra regionalizzazione e globalizzazione è precisamente il fenomeno che emerge come effetto caratteristico di queste trasformazioni: se l'attenzione alla 'inculturazione' della fede richiede la recezione approfondita delle sfide provenienti dai contesti storico-sociali e l'assunzione insieme positiva e critica dei linguaggi - espressioni di eredità culturali e di sistemi relazionali fra loro anche molto differenti -, essa pone al contempo la questione decisiva della comunicazione della fede stessa, della possibilità, cioè, di mantenere legami reali di unità e di reciproca intesa fra teologie e prassi cristiane variamente contestualizzate. Peraltro, lo stesso processo di globalizzazione in atto a livello planetario viene a sfidare i pur necessari processi di inculturazione, affinché questi ultimi non assolutizzino a tal punto il singolo contesto da impedire il dialogo e l'incontro delle diversità in una rete comunicativa e in un'unità nella fede più vasta e profonda delle diversità stesse (tematica espressa dalle idee ecclesiologiche di *communio Ecclesiarum* e di Chiesa come comunione, dominanti nel Concilio Vaticano II e negli sviluppi della sua recezione, come ha evidenziato il Sinodo dei Vescovi a vent'anni dal Concilio del 1965, ma anche centrali nel recente dibattito ecumenico). La presentazione del cristianesimo di fine secolo, qui tentata in maniera solo evocativa e per chiavi interpretative necessariamente fin troppo generali, muove dunque dalle analisi delle sfide contestuali e delle forme di inculturazione teologica e storica della fede (regionalizzazione), prendendo in esame successivamente: la cristianità occidentale, europea e nordamericana; quella latino-americana, asiatica e africana; e quella dell'Oriente, europeo (ortodossia) e asiatico (sfida delle grandi religioni). Una sezione conclusiva tenderà a individuare le sfide e i processi che dalla regionalizzazione muovono verso la non meno urgente unificazione, richiesta dall'impegno di proporre il messaggio cristiano al villaggio globale, di cui tutti - in maniera più o meno attiva e consapevole - facciamo parte.

2. Il Nord del mondo: la crisi della modernità occidentale e la teologia come riserva di senso

La parabola della modernità occidentale coincide col processo che va dal trionfo della ragione onnicomprensiva e totale - propria dell'illuminismo e della sistemazione idealistica - all'esperienza diffusa della frammentazione e del non-senso, seguita alla caduta degli orizzonti forti dell'ideologia, caratteristica del tempo cosiddetto postmoderno. Il 'secolo lungo', l'Ottocento liberale e borghese, iniziato con la rivoluzione francese e conclusosi soltanto con la tragedia della prima guerra mondiale, cede il posto a quello che Hobsbawm ha chiamato "il secolo breve", segnato dall'affermarsi dei totalitarismi ideologici e sfociato nella loro crisi, di cui è metafora il fatale 1989 (crollo del muro di Berlino). Questa deriva è così rappresentata da Max Horkheimer e Theodor W. Adorno all'inizio della loro *Dialettica dell'illuminismo*: "L'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata risplende all'insegna di trionfale sventura" (M. Horkheimer e T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1947; tr. it., Torino 1966, p. 11).

Lo sviluppo della modernità occidentale risulta così costitutivamente ambiguo: da una parte, esso abbraccia i sogni e i progetti di emancipazione, che mirano a rendere l'uomo soggetto e non oggetto della propria storia, dall'emancipazione dei popoli sfruttati a quella delle classi e delle razze oppresse, all'emancipazione della donna. In questo senso, la modernità illuminata produce conquiste decisive e rappresenta attese ineludibili. D'altra parte, però, il tempo che va dall'illuminismo in poi è anche il tempo della violenza ideologica, messa in atto dai vari totalitarismi storici. In quanto presume di spiegare e dare senso a tutto, l'ideologia tende ad abbracciare l'intera realtà, fino a stabilire l'equazione compiuta fra ideale e reale: non c'è spazio in essa per la differenza o il dissenso. Perciò le espressioni storiche delle ideologie risultano tutte inesorabilmente violente: la realtà deve essere piegata alla potenza onnicomprensiva del concetto. Il sogno di totalità diventa totalitario: l'ebbrezza della razionalità ideologica produce la propria crisi. Come osserva il teologo evangelico Dietrich Bonhöffer, morto martire della barbarie ideologica del nazionalsocialismo nel 1945 nel campo di concentramento di Flossenbürg, "il padrone della macchina ne diventa lo schiavo e la macchina diventa nemica dell'uomo. La creatura si rivolta contro chi l'ha creata: singolare replica del peccato di Adamo! L'emancipazione delle masse sfocia nel terrore della ghigliottina. Il nazionalismo porta inevitabilmente alla guerra. L'ideale assoluto della liberazione conduce l'uomo all'autodistruzione. Alla fine della via per la quale ci si è incamminati con la Rivoluzione francese si trova il nichilismo" (D. Bonhöffer, *Ethik*, München 1949; tr. it., *Etica*, Milano 19692, pp. 86 ss.).

La crisi della ragione illuminata, manifestatasi in Europa nel fallimento dei vari totalitarismi ideologici, cede il posto nelle culture dell'Occidente alla cosiddetta 'postmodernità', che - proprio in reazione alle certezze delle ideologie - si offre anzitutto come processo di abbandono della violenza totalizzante dell'idea e delle sue presunzioni di fondamento forte e di compimento assoluto. Se per l'ideologia tutto aveva senso, per il pensiero debole della condizione postmoderna nulla sembra avere più senso: è tempo di naufragio e di caduta; l'indifferenza sostituisce la passione ideologica. Si delinea così l'estremo volto della crisi epocale del secolo che volge alla fine: il volto della *décadence*. Così la descrive lo stesso Bonhöffer, riflettendo sul dramma della coscienza europea da lui vissuto in prima persona: "Non essendovi nulla di durevole, vien meno il fondamento della vita storica, cioè la fiducia, in tutte le sue forme. E poiché non si ha fiducia nella verità, la si sostituisce con i sofismi della propaganda. Mancando la fiducia nella giustizia, si dichiara giusto ciò che conviene [...]. Tale è la situazione del nostro tempo, che è un tempo di vera e propria decadenza" (ibid., p. 91). La decadenza priva l'uomo della passione per la verità, lo spoglia di quelle motivazioni forti che l'ideologia ancora sembrava offrirgli. Essa vorrebbe persuadere a un ottimismo ingenuo e universale, che non ha bisogno di tenere ferma la negatività dell'avversario, perché tende solo a piegarlo al proprio calcolo e al proprio interesse: è il trionfo della maschera a scapito della verità, al cui servizio tanto spesso lavorano i 'persuasori occulti' della civiltà multimediale che si è andata imponendo con impressionante accelerazione in questi ultimi decenni del secolo. La cultura forte, espressione dell'ideologia, si è frantumata nei tanti rivoli delle culture deboli, in quella folla delle solitudini, in cui la penuria di grandi speranze collettive piega ciascuno nel corto orizzonte del suo 'particolare'. Alle ragioni del vivere e del vivere insieme, si sostituisce la rivendicazione dell'immediatamente utile e conveniente: i conflitti etnici e l'emergere di particolarismi spesso ottusi e velleitari in questa fin de siècle ne sono una diffusa riprova. Questo è in maniera preponderante l'attuale orizzonte d'azione del cristianesimo in Occidente.

a) Europa: verso la sintesi teologica e i 'sistemi aperti'

Come reagisce la coscienza cristiana di fronte al compiersi della parabola della modernità, che dall'ebbrezza ideologica giunge al tempo della *décadence*? Essa, che ha avuto un indubbio ruolo nell'evolversi e nel determinarsi della crisi delle ideologie, si trova di fronte a sfide in gran parte imprevedute. Se negli anni del fascino esercitato dai mondi ideologici la 'teologia della speranza', precisata nel suo significato più profondo alla luce del Dio crocefisso (e compiutamente illustrata nelle opere dell'evangelico Jürgen Moltmann; v. anche *teologia*, vol. VII), e la 'teologia politica' (elaborata dal cattolico Johannes Baptist Metz) avevano richiamato alla permanente vigilanza della riserva escatologica contenuta nella fede cristiana nei confronti di ogni assolutismo mondano; se la resistenza ai totalitarismi ideologici era stata un tratto diffuso delle comunità ecclesiali, anche a costo di altissimi prezzi, specie nei paesi del cosiddetto socialismo reale, la fine

della contrapposizione in due blocchi delle società europee non ha prodotto l'integrazione sperata. Coagulare il consenso contro l'avversario ideologico era ben più facile che suscitarlo a favore di un orizzonte comune di senso: ecco perché la grande sfida che pare profilarsi in questi anni per la coscienza cristiana, soprattutto dell'Europa occidentale, è quella di offrire orizzonti unificanti, non ideologici e non violenti, capaci di motivare l'impegno comune per la costruzione di una società equa e solidale per tutti. Ciò spiega il bisogno, emergente nella teologia europea dei nostri giorni, di tornare a proposte 'sistematiche', in grado di offrire una visione d'insieme della vita e della storia, e quindi tali da fondare una prassi impegnata, vincente sulla deriva dell'indifferenza. Dal punto di vista contenutistico queste proposte riprendono significativamente i temi centrali della teologia, e in particolare la questione di Dio, la specificità trinitaria del messaggio cristiano, la sua rilevanza per l'interpretazione dell'escatologia e per la lettura teologica della storia: dopo gli anni del rinnovamento ecclesiologico, connesso alla recezione del Concilio Vaticano II, e il predominante interesse cristologico degli anni sessanta - alla ricerca in Gesù, il Cristo, di un fondamento al tempo stesso storico e trascendente, alternativo alle seduzioni delle ideologie (si pensi ad esempio alle opere di Walter Kasper in Germania e di Christian Duquoc in Francia), o al contrario di un modello a esse confacente (come nelle 'teologie della rivoluzione') - dagli anni ottanta in poi si è profilato un rinnovato interesse per la questione teologica pura e per le sue implicanze in rapporto ai vari aspetti della vita e della storia. Basteranno alcuni esempi significativi: gli stessi teologi che negli anni sessanta avevano elaborato soprattutto in Germania la proposta di una teologia della speranza, avvertono oggi l'urgenza di proporre una "dogmatica messianica" (Jürgen Moltmann) o un'organica "teologia sistematica" (come quella in tre monumentali volumi del luterano Wolfhart Pannenberg), centrate sulla rivelazione del Dio di Gesù Cristo. Alla stessa esigenza corrispondono in contesti diversi le opere di sintesi (come le numerose storie della teologia prodotte in questi anni a colmare una effettiva lacuna, fra cui quelle di E. Vilanova, G. Lafont, B. Mondin, R. Osculati e, a più mani, quelle editate dalle Edizioni Piemme o dalle Dehoniane; o in Italia le enciclopedie e i dizionari teologici e in Francia l'Initiation à la pratique de la théologie, in cinque volumi, o i tre volumi dell'Introduction à la théologie, diretta da Joseph Doré), ma anche lavori di presentazione organica della fede cristiana, prodotti da singoli autori, particolarmente impegnati nel dialogo col pensiero del cosiddetto postmoderno (come in Italia la Simbolica ecclesiale, in otto volumi, di Bruno Forte, costruita sul recupero della centralità della fede trinitaria e della forma storica nel pensiero teologico). Analoghi orientamenti teologico-sistematici ispirano opere come quelle dei teologi cattolici Edward Schillebeeckx (Olanda), Joseph Ratzinger e Walter Kasper (Germania), dell'evangelico Eberhard Jüngel, e come i più recenti tentativi di elaborazione teologica di provenienza spagnola (Olegario González de Cardedal, Josep Rovira Belloso, Andrés Torres Queiruga, ecc.). Va precisato che nessuno di questi lavori si propone come sintesi totale: è anzi in tutti manifesta una notevole vigilanza critica nei confronti della possibile ideologizzazione del cristianesimo. Si avverte però il bisogno di proporre una sintesi, anche se aperta, ispirata cioè a una ragione teologica storica, fortemente nutrita di ispirazione biblica. Anche il rapporto col vissuto spirituale ed ecclesiale e con la grande tradizione cristiana è considerato condizione non solo utile, ma necessaria, per preservare la riflessione critica della fede da tentazioni sistematiche di sapore ideologico. La teologia tende a offrirsi, insomma, come riserva di senso e proposta di motivazione e di speranza di fronte alla crisi del fondamento e alla rinuncia nichilista di molta parte della cultura europea postmoderna.

b) Nordamerica: le teologie della prassi

Se in Europa la teologia sembra reagire ai processi di frantumazione e di decadenza di questi anni con la ripresa dell'audacia sistematica del pensiero intorno alle questioni ultime, nell'altra parte del Nord del mondo, l'Occidente nordamericano, sono le 'teologie della prassi' a restare in primo piano: la crisi dell'ideologia nel Vecchio Continente corrisponde qui a un certo ambiguo trionfalismo del modello americano ('reaganismo'), fondato sull'esasperazione dell'individualismo dei diritti (rugged individualism) a scapito dei più deboli, incapaci di far valere i propri bisogni, spesso elementari e prioritari, rivendicandone la natura di diritti sociali. Si comprende, allora, perché le urgenze dell'emancipazione si profilino in questo contesto come normative per la riflessione credente: se la black theology (James Cone) porta avanti la presa di coscienza della dignità e del protagonismo della popolazione di colore, ancora oggetto di effettiva

discriminazione, alla luce del messaggio di uguaglianza e di liberazione del Vangelo, mediato specialmente nei racconti del tempo della schiavitù, ricchi di una teologia espressa nel linguaggio ancestrale della cosmovisione africana (v. Cummings e Hopkins, 1991), la 'teologia femminista' rivendica non solo il riconoscimento della piena parità e reciprocità fra uomo e donna, ma anche l'eliminazione dei pregiudizi 'sessisti' nella vita sociale civile ed ecclesiale (M. Daly, R. Radford Ruether, E. Schüssler Fiorenza). Questa presa di coscienza intende nutrirsi sempre più di una riformulazione radicale dei fondamenti teologici dell'esistenza cristiana, a cominciare dall'immagine di Dio, ancora legata a una cultura maschilista (v. Johnson, 1992). La richiesta del ricorso a un 'linguaggio inclusivo' da usare nella Bibbia e nella liturgia, tale cioè da evitare ogni discriminazione sessista, è un segnale della radicalità e della vastità di queste domande. L'exasperazione dei toni e la violenza che a volte assume la denuncia non devono oscurare le ragioni positive e l'ispirazione religiosa e spirituale di gran parte di questi approcci. Esse sono tanto più presenti, quanto più la riflessione si radica in una rilettura della memoria: all'interno e al di là della storia ufficiale - scritta dai vincitori (gli uomini) - si vuole riscoprire la presenza nascosta e repressa (anche se decisiva) della realtà femminile. I sistemi socio-culturali ed economici che si sono sviluppati nel tempo in Occidente (ma non solo in esso: si pensi ad esempio alla denuncia avanzata dalla 'teologia asiatica della donna' dell'indonesiana Marianne Katoppo) hanno per lo più relegato la donna in una condizione di dipendenza e di sfruttamento, in cui essa è stata del tutto finalizzata ai bisogni e alle pretese del maschio. Perciò la teologia femminista si propone come teoria critica della liberazione, teologia dell'integralità umana e non solo femminile, tesa a correggere l'immagine di un Dio solo maschile, per aiutare il maschio, sull'esempio di Gesù, ad accettare le componenti femminili del proprio essere e la donna a esprimersi pienamente come persona, perché entrambi siano autenticamente umani secondo l'immagine di Dio in loro in un rapporto di piena reciprocità (ribadito, a partire dal racconto della Genesi, da papa Giovanni Paolo II nell'enciclica *Mulieris dignitatem* del 1988, dedicata appunto alla dignità della donna nella luce del messaggio cristiano). Accanto a queste teologie della prassi, sorte in risposta a urgenze concrete e a sofferenze secolari, va segnalata l'azione di coscienza critica svolta in America da molti credenti in favore della giustizia e della pace, in vista di un ordine economico più attento alle esigenze della solidarietà verso i più deboli. Ne è un esempio significativo l'azione dell'episcopato cattolico degli Stati Uniti, intervenuto su questi temi con documenti e pronunciamenti di grande rilievo, frutto spesso di lunga e sofferta gestazione. La crisi della coscienza americana si manifesta tuttavia anche in un bisogno rinnovato di certezze facili e di riferimenti forti, di fronte specialmente ai frutti negativi della rivoluzione dei costumi degli anni sessanta e settanta: il flagello dell'AIDS ha contribuito certamente all'accelerazione di questo processo. Non stupisce perciò la rinascita dei fondamentalismi, la banalizzazione della proposta religiosa (grazie anche all'uso commerciale dei media: "shopping for God in America"), il fascino esercitato da posizioni integralistiche anche all'interno delle Chiese tradizionali, e in generale la carenza di una riflessione teologico-sistemica profonda, capace di superare il pragmatismo e il conseguente relativismo morale. Emblematica è in tal senso l'evoluzione dell'autore del manifesto della secolarizzazione americana, Harvey Cox, che dalle posizioni di *The secular city* (1965) passa a quelle di *Religion in the secular city* (1984), dove afferma non solo la persistenza della religione, ma l'assunto che la società intera va compresa come fenomeno religioso. Il contributo di una vasta conoscenza biblica (basti pensare all'opera di Raymond E. Brown), di un ampio dibattito etico (si pensi alle discussioni suscitate dal caso Curran - il teologo condannato da Roma per le sue posizioni intorno alle questioni di etica sessuale e al tema dell'aborto a metà degli anni ottanta - ma anche più in generale alla faticosa ricerca di un'etica del discernimento spirituale, basata su una coscienza forte del primato di Dio e sulla continua verifica oggettiva ed ecclesiale delle inclinazioni e delle scelte soggettive), e di singoli pensatori dotati di vigore sistematico (come fra i cattolici Avery Dulles e David Tracy e fra gli evangelici Geoffrey Wainwright), non pare incidere sui processi in atto, a volte segnati da forti contrapposizioni e da lacerazioni dolorose. La sfida del cambiamento al cristianesimo americano sembra ancora in gran parte da giocare.

3. Il Sud del mondo: il rovescio della storia e la teologia come coscienza critica della liberazione

Se nel Nord del mondo il cristianesimo pare chiamato a offrire un orizzonte di senso capace di far superare la crisi etica seguita al crollo dei sistemi ideologici della modernità, il contesto sociale e politico del Sud del mondo, soprattutto africano e latino-americano, spinge i credenti a una presa di coscienza delle situazioni di sfruttamento e di oppressione in cui versa la maggior parte dell'umanità e a un impegno per la liberazione e la giustizia, ispirato dalla fede nel Dio di Gesù Cristo. Scriveva alla fine degli anni sessanta Gustavo Gutiérrez, il padre della teologia della liberazione: "Da tempo si parla, nel mondo cristiano, del problema sociale o della questione sociale, ma solo negli ultimi anni si è presa chiara coscienza dell'ampiezza della miseria e, soprattutto, della situazione di oppressione e di alienazione in cui vive l'immensa maggioranza dell'umanità. Uno stato di cose che rappresenta un'offesa all'uomo e, conseguentemente, a Dio" (v. Gutiérrez, 1971; tr. it., p. 69). Il mondo delle non persone, di coloro cioè cui è negato di fatto il diritto di esistere e di svilupparsi nel rispetto della loro dignità umana, è retto da un sistema di dipendenza, per il quale alcuni paesi e classi sociali diventano sempre più ricchi e potenti in quanto altri (i paesi e le classi dipendenti) lo diventano sempre di meno. Non basta intervenire su questo stato di cose ispirandosi all'ideologia dello sviluppo (desarrollismo), perché questo tipo di azione resta pilotata dal più forte e mantiene quindi i paesi e i gruppi sociali più deboli nella loro condizione di sfruttamento. Ciò che occorre promuovere è una presa di coscienza degli oppressi, che da oggetto di alienazione li renda soggetti e protagonisti della propria storia: ma anche quest'opera di 'coscientizzazione' dei poveri non potrà bastare, se al contempo non si agirà per la promozione di un nuovo ordine economico internazionale che modifichi le strutture oggettive di dipendenza, ponendo i popoli più deboli nella condizione di poter operare per la propria crescita (si pensi al capestro rappresentato dal debito internazionale di molti fra i paesi più poveri del mondo, il cui intero prodotto annuo non basterebbe a pagare gli interessi annualmente dovuti a ragione del debito contratto). La denuncia che è conseguenza di questa analisi è stata fatta propria dalla Chiesa latino-americana, specialmente nelle conferenze generali dell'episcopato di quel continente, a Medellín (Colombia) nel 1968 e a Puebla (Messico) nel 1979. L'assemblea tenutasi a Santo Domingo nel 1992, ribadendo l'esigenza della promozione integrale della persona umana e dell'inculturazione necessaria a una nuova evangelizzazione, ha prestato particolare attenzione alle culture indigene, afro-americane e meticce. Anche il recente Sinodo per l'Africa, tenutosi a Roma nel 1994, ha preso atto di questa situazione di dipendenza, persistente al di là della fine apparente dei colonialismi, stimolando la Chiesa a "farsi voce di chi non ha voce" (come si legge nel documento postsinodale promulgato da papa Giovanni Paolo II a Yaoundé, Camerun, nel 1995), mentre il primo colloquio teologico della Federazione delle Conferenze Episcopali Asiatiche, tenutosi a Pattaya (Thailandia) nel 1994, ha sottolineato che "essere Chiesa in Asia" richiede un'attiva corresponsabilità di tutti i credenti "al servizio della vita".

a) Teologia 'dal rovescio della storia'

Che cosa è chiesto alla fede cristiana di fronte alle enormi situazioni di ingiustizia, che segnano il cosiddetto Terzo Mondo? L'effetto principale del grido di allarme lanciato dalla teologia della liberazione è stato quello di motivare le comunità cristiane a una scelta preferenziale per i poveri e per gli oppressi: se ciò non è avvenuto senza ambiguità e, talvolta, con cedimenti alle suggestioni di interpretazioni ideologiche (rispetto a cui ha messo in guardia il documento della Congregazione per la Dottrina della Fede *Libertatis nuntius*, dell'agosto 1984), resta non di meno vero che raramente una riflessione teologica ha inciso più rapidamente e significativamente sulla prassi ecclesiale (come risulta dal documento successivo della stessa Congregazione *Libertà cristiana e liberazione* del 1986, ed è espresso nelle parole di papa Giovanni Paolo II ai vescovi del Brasile nell'aprile del 1986, quando la teologia della liberazione venne definita "non soltanto opportuna, ma utile e necessaria"). Ciò è dovuto anche alla gravità ineludibile delle urgenze cui la teologia liberatrice ha inteso rispondere: di fronte alla storia intesa in maniera illuministica come progresso, realizzato a prezzo dei vinti e degli sfruttati, sta il reverso della storia, la memoria di secoli di oppressione, cancellata o ignorata, il presente di dolore, di lotta e di speranza dei deboli e degli emarginati, il loro sogno di un futuro diverso di liberazione. Il soggetto di quest'altra storia non è il borghese, che sta dietro all'ideologia occidentale di destra o di sinistra, ma l'insieme degli oppressi, la somma senza fine delle loro storie di sofferenza. Il povero si fa soggetto della propria storia quando recupera l'identità della sua

memoria, che gli fa percepire l'immensa dignità del dolore passato, del dolore dei vinti, e impara a leggere con occhi nuovi il presente, cogliendo rapporti iniqui di dipendenza dove prima vedeva il frutto della fatalità o il prezzo di un'antica colpa di arretratezza, e progetta passi concreti per avanzare verso la liberazione. Nel contesto vivo di questo processo si leva la domanda decisiva da cui nasce la teologia liberatrice: "In che modo parlare di un Dio che si rivela come amore in una realtà marcata dalla povertà e dall'oppressione? Come annunciare il Dio della vita a persone che soffrono una morte prematura e ingiusta? Come riconoscere il dono gratuito del suo amore e della sua giustizia a partire dalla sofferenza dell'innocente? Con quale linguaggio dire a quanti non sono considerati persone che essi sono figli e figlie di Dio?" (v. Gutiérrez, 1986; tr. it., p. 19). Per i teologi della liberazione il mondo delle non-persone richiede l'abbandono di un'epistemologia razionalista, che si accontenti di riconciliazioni puramente ideali, a favore di un'epistemologia di sapore biblico, in cui comprendere significhi al tempo stesso amare e impegnarsi per gli altri. La 'deprivatizzazione' del messaggio cristiano deve cominciare dal teologo stesso, chiamato a inserirsi vitalmente nella storia del suo popolo, per attualizzare in esso e con esso la memoria 'pericolosa' dell'azione liberatrice di Dio, realizzata in Gesù Cristo. Si delineano così i tre momenti caratteristici del metodo della teologia della liberazione: la mediazione socio-analitica, che guarda al mondo dell'oppresso; la mediazione ermeneutica, che guarda alla rivelazione divina e cerca di comprenderne il progetto in relazione al povero; la mediazione pratica, rivolta all'agire trasformatore della realtà (v. Boff, 1978). In tal modo la teologia diventa la coscienza evangelicamente critica della prassi cristiana ed ecclesiale, capace di incidere nella trasformazione del reale, e non soltanto di interpretarlo: "Solo prendendo sul serio il dolore dell'umanità, la sofferenza dell'innocente, e vivendo alla luce pasquale il mistero della croce, in mezzo a questa stessa realtà, sarà possibile evitare che la nostra teologia sia un 'discorso fatuo' (Giobbe, 16,3)" (v. Gutiérrez, 1986; tr. it., p. 203). Mistica e impegno storico, lungi dall'opporci, verranno a incontrarsi in questa lettura della fede, mossa dalla carità attenta e dalla speranza vigile (v. Gutiérrez, 1984). In maniera significativa, negli ultimi due decenni, la teologia della liberazione è andata approfondendo le sue radici nella tradizione cristiana e nell'esperienza spirituale, riconoscendo la sua derivazione dalla mistica spagnola del siglo de oro, il Cinquecento, che incontra Dio non evadendo dalla storia, ma in essa e per essa, come è nelle figure dei grandi spirituali Teresa d'Avila, Giovanni della Croce e Ignazio di Loyola (v. Galilea, 1983). Divulgata attraverso la predicazione al popolo dei missionari giunti coi conquistatori e progressivamente emancipatisi da essi, questa mistica ha prodotto una forte valorizzazione della sofferenza del povero e dell'indio (si pensi all'opera di Bartolomeo de las Casas, cui Gutiérrez ha dedicato una monumentale ricerca) e conseguentemente una consapevolezza viva del fatto che il Dio di Gesù Cristo sta dalla parte del debole e dello sfruttato e giudica e chiama a conversione lo sfruttatore e il potente. La fedeltà alla terra e la fedeltà al cielo non sono separabili, quando è in gioco la sofferenza degli ultimi e dei vinti della storia.

b) Liberazione e contesti storici dell'oppressione

Il progetto messo in atto dalla teologia della liberazione in America Latina ha presto ispirato altri processi di elaborazione del sapere critico della fede: se in Nordamerica esso si è espresso - come si è visto - nella black theology e nelle varie forme della teologia femminista, in Africa e in Asia esso si è mosso a partire dai diversi processi di inculturazione della fede, caratteristici di questi continenti, accomunati da vastissime situazioni di dipendenza e di povertà (un esempio della diffusione capillare del modello è la teologia maturata nel contesto della sofferenza del popolo palestinese: v. Ateek, 1989). Per sottolineare la comunanza del punto di partenza e del metodo nella varietà dei contesti e per aiutare la conoscenza e lo scambio reciproco fra i teologi così impegnati "al servizio alla missione della Chiesa e come testimonianza per una nuova umanità in Cristo, espressa nella lotta per una società giusta", è nata e si è sviluppata in questi due decenni l'Associazione Ecumenica dei Teologi del Terzo Mondo (EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians), riunitasi la prima volta in Tanzania nel 1976, dove fu prodotto il Manifesto di Dar-es-Salaam, che può considerarsi l'atto ufficiale di nascita della 'teologia del Terzo Mondo'. Oltre a numerosi congressi teologici tricontinentali, in questi anni l'Associazione ha tenuto quattro assemblee generali, rispettivamente a Nuova Delhi (India) nel 1981, a Oaxtepec (Messico) nel 1986, a Nairobi (Kenya) nel 1992, e a Manila (Filippine) nel 1996. L'istanza della liberazione resta centrale, oltre ogni crisi e

disillusione: "L'oppressione - ha affermato a Nairobi il teologo Jon Sobrino, facendo memoria dell'assassinio/martirio dei gesuiti salvadoregni nel 1989 - non è una moda; il grido degli oppressi continua a salire fino al cielo [...]; Dio continua ad ascoltare queste grida, continua a condannare l'oppressione e continua a incoraggiare la liberazione". E aggiunge la domanda inquietante: "Come può definirsi 'cristiana' una teologia che passa al di sopra della crocifissione di popoli interi e della loro necessità di resurrezione, anche se nei suoi libri continua a parlare di un crocefisso e di un resuscitato di venti secoli fa?" L'istanza emergente è quella per una cristologia che testimoni un "mistero che dà vita" e offra un "paradigma per l'azione": "Ogni vera cristologia si fonda sulla cristoprassi" (tra i principali esponenti di queste posizioni ricordiamo, ad esempio, Aloysius Pieris e Tissa Balasurya, teologi singalesi, o George Soares-Prabhu, teologo indiano recentemente scomparso, o la minjung theology coreana, proposta da David Suh). La cristologia asiatica della sequela si caratterizza rispetto a quella latino-americana per una più marcata attenzione al dialogo interreligioso: nello sforzo di far spazio al patrimonio spirituale delle tradizioni non cristiane, si può correre il rischio, tuttavia, di ridurre Gesù Cristo a una semplice cifra dell'inesauribile mistero assoluto, "che ha mille nomi salvifici". L'urgenza di uscire da un cristianesimo coloniale, eurocentrico, è più che giustificata (ed è sottolineata in particolare in Africa: si pensi all'opera del cattolico Jean-Marc Elal o dell'anglicano John Mbiti, ma anche a segni significativi, come la nascita di una "Revue africaine de théologie" a Kinshasa, Congo): problematiche sono però spesso le forme in cui questo superamento viene proposto. Il cammino resta aperto: "Il grido per la vita - afferma il documento finale dell'Assemblea di Nairobi - ci sfida ad affermare costantemente il nostro impegno per trasformare ogni realtà, perché ogni vita fiorisca". In particolare, l'assemblea di Manila ha chiamato i teologi alla vigilanza nei confronti dei processi di globalizzazione economica in atto, che si presentano a tutto vantaggio delle economie forti contro le economie deboli, oltre che a una più acuta sensibilità verso il problema ecologico e le sfide delle culture indigene. Il cantiere della teologia sudamericana, africana e asiatica si allarga: la coscienza della fede del cristianesimo nel Terzo Mondo si fa più adulta e vigile, e sempre meno eurodipendente o legata a modelli teorici e pratici non inculturati. Ciò pone in maniera evidente la questione della comunione universale con le altre situazioni storiche del cristianesimo nell'unità della fede e della missione, anche in rapporto alla sfida crescente della globalizzazione culturale. Presumibilmente queste sfide impegneranno il lavoro di tutte le Chiese nei prossimi anni.

4. Le sfide dall'Oriente: l'ortodossia e il dialogo con le grandi religioni

L'Oriente può essere considerato come patria spirituale dai cristiani, perché è da esso che è venuto dapprima al mondo greco-latino e poi all'universo intero il messaggio della fede nel Figlio di Dio, incarnato, crocefisso e risorto. Se però l'Oriente europeo è il luogo proprio della cristianità orientale, e in particolare ortodossa, l'Oriente asiatico è la culla e l'ambito di diffusione delle grandi religioni con cui il cristianesimo si incontra oramai in maniera planetaria: l'ebraismo, santa "radice" (Romani, 11,18) della Chiesa, finalmente ristabilitosi nella Terra Santa dei Padri, dei re e dei profeti; l'Islam, nato in Arabia non senza continuità con la tradizione ebraico-cristiana, e teso sin dalle origini a una missione universale; le religioni dell'India, come l'induismo e il buddhismo, diffuso quest'ultimo oltre i confini del continente indiano, specie in Cina e Giappone; il taoismo, il confucianesimo, lo scintoismo, presenti con una storia plurimillennaria in queste culture. La sfida che viene da queste esperienze religiose all'identità e alla missione cristiana è quanto mai varia e complessa. Essa va articolata nei tre grandi ambiti, quello dell'Oriente cristiano, con le sue specificità e le istanze che da esso vengono all'intera ecumene del cristianesimo, quello dell'ebraismo, in cui la fede cristiana riconosce la testimonianza vivente del popolo dell'alleanza mai revocata col Dio dei Padri, e quello delle altre religioni, in maniera diversa rapportate alla teologia e alla prassi dei credenti in Cristo. Il contesto storico-culturale della cristianità ortodossa in Europa appare negli ultimi due decenni molto simile a quello della postmodernità occidentale, in quanto presenta analoghe crisi di identità e analoghi processi di disgregazione, accresciuti peraltro dall'esperienza diretta del totalitarismo sovietico e attraversati da fenomeni di risveglio religioso al tempo stesso ambigui e promettenti. I rapporti con l'ebraismo si situano nei vari contesti in cui i cristiani incontrano i loro 'fratelli maggiori', ma hanno ovviamente un particolare

significato in rapporto alla terra dei patriarchi, dei profeti e di Gesù, purtroppo ancora attraversata da grandi tensioni, connesse alle difficoltà di sviluppo del processo di pace avviato fra lo Stato d'Israele e i Palestinesi. La situazione socio-culturale dell'Estremo Oriente e dell'India è legata da una parte alla persistenza delle culture tradizionali, dall'altra ai cosiddetti processi di modernizzazione, che spesso sono fortemente ispirati, se non addirittura condizionati, dal modello occidentale, europeo e soprattutto nordamericano. La persistenza dei mondi religiosi in queste culture è un dato di fatto, anche là dove, come nella Cina comunista, c'è stata per decenni un'opera sistematica di propaganda ateistica, che sembra oggi cedere il posto a una tolleranza non di rado strumentale e ambigua. Il risveglio religioso che si osserva in questo paese - reazione alla violenza di fenomeni come la rivoluzione culturale, la cui tragicità e barbarie è ammessa dagli stessi attuali rappresentanti della via cinese al socialismo - costituisce una sfida di portata immensa non solo al cristianesimo, ma a tutte le grandi religioni mondiali.

a) L'Oriente lumen: l'ortodossia

Nel 1995 è stata pubblicata l'enciclica di Giovanni Paolo II *Oriente lumen*, che rende atto del contributo di cui l'intera ecumene cristiana è debitrice alle Chiese d'Oriente. L'apporto che esse offrono può essere riconosciuto in una serie di elementi preziosi: il senso profondo e la cura per la tradizione, intesa come trasmissione viva della grazia della rivelazione nella Chiesa sotto l'azione fedele e costante dello Spirito Santo; la centralità della liturgia, nutrita dal mistero proclamato nella parola di Dio e sorgente del mistero vissuto nella testimonianza della fede e della carità; la forte sensibilità pneumatologica, per cui la persona divina del Paraclito, divenuto spesso in Occidente il 'divino sconosciuto', è rimasta al centro della contemplazione teologica e dell'esperienza spirituale; la testimonianza del monachesimo e l'attitudine apofatica della riflessione e della prassi credente. Queste costanti caratterizzano anche gli aspetti più significativi della vita delle Chiese ortodosse nel XX secolo, benché ci siano stati in esso dei cambiamenti profondi di carattere storico-politico, che hanno determinato specie nell'Europa orientale situazioni del tutto nuove per la fede e la riflessione dell'ortodossia. La Rivoluzione dell'ottobre 1917 ha posto la Chiesa russa in una condizione inedita di mancanza di potere e di aperta persecuzione, durata fino al 1989, quando la mutata realtà politico-sociale dei paesi dell'Est europeo ha determinato per essa e per le altre Chiese autocefale dei paesi ex comunisti la sfida non indifferente di contribuire alla rinascita morale e spirituale dei propri popoli. In entrambi i casi la domanda sull'identità e sulla missione dell'ortodossia si è presentata in maniera nuova alla teologia e alla prassi di queste Chiese. Inoltre, la diaspora seguita alla Rivoluzione d'ottobre ha portato molti credenti ortodossi a un incontro mai prima realizzato in maniera così vasta e feconda con la cultura dell'Occidente, favorendo da una parte la nascita di nuovi centri di pensiero teologico, come l'Istituto S. Sergio di Parigi e l'Istituto S. Vladimiro di New York, dall'altra lo sviluppo del dialogo ecumenico moderno, cui l'ortodossia ha attivamente e criticamente contribuito. Le sfide così profilatesi hanno trovato risposta in altrettanti sforzi di ripensamento e di elaborazione teologica: il bisogno di rafforzare il senso dell'identità ortodossa, al di là della fine di sistemi di potere che sembravano custodirla e definirla dall'esterno, ha portato a riscoprire il grande patrimonio della Patristica. La sintesi neopatrística, così avviata, ha avuto testimoni radicati nella tradizione, che, come G. Florovskij, hanno originalmente individuato - specialmente nella riflessione dei Padri greci - un modello di teologia al tempo stesso fedele all'identità cristiana e aperta a recepire la mediazione culturale della filosofia greca, che continua a segnare di sé la cultura europea. A questa ripresa di 'ellenismo cristiano' altri hanno preferito un dialogo più vivo con il pensiero moderno, specialmente quello dell'idealismo tedesco, non rinunciando tuttavia a radicarsi nella grande tradizione biblico-patrística (così S. Bulgakov, N. Berdjajev, P. Florenskij). Altri ancora hanno tentato il recupero creativo dell'identità ortodossa sulla via di una teologia mistica e iconica (così V. Lossky, P. Evdokimov e, più recentemente, anche in dialogo col pensiero di M. Heidegger, C. Yannaras). I processi di cambiamento avvenuti hanno stimolato un'originale riflessione ecclesiologica, sia nel senso di valorizzare l'ecclesiologia eucaristica della Chiesa locale (N. Afanassieff, e in parte anche J. Meyendorff), sia in quello di riproporre l'ecclesiologia universale di comunione, radicata non di meno nell'eucaristia ed espressa nella centralità della figura del vescovo (come nel caso di Jean Zizioulas, che ha non poco influenzato la riflessione ecumenica sulla *κοινωνία*, compresa quella di un cattolico dello spessore di Jean Tillard). Non è

mancato certo un diffuso atteggiamento di conservatorismo, soprattutto nell'ortodossia non direttamente toccata dall'esperienza dei regimi comunisti, come quella greca, dove spesso la stessa teologia accademica si è mantenuta nella linea di un confessionalismo piuttosto staticamente legato ai modelli della Scolastica ortodossa. L'ortodossia si trova comunque, in questi ultimi decenni del secolo, di fronte alla prova di un profondo ripensamento della propria identità e missione, non solo in rapporto alle trasformazioni storiche accennate, ma anche sotto la spinta del dialogo ecumenico (si pensi ai contributi di H. Alivizatos e N. Nissiotis): la stessa struttura basata sull'autonomia delle Chiese regionali (autocefalia) ha mostrato i suoi punti di debolezza, in quanto sembra aver esposto più facilmente le comunità dei credenti ai condizionamenti del potere politico e delle sue trasformazioni. La preparazione ormai pluridecennale del Sinodo panortodosso, non ancora realizzatosi, ha mostrato quanto urgenti e vive siano le questioni aperte in questo senso, pur evidenziando gli elementi di unità, soprattutto liturgica, spirituale e in parte culturale, che legano fra loro le Chiese di tradizione orientale. La tensione fra regionalizzazione e globalizzazione sembra in tal senso toccare anche l'ortodossia, in un modo che per essa appare del tutto inedito e che traccia probabilmente l'agenda degli sviluppi futuri della riflessione e della prassi al suo interno, ma anche del dialogo ecumenico con le altre tradizioni cristiane e con i mondi religiosi non cristiani.

b) Il rapporto fra Israele e la Chiesa

Nel vicino Oriente, nella Terra della promessa fatta ai Padri, l'ebraismo ha ritrovato ai nostri giorni, dopo quasi 2000 anni, la possibilità di esprimersi nella varietà e pienezza delle sue forme. Anche per questa decisiva novità, oltre che sotto lo stimolo tragico della meditazione sugli eventi della shoi'ah - l'immane catastrofe che ha posto con radicalità inedita l'interrogativo sul rapporto fra il Dio biblico e il dolore dei suoi figli e ha acceso una nuova sensibilità riguardo alle responsabilità dei cristiani nei confronti dell'antisemitismo -, il rapporto fra la Chiesa e Israele è stato oggetto in questi ultimi decenni di un'ampia riflessione teologica, che si è intersecata con eventi di non poca rilevanza storica (come ad esempio la visita di Giovanni Paolo II alla sinagoga di Roma il 13 aprile 1986 o il riconoscimento dello Stato d'Israele da parte della Santa Sede nel 1993). Alla tesi della 'sostituzione', per la quale la Chiesa realizza compiutamente ciò che in Israele era solo implicito e ne prende perciò il posto nel disegno divino della salvezza, si è venuta opponendo la tesi dell'unicità dell'alleanza', secondo cui l'irrevocabilità dell'elezione escluderebbe ogni cesura fra antico e nuovo patto. Lo scisma intervenuto storicamente fra Chiesa e Israele - causa non ultima di molte forme di antisemitismo nella storia dell'Occidente - non sarebbe allora conforme alla volontà divina. Le due comunità dovrebbero svolgere ciascuna il suo ruolo nella comunione reciproca sotto il segno dell'unica chiamata divina: Israele come 'radice', tenace testimone del mistero dell'elezione che separa e consacra, la Chiesa come albero, i cui rami si estendono nel tempo e nello spazio. Gesù Cristo, secondo questa prospettiva teologica, sarebbe l'anello di congiunzione fra le due comunità: sintesi, nella sua passione, della storia di sofferenza del popolo eletto, sorgente, nella sua resurrezione, della missione tesa al compimento della salvezza universale. "Torà fatta carne" - come ha scritto J. Schoneveld -, in lui il significato più profondo della Legge sarebbe divenuto trasparente alle genti: vivere al cospetto di Dio come autentica immagine di lui. Questa reciprocità profonda fra Chiesa e Israele non deve però oscurare l'elemento di differenziazione fra di essi. La differenza non va certo pensata in maniera discriminatoria, ma nella fedeltà all'identità spirituale delle due comunità, come fa, ad esempio, l'ebreo G. Scholem: "Ciò che l'ebraismo ha posto irrevocabilmente al termine della storia, come il momento in cui culmineranno gli eventi esterni, è divenuto nel cristianesimo il centro della storia, la quale si trova allora promossa al titolo particolare di 'storia della salvezza'" (v. Scholem, 1970; tr. it., pp. 107 ss.). Si tratta di concepire in un'unica 'economia' salvifica l'antica e la nuova alleanza, che pure restano distinte: ciò esclude ogni dualismo di contrapposizione fra di esse, come pure ogni logica di sostituzione, e richiede una prospettiva di effettiva complementarità, per la quale il Nuovo Testamento illumina di nuova luce l'Antico, ma questo sia considerato indispensabile per comprendere veramente il Nuovo. Il patto fatto con Israele mantiene cioè il suo valore nella storia di salvezza, e non solo non è minaccia o impoverimento, ma diviene ricchezza indispensabile per la Chiesa, che vi riconosce la sua 'radice santa' e a esso si riferisce, nella sua permanente attualità, come a componente necessaria della propria più profonda identità spirituale. A sua volta, senza

annullare l'antico, il nuovo patto resta offerta sempre attuale dell'eccedenza di senso donata in Gesù Cristo (si vedano, nelle pur diverse accentuazioni, le tesi di C. Thoma, F. Mussner, e più recentemente - ribadendo l'idea dell'«alleanza mai revocata» - quelle di N. Lohfink: su questa via della complementarità/reciprocità si muoveva anche il punto 4 della dichiarazione Nostra aetate del Concilio Vaticano II). La sfida che resta aperta è quella di improntare sempre maggiormente le relazioni storiche fra cristiani ed ebrei a questa consapevolezza di unità nella distinzione e nella reciprocità, sulla via di un dialogo di amicizia e di cooperazione che - nella varietà dei contesti storico-culturali - possa dare una testimonianza comune della ricchezza che la tradizione biblica ebraico-cristiana è in grado di offrire a tutte le genti. Un onesto e approfondito riconoscimento delle colpe commesse, provocate o anche solo tollerate dai cristiani contro Israele nella storia, è per ognuno di essi condizione salutare di rinnovamento e di crescita, capace anzitutto di meglio conformare la Chiesa alle intenzioni e all'opera dell'ebreo Gesù di Nazaret, messia venuto a radunare l'Israele escatologico, senza per questo abolire l'alleanza eterna stabilita con i Padri, il cui significato resta valido nel disegno della salvezza, tesa per tutti verso il tempo della riconciliazione finale e dello shalom universale realizzato dalla presenza di Dio tutto in tutti (Romani, 9-11).

c) La sfida delle altre religioni: Islam, religioni dell'India e dell'Estremo Oriente

Dall'India e dall'Estremo Oriente viene al cristianesimo la sfida delle grandi religioni storiche dell'Asia: a motivo specialmente dei fenomeni di immigrazione in Occidente, acceleratisi negli ultimi decenni, ma anche per il ravvicinarsi delle distanze; fenomeno, quest'ultimo, dovuto ai processi di globalizzazione. Questi mondi religiosi (induismo, buddhismo, taoismo, confucianesimo, scintoismo) non sono più oggi per i cristiani una presenza astratta e lontana, ma interpellano la loro identità e missione in maniera quanto mai immediata. Lo stesso può dirsi dell'Islam, che con la radicalità del suo monoteismo e l'integralità delle sue forme interroga non poco la fede e la testimonianza cristiana. Anche in forza di queste urgenze si è andato sviluppando negli ultimi anni il dibattito intorno alla «teologia delle religioni»: l'interrogativo che a esso soggiace riguarda la singolarità del Cristo in ordine alla salvezza. Sono le altre religioni vie equivalenti al cristianesimo per accedere al mistero della divinità e farne esperienza salvifica? Se sì, a che scopo impegnarsi per la missione al servizio dell'annuncio del Vangelo a tutte le genti? Se no, quale senso e autenticità ha il dialogo interreligioso e quale scambio di ricchezze spirituali è veramente possibile fra mondi religiosi diversi? La ricerca teologica sviluppatasi intorno a questi interrogativi, stimolata anche da gesti emblematici come l'incontro di Assisi delle religioni per la pace nel 1986, si muove fra due estremi: da una parte, l'«esclusivismo», per il quale nessuna religione salva fuori del cristianesimo (è K. Barth a costituire il punto di riferimento più alto di questa posizione nel Novecento); dall'altra, il «pluralismo» di carattere relativistico, secondo cui il cristianesimo non è la sola religione assoluta, perché il divino ha più nomi e non si lascia incontrare solo in Gesù Cristo (è, ad esempio, la tesi di J. Hick, presbiteriano). In positivo, la posizione pluralistica afferma che le religioni non hanno solo valore di supplenza, ma sono diverse risposte umane all'unico mistero divino che chiama, secondo un modello di interpretazione della salvezza non cristocentrico, ma teocentrico (come propone, ad esempio, P. Knitter, cattolico). Molte di queste posizioni pluralistiche riconoscono Gesù come il Cristo, ma si rifiutano di accettare che la totalità del Cristo sia contenuta in lui: l'idea del Cristo diviene così una sorta di categoria teologico-salvifica universale, di cui la rivelazione cristiana non offre che un esempio, fosse pure il più alto (come suggerisce il cattolico di origine indiana R. Panikkar). A queste tesi è offerto uno sfondo ermeneutico dalla considerazione che il pensiero asiatico, specialmente indiano, non si costruisce sul principio di non contraddizione e quindi sulla contrapposizione, ma sull'allargarsi ospitale dell'identità, che può esprimersi perciò in una pluralità di forme concrete. Il conseguente superamento del linguaggio teologico dell'unicità sarebbe peraltro favorito dalla stessa *κένωσις* del divino in Cristo, che consentirebbe di ammettere altre vie di rivelazione storica analoghe a quella biblica, come per esempio quelle delle tradizioni religiose dell'India (su questo aspetto ermeneutico e sulla sua rilevanza teologica, si vedano le posizioni del teologo indiano F. Wilfred). Se la tesi esclusivistica può considerarsi oggi generalmente abbandonata, a eccezione di qualche gruppo o autore piuttosto integralista o fondamentalista, la concezione pluralistica viene da molti rifiutata, perché svuota di significato la rivelazione storica e l'esigenza della missione (si vedano in tal senso le tesi espresse

dall'enciclica *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II del 1990, e il documento della Commissione Teologica Internazionale del 1996 dal titolo *Il cristianesimo e le religioni*, che insiste sull'unica mediazione di Gesù Cristo, sull'universalità dell'azione dello Spirito e sulla Chiesa come sacramento di salvezza, pur riconoscendo il valore salvifico che possono avere le grandi religioni). Si profila così la ricerca di un'interpretazione del rapporto fra cristianesimo e religioni all'insegna dell' 'inclusivismo': mantenendo ferma la necessità del Cristo e della sua mediazione, si prende sul serio la possibilità universale della salvezza (cfr. il contributo di J. Dupuis, *Gesù Cristo incontro alle religioni*, Assisi 1989, o le ricerche raccolte da Ganin D'Costa - v., 1990 - in risposta alle tesi di J. Hick). Di qui muovono diverse tendenze interpretative: per alcuni il cristianesimo compie i valori delle altre religioni, le quali, più che mediazioni salvifiche, sono segnali d'attesa (J. Daniélou, H. de Lubac, H. U. von Balthasar); per altri va riconosciuta una certa sacramentalità delle altre religioni (Y. Congar, E. Schillebeeckx); per altri ancora, infine, è determinante la distinzione fra storia generale e storia speciale della salvezza, in base alla quale le religioni hanno il valore di una mediazione di trascendenza, che tuttavia è attuata in pienezza solo nel cristianesimo (K. Rahner, H. R. Schlette). Frutto del *déplacement* subito dalla teologia cristiana a causa della pratica del dialogo con le grandi religioni mondiali, la riflessione teologica sulle religioni appare un campo di ricerca tuttora aperto e non poco problematico, anche per le conseguenze che essa comporta sul piano del rapporto fra proclamazione del messaggio e dialogo con mondi culturali e spirituali diversi dal cristianesimo (significativo è in tal senso il documento su *Dialogo e annuncio*, pubblicato nel 1991, dopo una lunga e non facile elaborazione, dagli organismi vaticani che si occupano rispettivamente dell'evangelizzazione dei popoli e del dialogo interreligioso).

5. Prospettive della globalizzazione: le sfide e i processi di unità

Se i fenomeni di regionalizzazione, fin qui rivisitati, incidono sul cristianesimo di fine Novecento, non meno esso è influenzato dal processo in atto a livello mondiale, designato come globalizzazione: tale processo ha un marcato carattere economico-politico, legato agli interessi delle grandi agenzie di potere operanti a livello multinazionale, ma presenta anche decisivi profili sociali e culturali, per la tendenza a omologare i comportamenti, pilotando desideri e aspirazioni collettive e individuali verso consumi o forme di consenso corrispondenti agli investimenti. La trasformazione del pianeta in villaggio globale, accelerata enormemente dall'esperienza della realtà virtuale consentita dall'universo multimediale e specialmente telematico, incide anche sulla sfera religiosa e spirituale. Fenomeni come il New Age o 'Era dell'Acquario', dall'impatto vastissimo soprattutto nella cultura nord- e sudamericana, ma non trascurabile anche in altri contesti, sembrano assumere il bisogno di assicurazione prodotto dall'accelerazione dei cambiamenti per rispondere a esso attraverso una sorta di 'gnosi' per il popolo, in cui le subculture prodotte dalla dipendenza telematica trovano garanzie psicologiche e consolazioni a buon mercato, perfettamente convenienti alle finalità delle grandi agenzie di consenso economico e politico del pianeta. Le contraddizioni della realtà effettiva della maggior parte dell'umanità restano tuttavia tali che risposte di questo tipo non tardano ad apparire alle coscienze più vigili come mistificanti e aleatorie. Ecco perché diventa quanto mai urgente individuare quali sono le grandi sfide irrisolte poste dai processi di globalizzazione e come il cristianesimo può contribuire a costruire in rapporto a esse un'umanità più giusta e felice, che sia più conforme al progetto divino di salvezza, rivelato in pienezza in Gesù Cristo.

a) Le sfide della globalizzazione: ecologia, giustizia, etica

La rete dei rapporti in cui la persona umana viene a trovarsi nel crescente processo di globalizzazione abbraccia tre sfere concentriche, di cui la prima riguarda la vasta casa dell'universo naturale, la seconda l'insieme delle relazioni storiche, la terza quella della coscienza del singolo. Le tre sfere sono interdipendenti, perché è ovvio che le opzioni richieste dalla prima devono essere situate nella responsabilità e libertà della terza, e questa d'altra parte non può esercitarsi senza il rapporto del soggetto agli altri soggetti storici e la sua responsabilità verso il mondo. Peraltro, è proprio la globalizzazione che stimola l'interscambio continuo fra le varie sfere relazionali, in quanto spinge continuamente l'individuo a

sentirsi parte del tutto, esponendolo contemporaneamente al rischio di massificazione, tipico del villaggio globale. Si configurano così le tre grandi sfide con cui l'umanità intera, i singoli individui e le comunità sono chiamati a confrontarsi in questi anni di crescente e pervasiva globalizzazione: l'ecologia, la giustizia e l'etica.

La crisi ecologica, oggi al centro di tante denunce e allarmi, consiste nel turbamento indotto nei ritmi e negli equilibri naturali dalla trasformazione accelerata cui essi sono sottoposti a causa del comportamento umano. "Trasformazioni che prima avvenivano in milioni di anni possono ora avvenire (per lo squilibrio indotto) in poche decine di anni e le conseguenti variazioni per gli equilibri umani e sociali corrisponderanno a un'accelerazione di milioni di anni di storia [...] I tempi biologici e i tempi storici seguono ritmi diversi" (v. Tiezzi, 1984, p. 62). Le conseguenze di questa sfasatura sono riscontrabili negli effetti devastanti che essa ha sul deterioramento ambientale e sul ricambio energetico, che mettono in guardia rispetto ai sempre più evidenti limiti dello sviluppo. La crescita di complessità dell'*Homo sapiens* appare così inversamente proporzionale alla possibilità di durata dell'ecosistema: la minaccia ecologica si profila come la rivincita del tempo biologico sul tempo storico. La ricerca delle ragioni della crisi ha portato ad evidenziare le mentalità soggiacenti ai comportamenti nei confronti della natura: non è mancato chi nella violenza esercitata sui ritmi naturali ha visto un deleterio effetto dell'antropocentrismo biblico, propagandato dal cristianesimo (la denuncia fu avanzata nel 1967 da Lynn White Jr. sulla rivista "Science", ma è stata ripresa da molti: C. Amery, U. Krolzik, G. Liedke, E. Drewermann, ecc.). Al tempo stesso, questa provocazione ha spinto a riscoprire l'anima ecologista della fede cristiana, verificabile peraltro in grandi testimonianze storiche (si pensi solo al testo di Genesi, 2,15, che esplicita in senso positivo il dominio affidato all'uomo in Genesi, 1,28, o alla "custodia del creato" in San Francesco o, ancora, alla "reverencia" verso le creature richiesta da Ignazio di Loyola come espressione dell'amore per il Creatore). Segno di questo risveglio di responsabilità e di spiritualità ecologica sono ad esempio l'assemblea delle Chiese europee a Basilea nel 1989, quella ecumenica mondiale tenutasi a Seoul nel 1990 su giustizia, pace e salvaguardia del creato, e la settima assemblea del Consiglio Mondiale delle Chiese svoltasi a Canberra nel 1991 sul tema generale "Rinnova l'intero creato" (non pochi sono anche i contributi teologici sulla teologia della creazione, che preparano questo risveglio, tra i quali ricordiamo, ad esempio, quelli di P. Gisel e J. Moltmann fra gli evangelici, o di J. L. Ruiz de la Peña e A. Ganoczy fra i cattolici).

La questione sociale si presenta negli ultimi due decenni del Novecento come caratterizzata dalla vastità dei rapporti che essa investe: è ormai chiaro che la giustizia all'interno di un singolo paese dipende strettamente dalle situazioni di dipendenza economica e politica in cui esso si trova. L'ordine economico internazionale appare sempre di più come il solo quadro di riferimento all'interno del quale è possibile realizzare i cambiamenti decisivi per la sorte non solo di classi o gruppi sociali, ma di interi popoli (come è evidente nella questione del debito internazionale). D'altra parte, la fine del sistema della divisione del mondo in due blocchi ideologicamente contrapposti non ha affatto comportato la fine delle situazioni di sfruttamento o di abbandono dei paesi più poveri del pianeta. Si può perfino ragionevolmente temere che l'accentramento del potere politico mondiale nell'unico colosso americano possa produrre effetti ancora più devastanti, perché l'azione nei confronti delle singole situazioni potrà essere regolata dall'unico criterio della convenienza del più forte (si pensi alla differenza di tempestività e di mezzi fra l'intervento a favore del ricco Kuwait e quello in Bosnia, come pure al ruolo di coscienza critica esercitato da Giovanni Paolo II sul tema della cosiddetta ingerenza umanitaria). In questo quadro, il crollo delle ideologie che avevano veicolato le aspirazioni delle classi oppresse e dei popoli sfruttati non deve far dimenticare le legittime urgenze dei 'senza voce' della terra. Risulta perciò significativo che al suo livello più altamente rappresentativo la Chiesa cattolica sia intervenuta in termini inequivoci sull'attuale forma in cui si presenta la questione sociale: la *Sollicitudo rei socialis* del 1988 e soprattutto la *Centesimus annus* del 1991 costituiscono una riflessione a tutto campo sui cambiamenti avvenuti specialmente negli ultimi decenni del secolo a livello planetario e, mentre denunciano l'iniquo sistema di dipendenze che regge i rapporti specialmente fra il Nord e il Sud del mondo, propongono l'urgenza di individuare una via economico-politica che superi tanto le rigidità del collettivismo e i suoi fallimenti storici, quanto gli egoismi miopi di un capitalismo assolutista e accentratore. I contributi di stimolo critico offerti dalle espressioni della teologia della liberazione nei

diversi contesti rendono poi particolarmente vigili nei confronti delle scelte planetarie a partire dalle loro ricadute sulle concrete situazioni storiche di sofferenza e di miseria.

Infine, è la sfida etica che interpella la fede e la prassi dei cristiani nel tempo della globalizzazione: se la crisi delle ideologie ha prodotto, specie in Occidente, un vuoto di motivazioni dei comportamenti in vista di un fine superiore, la potenza e la violenza dello sviluppo scientifico più recente pongono a livello planetario problemi etici finora in gran parte inediti sul piano del rispetto della vita umana in tutte le fasi del suo sviluppo (dalle questioni relative alla genetica e all'aborto, a quelle che toccano le opzioni etiche nel campo dell'intervento medico, a quelle riguardanti l'eutanasia). Anche qui la novità degli ultimi decenni sta da una parte nella gravità e vastità delle questioni in gioco praticamente in ogni parte della terra, dall'altra nella relativa centralizzazione delle soluzioni che si vanno avanzando, connessa all'unificazione dei centri di potere scientifico, economico e politico che dominano il pianeta. La stessa possibile vigilanza dell'opinione pubblica è facilmente evasa o manovrata dalle agenzie multimediali collegate o addirittura pilotate da chi gestisce le scelte nei campi della ricerca e della produzione. Se si è messo in atto un rilevante dibattito etico, che investe i rapporti fra etica e politica, etica ed economia, etica e scienza, se la cosiddetta 'bioetica' è divenuta disciplina centrale della riflessione teologico-morale (si pensi, ad esempio, solo in Italia alle ricerche di A. Bompiani, E. Sgreccia, A. Spinsanti, D. Tettamanzi, ecc.), non c'è dubbio che la questione decisiva riguarda il fondamento e la fondazione della morale: esiste un criterio assoluto e oggettivo in base al quale si possa discernere ciò che è bene e ciò che è male? E - qualora non esista - è sufficiente il convenzionalismo per fondare comportamenti eticamente leciti e a lungo termine non alienanti per l'esistenza umana personale e collettiva? Se invece esiste, come è possibile accedervi? E quale rapporto esso ha con il riferimento ultimo e assoluto, cui si dà il nome di Dio, e con la sua rivelazione storica? Se la cosiddetta 'morale autonoma' sembra cercare risposta a questi interrogativi all'interno della razionalità del soggetto umano (si vedano i contributi teologici di A. Auer e S. Bastianel), la morale 'eteronoma' ricerca fuori della soggettività il fondamento e il criterio dell'etica, e lo fa non solo ripensando l'universale esperienza religiosa (con rischi non indifferenti di riduzione al minimo comun denominatore, come sembra che accada nella Dichiarazione per un'etica mondiale approvata nel 1993 a Chicago dal cosiddetto 'Parlamento mondiale delle religioni', che paradossalmente potrebbe valere "etsi Deus non daretur"), ma soprattutto riproponendo l'universalità dello specifico cristiano del Dio, che è amore, e la corrispondenza che essa ha nell'autotrascendenza dello spirito umano (si pensi in tal senso alla riproposta della 'verità etica' e della sua forza irradiante e liberante, contenuta nell'enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* del 1993 e anche nell'*Evangelium vitae* del 1995, sul valore inviolabile della vita umana). Si può prevedere che queste questioni di fondazione saranno nei prossimi anni sempre più rilevanti, anche per la risoluzione delle urgenti problematiche settoriali, che richiedono orizzonti non arbitrari di riferimento.

b) I processi di unità: teologia e spiritualità; ecumenismo e cattolicità; impegno per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato

Quali vie e processi di unità offre il cristianesimo di fine Novecento per rispondere alle sfide dell'attuale globalizzazione, senza lasciarsi catturare dalle logiche di potere che presiedono all'interconnessione crescente del pianeta? A conclusione delle riflessioni proposte è possibile individuare vie percorribili dalla fede e dalla teologia cristiana, preoccupate di situarsi responsabilmente negli sviluppi della globalizzazione: in primo luogo, la via della teologia e della spiritualità; quindi, quella dell'ecumenismo e della cattolicità; infine, l'impegno evangelico della carità al servizio della giustizia, della pace e della salvaguardia del creato. La via della teologia e della spiritualità corrisponde al primato della fede nell'esistenza cristiana: se la modernità, caratterizzata dall'ambizione di imporre a ogni cosa l'ordine de la raison, aveva separato, se non addirittura contrapposto, il momento razionale e il momento esperienziale nella vita del credente - producendo quel divorzio della teologia dalla spiritualità, che aveva reso la teologia piuttosto arida e intellettualistica e la spiritualità piuttosto sentimentale e intimistica - appare urgenza ineludibile dell'epoca postmoderna quella di saldare nuovamente questi due ambiti. La ragione di ciò è facilmente intuibile: se la teologia intende proporre un orizzonte globale di senso senza per questo cadere nella 'cattura' ideologica, essa dovrà continuamente riferirsi alla singolarità del vero offerta dalla rivelazione e alla concretezza

dell'esperienza cristiana, testimoniata nel vissuto e trasmessa nella vivente tradizione della fede ecclesiale. Solo a questa condizione il 'sistema' teologico resterà aperto all'eccedenza della vita e alle sorprese della relazione col Dio vivente. Ciò spiega l'ampio ricorso di questi ultimi decenni alla narrazione e alla testimonianza in teologia, ma anche il rinnovamento biblico teologico diffusosi nell'ambito dell'esperienza spirituale dei credenti (con una varietà di metodi e di approcci critici ed esistenziali di cui ha offerto un bilancio significativo la Pontificia Commissione Biblica con il documento del 1993 sull'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa, accolto favorevolmente per la sua apertura di orizzonti tanto dagli addetti ai lavori, quanto a livello pastorale). Si è ormai consapevoli a livello di coscienza critica della fede che una teologia senza spiritualità può risultare vuota, mentre una spiritualità senza teologia rischia di essere cieca. Sulla stessa linea, si avverte l'urgenza di un più vivo radicamento del teologo nella vita della Chiesa, intesa, quest'ultima, al tempo stesso come suo luogo ermeneutico originario e come destinataria prioritaria del suo servizio di riflessione critica (si pensi all'Istruzione della Congregazione per la Dottrina della Fede sulla Vocazione ecclesiale del teologo del 1990, ma anche - in campo evangelico - alla riscoperta dell'idea di 'tradizione apostolica' a partire dalle ricerche di E. Schlink). Ma non è solo all'interno della teoria e della prassi cristiane che si è andata riscoprendo la saldatura fra riflessione ed esperienza vissuta: è anzi apparso sempre più chiaro nel crogiolo della crisi delle ideologie che l'alternativa non ideologica della fede sta appunto nella possibilità di testimoniare un rapporto con la verità nutrito di ascolto e di dialogo con l'altro, a partire dalla preghiera come condizione dell'essere accolti nel mistero di Dio. Da una parte, la verità della teologia appare più precisamente non come qualcosa che si possiede, ma come 'qualcuno dal quale lasciarsi possedere' nell'obbedienza della fede e nell'adorazione (in maniera dunque più corrispondente all'idea biblica di 'emet, ovvero di verità intesa come fedeltà, e dunque verità duale, pattizia e non monistica, necessitante e violenta); dall'altra, la preghiera si lascia riscoprire nella sua specificità cristiano-trinitaria come esperienza del pregare 'in' Dio, piuttosto che del pregare 'un' Dio indistinto, e dunque come preghiera rivolta per il Figlio nello Spirito al Padre, aperta ad accogliere il dono dall'alto, dal Padre, per il Cristo Gesù nello stesso Spirito. Lungi dall'apparire come fuga dal mondo, secondo la critica di moda negli anni dell'ideologia totalizzante, la dimensione contemplativa della vita nella sua specificità trinitaria cristiana (resa dall'idea paolina dell'essere nascosti "con il Cristo in Dio": Colossesi, 3,3) sembra offrirsi come riserva di integralità umana e di autentica socialità. Una certa ripresa numerica delle vocazioni al sacerdozio e alla vita religiosa nel mondo (dopo gli anni della crisi, segnati da un forte calo e anche da molti abbandoni, secondo ritmi analogamente riscontrabili nel mondo evangelico), la crescente coscienza dell'identità spirituale e della missione dei laici cristiani (attestata dal Sinodo dei vescovi a essi dedicato, i cui risultati sono raccolti nell'esortazione *Christifideles laici* del 1989), la diffusione di nuovi movimenti di spiritualità, che ha conosciuto una vastità e una rapidità impressionante in questi decenni (si pensi allo sviluppo di quelli nati prima del Concilio, come l'Opus Dei e i Focolarini, ma anche all'espandersi di quelli diffusisi dopo il Vaticano II, come il Cammino neocatecumenale, i gruppi carismatico-pentecostali e il Rinnovamento nello Spirito Santo, o Comunione e liberazione; queste esperienze trovano ampio riscontro in ambito protestante, specialmente nei movimenti di risveglio nell'esperienza del Consolatore), e il propagarsi di nuove esperienze della 'mistagogia' cristiana, che hanno ampia presa anche sui cosiddetti 'tiepidi' o 'lontani' (si pensi ai contributi del cardinale C. M. Martini sulla lectio divina dei testi biblici, utilizzati nelle più diverse traduzioni in tutto il mondo), costituiscono altrettante riprove esistenziali di questa nuova situazione. Anche in base a queste considerazioni, si può supporre che il futuro del cristianesimo o sarà più marcatamente spirituale e mistico, e quindi ricco di esperienze del mistero divino e di riflessioni fatte a partire da esse, o potrà ben poco contribuire alla crisi e al cambiamento in atto nel mondo. Più in generale c'è chi si è spinto ad affermare che "il XXI secolo o sarà religioso o non sarà" (A. Malraux), volendo con questo sottolineare come la ripresa della questione di Dio e della ricerca del suo volto in questi anni di fine secolo è tutt'altro che effimera, ma segna una linea di tendenza decisiva e duratura, alla quale i credenti non dovranno risparmiare il proprio impegno di fede e di intelligenza.

La via dell'ecumenismo e della cattolicità corrisponde alla nostalgia di unità che, sia pur in forma ambigua e complessa, si affaccia nei processi di globalizzazione: se l'ecumenismo moderno nasce agli inizi del Novecento dall'esperienza dello scandalo di annunciare divisi il Vangelo della riconciliazione nei paesi di

missione (Conferenza delle Società Missionarie Protestanti a Edimburgo nel 1910), l'istanza di riconciliazione fra i cristiani è resa oggi più urgente dai processi di scristianizzazione dell'Occidente e dal bisogno di una nuova evangelizzazione, che fanno riconoscere come campo tutt'altro che secondario di azione missionaria proprio i paesi di antica cristianità. In particolare, è in Europa - culla delle divisioni fra i cristiani - che la disgregazione seguita al crollo del muro di Berlino e l'emergere violento dei regionalismi e dei nazionalismi sfida le Chiese a porsi come segno e strumento di riconciliazione fra loro e al servizio dei loro popoli (si pensi alla seconda Assemblea Ecumenica Europea, tenuta a Graz nel 1997, sul tema della riconciliazione oggi in Europa, e, prima ancora, al Sinodo dei vescovi sull'Europa del 1991 e al lavoro congiunto della Conferenza delle Chiese Europee e del Consiglio dei vescovi cattolici d'Europa, con varie assemblee, fra cui quelle di Erfurt e di Santiago, rispettivamente prima e dopo la caduta del muro di Berlino). Sul piano teologico è significativo come la riflessione ecumenica, dopo aver dedicato una privilegiata attenzione alle forme sacramentali fondative della comunità - come si desume dal documento approvato da Fede e Costituzione a Lima nel 1982 su Battesimo, Eucaristia e Ministero, frutto della tenace passione ecumenica e della competenza soprattutto del teologo M. Thurian - si vada concentrando ora sul tema della *κοινωνία*, che esprime non solo un'esigenza di ripensamento ecclesiologico riguardo alla struttura e alla vita interna delle Chiese, ma anche un'attenzione alla sfida che il bisogno di unità emergente dalle nuove divisioni pone alle comunità cristiane (si pensi alla V Conferenza Mondiale di Fede e Costituzione tenutasi a Santiago de Compostela nel 1993, e alla rilevanza che in essa ha avuto appunto il tema della *κοινωνία*, destinato presumibilmente a occupare ancora a lungo l'agenda della ricerca teologica ecumenica). In questo contesto, emerge una nuova, diffusa attenzione alla cattolicità, intesa sia secondo il suo significato di universalismo geografico, reso più che mai attuale proprio dai processi di globalizzazione del pianeta, sia secondo il senso di pienezza e totalità, che rimanda all'integralità della fede e della attualizzazione della memoria del Cristo. Se nel campo della teologia missionaria il tema della cattolicità si fa strada tanto in ambito cattolico, quanto evangelico (si pensi alle opere di H. Bürkle, S. Dianich, A. Seumois), è significativo che in ambito ecumenico si dedichi una nuova attenzione alla riflessione sul ministero di unità universale nella Chiesa (si pensi, ad esempio, al documento del Gruppo misto di Dombes sul Ministero di comunione nella Chiesa universale del 1985, e all'enciclica *Ut unum sint* del 1995, ma anche ai lavori ecclesiologici di singoli teologi, come ad esempio J. Tillard). Certamente un contributo notevole alla riscoperta della cattolicità, come esigenza e condizione della missione cristiana, viene dal papa di questi due decenni, Giovanni Paolo II: il suo pontificato, caratterizzato da un vasto ministero di itineranza apostolica, da una parte ha evidenziato la ricchezza della regionalizzazione della Chiesa, dall'altra ha fortemente ribadito le esigenze dell'unità dottrinale e pastorale sul piano universale (si pensi solo alla monumentale impresa del Catechismo della Chiesa cattolica, promulgato nel 1992, e inteso come *punctum referentiae* per il magistero e la catechesi di tutte le Chiese particolari). La rilevanza di quest'azione è stata palese in alcuni emblematici processi di cambiamento storico-politico, come quello della crisi dei regimi del cosiddetto socialismo reale, ma va considerata soprattutto nella sua specificità spirituale di riproposizione del Vangelo come messaggio di vita e di salvezza tanto per le singole situazioni culturali, quanto per la crescita nell'unità e nella pace dell'intera famiglia umana. In questa direzione va in particolare l'indizione del giubileo dell'anno 2000, proposto come un itinerario di conversione e di rinnovamento per tutti i credenti, chiamati come singoli e come Chiesa a far memoria dei doni di Dio, ma anche a riconoscere le proprie colpe, personali e collettive, e a ripensare la propria identità e missione centrate sul mistero trinitario di fronte alle sfide del nuovo millennio cristiano, specialmente in chiave ecumenica e nell'ottica del dialogo interreligioso. L'esigenza acutamente riemergente della cattolicità non ha, insomma, nulla di trionfalistico, ma si coniuga con una più viva coscienza del bisogno di rinnovamento e di conversione della stessa Chiesa, come emerge chiaramente dall'enciclica *Tertio millennio adveniente* del 1994, secondo cui "riconoscere i cedimenti di ieri è atto di lealtà e di coraggio che ci aiuta a rafforzare la nostra fede" (n. 33). Infine, la testimonianza evangelica della carità nell'impegno per la giustizia, la pace e la salvaguardia del creato, appare come il terzo grande campo di azione per il cristianesimo della fine del secolo: si è detto come le sfide della giustizia sociale risultino oggi interconnesse con quelle dei rapporti internazionali di dipendenza e con la questione ecologica. Questo stretto intreccio appare con grande chiarezza quando si considerino i processi in atto nell'ottica della globalizzazione, superando visuali regionalistiche a volte

troppo anguste: il cristianesimo, religione universale diffusa nei contesti storici e culturali più diversi, appare qui soggetto privilegiato per tener desta una coscienza critica attenta a difendere la qualità della vita per tutti e capace di farsi voce specialmente di chi non ha voce e di fronteggiare, con la forza di un impatto morale e spirituale di grande portata, le logiche che fossero esclusive ed egoistiche delle grandi agenzie di potere economico e politico sul piano mondiale. Certamente, i credenti non devono contare su altri mezzi che su quelli della loro testimonianza e della vitalità della loro fede e operosità evangelica: tuttavia, il patrimonio spirituale, che si esprime in maniera densa e concreta nella vastissima rete di opere di volontariato e di solidarietà che le Chiese hanno saputo esprimere con inesausta creatività di fronte ai bisogni umani più diversi, anche nel nostro tempo di mutamenti rapidi e spesso drammatici (si pensi all'azione della Caritas a livello internazionale e nei singoli paesi, come agli interventi coordinati dal Consiglio Mondiale delle Chiese o a quelli dell'organismo pontificio *Justitia et pax*), costituisce al tempo stesso un contributo, una proposta e una sfida all'umanità intera per l'edificazione di un villaggio globale che sia più a misura d'uomo, più sollecito nei confronti della giustizia e più disinteressato e generoso nel servizio della pace e di comportamenti ecologicamente responsabili. Dai singoli fronti dell'impegno (come quello del recupero dalla dipendenza dalla droga, o dell'azione umanitaria in favore dei profughi e dei rifugiati, o del contributo ai dialoghi di riconciliazione), alle prospettive globali di cooperazione fra i popoli, le culture e gli stessi mondi religiosi diversi, il compito dei cristiani non si presenta né facile, né ristretto. L'articolazione delle legittime esigenze della regionalizzazione con quelle non meno urgenti della globalizzazione rappresenta secondo la logica della carità evangelica la linea di impegno domandata oggi alla presenza cristiana, dovunque diffusa. Certo, i credenti in Cristo non potranno raccogliere queste grandi sfide da soli: il comune impegno con le altre comunità religiose e con tutti gli uomini e le donne 'di buona volontà' appare condizione indispensabile dell'azione da svolgere. Ma forse oggi i cristiani sono pronti più di altri, e certamente più che nel loro stesso passato, a vivere questo servizio al tempo stesso universale e locale, perché la buona novella cui hanno creduto raggiunga i confini della terra e non manchi a ogni persona umana il servizio di una fede e di una carità rispettose e disinteressate, vissute nella sequela del Dio crocifisso.

Gnosticismo

Gnosticismo
Enciclopedie on line

Complesso di dottrine e di movimenti spirituali, sviluppatosi in età ellenistico-romana e fiorito a fianco del cristianesimo antico. Si tratta di un insieme assai vario di sistemi e di scuole, privi di direzione comune, ai quali conferisce unità lo sforzo di soddisfare esigenze proprie dell'ambiente in cui si svolge, per cui sono affini i problemi fondamentali e le soluzioni, identico nel fondo lo spirito animatore, simile il linguaggio.

1. Principi

Primo fra gli elementi comuni è appunto la gnosi, «conoscenza», dalla quale dipende la salvezza spirituale, scopo supremo, il cui conseguimento costituisce la beatitudine promessa agli adepti. La gnosi è conoscenza, ma di carattere speciale: non conquista di verità a partire dall'esperienza o da principi o postulati, bensì conoscenza rivelata dei misteri divini e dell'ineffabile grandezza di Dio; non rivelata da un maestro che con l'insegnamento o l'esempio o con entrambi parli e agisca come divinamente ispirato, ma misteriosa, esoterica, espressa per lo più in forma di mito e concessa dal rivelatore celeste a piccoli gruppi di iniziati pronti a riceverla e a trasmetterla sempre come dono divino riservato agli eletti.

Fondamento comune della speculazione gnostica è l'esperienza del contrasto tra l'irraggiungibile perfezione e ineffabilità di Dio e il mondo con tutto il male che è in esso. Due mondi, dunque, dei quali quello della materia è ostacolo al pieno realizzarsi dell'altro, l'unico veramente dotato di realtà. Il contrasto è presentato sovente in forme immaginose; la più comune è quella della contrapposizione tra 'luce' e 'tenebre'. Tra la fonte della luce e il mondo delle tenebre sta una scala di intermediari: il primo si espande nel pleroma, pienezza di esseri spirituali che derivano dal principio (uno, abisso, luce ecc.); dalla rottura del pleroma per un atto di ribellione o di orgoglio di un eone ribelle, inizia la discesa verso le tenebre: di qui l'origine del vario mondo materiale, in cui vengono a trovarsi mescolate particelle di luce che devono poi essere liberate attraverso una serie di processi di purificazione e di redenzione, resi possibili dall'intervento di un altro eone salvatore (Cristo).

Come il mondo, così l'uomo è miscuglio di materia inerte, 'carne', e di principio animatore e di luce e spirito divini, 'anima' e 'spirito'. Questo dualismo antropologico non si limita a constatare i contrasti; al contrario, è anzitutto dottrina liberatrice, annuncio di un riscatto. L'essere (eone) celeste dalla cui caduta ha avuto origine la materia ha lasciato qualcosa di sé nell'uomo; e al processo di decadenza si contrappone quello della reintegrazione, per opera dell'essere celeste rivelatore, il quale nei sistemi gnostici a noi conosciuti è sempre, o quasi, il Cristo. Questi ha dunque una posizione centrale; ma, naturalmente, essendo un eone celeste, non può avere rivestito una vera carne umana, avere patito ed essere morto realmente: il docetismo è dunque un'altra caratteristica comune a tutta, o quasi, la gnosi. Sceso come 'straniero' nel mondo, il Rivelatore scuote l'uomo dal suo sonno, dall'ebrietà che lo abbruttisce, lo libera dall'ignoranza, lo scioglie dai lacci che lo tengono prigioniero. Così si attua la redenzione, che però non è concessa a tutti: vi sono uomini che restano schiavi della materia, 'ilici', oppure vivono a modo dei bruti, 'psichici'; la salvezza è retaggio unicamente di coloro che, vivendo nello spirito ('pneumatici'), sono capaci di accogliere e intendere la conoscenza, di diventare gnostici.

Nell'etica tale distinzione conduce a posizioni radicalmente diverse: dall'ascesi più rigida a un indifferentismo totale, in base al concetto che lo gnostico è ormai sottratto a ogni possibilità di contaminazione che gli faccia perdere il suo privilegio. Varia è inoltre, nei singoli sistemi e scuole, la prassi religiosa: essa comporta generalmente una simbologia complicata, sacramenti e riti, soprattutto

d'iniziazione e purificazione, con riunioni liturgiche, canto di inni, feste ecc., e, nelle forme più popolari, anche vere e proprie azioni magiche.

2. Origini e fonti

Questa complessità spiega perché sia ancora tanto arduo il problema dell'origine e del carattere dello g., problema reso ancor più difficile dalla penuria e dalla natura delle fonti. Le poche fonti originali consistono in frammenti di testi riferiti da autori cristiani, specie s. Clemente Alessandrino, e in un piccolo gruppo di testi completi, quali la lettera di Tolomeo A Flora, anch'essa riferita da s. Clemente, le Odi di Salomone (siriache), la cosiddetta Pistis Sophia e i due Libri di Jeu, in copto, ritrovati invece in papiri; un'intera biblioteca gnostica è stata scoperta nel 1946 a Naǧ' Hammādī (Egitto meridionale), contenente fra l'altro i Vangeli apocrifi di Tommaso, di Filippo, di Maria e il Vangelo della Verità. Le principali fonti rimangono le opere polemiche di scrittori cristiani, da s. Ireneo, con la sua «confutazione della sedicente gnosi», a s. Ippolito romano, a s. Epifanio, a Teodoreto di Cirro, e gli apologisti ed eresiologi latini, da Tertulliano, a s. Agostino, a Filastro di Brescia. È probabile, peraltro, che questi autori, condizionati dal loro stesso impegno polemico, non abbiano saputo presentare i sistemi da loro confutati in modo da renderli comprensibili e da esporli con fedeltà; d'altra parte hanno dato scarsi risultati i notevoli sforzi compiuti per appurare e ricostruire le fonti adoperate da tali autori, per es. il perduto Syntagma di s. Giustino.

Al problema dell'origine, o delle fonti, dello g. si affianca quello della natura di questo movimento: se sia un'eresia, o un gruppo di eresie, nell'ambito del cristianesimo, o movimento religioso-filosofico che ha con il cristianesimo rapporti soltanto esteriori e accidentali. Per il cristianesimo antico la risposta era facile: si trattava di un insegnamento di falsi dottori, derivato, come insiste soprattutto s. Ippolito, dalle dottrine dei filosofi greci. Tra i moderni, A. Harnack ha parlato di «ellenizzazione acuta del cristianesimo». Ma già W. Anz, e dopo di lui W. Bousset e R. Reitzenstein hanno messo in luce gli elementi orientali: i primi si sono limitati a parlare di dottrine orientali, il terzo, invece, ha ricondotto la soteriologia gnostica a un mito iranico della redenzione. Altri studiosi (P. Wendland, L.P. Steffes, H. Leisegang, G. Quispel, J.-P.-P. Festugière) e in genere le ricerche più recenti hanno invece cercato di superare la contrapposizione Oriente o Grecia puntando piuttosto sullo studio dell'ambiente in cui è nato lo g., costituito, geograficamente, dalla Siria occidentale o dall'Egitto: in questo ambito si sono sottolineati gli elementi diversi che costituiscono il fondo comune di molteplici orientamenti religioso-filosofici (una cospicua documentazione se ne ha nel Corpus Hermeticum); in particolare viene sottolineato l'elemento giudaico, del giudaismo eterodosso della Haggādāh e in genere dei commentari esoterici del Vecchio Testamento, ricchi di elementi cosmogonici, con i miti della creazione e della caduta dell'uomo primitivo, con un forte dualismo antropologico.

Ma non possono neppure dimenticarsi non solo il linguaggio greco di cui si serve la gnosi, ma altresì – e soprattutto – i miti cosmologico-religiosi, le religioni di gnosi e di salvezza che attraversano la complessa spiritualità del mondo ellenistico. Per cui non si può del tutto escludere un'influenza del mondo greco, in cui già erano penetrati elementi orientali e di cui i maestri della gnosi hanno interpretato le esigenze di una religiosità più individualistica (in contrasto con i culti cittadini o nazionali), quindi soteriologica, fondata su una dottrina almeno in apparenza razionale e comunque concordante con le conoscenze scientifiche del tempo.

Il cristianesimo stesso, con Gesù, non poteva non esercitare un forte fascino, e per contro ambienti cristiani o giudeo-cristiani subirono a loro volta l'influsso di speculazioni del genere. Lo stesso elemento fondamentale della 'conoscenza' non è del tutto estraneo al cristianesimo: vi fu infatti, accanto a quella ereticale, una gnosi ortodossa, e il cristiano pienamente formato è detto gnostico da Clemente Alessandrino. Comunque lo g. costituì per la Chiesa cristiana il massimo pericolo durante i primi secoli.

3. Le figure principali

Il Nuovo Testamento e le fonti più antiche mostrano in Palestina e Asia Minore il gruppo di coloro che taluni storici hanno chiamato gnostici della leggenda: Simone il mago samaritano, su cui Giustino racconta episodi che hanno carattere leggendario, Cerinto, Elxai ecc., quindi, sotto Adriano, Saturnilo, in Antiochia. S. Ireneo conosce numerose sette, che designa con vari nomi: barbelognostici, ofiti, cainiti, setiani ecc. Ma egli conosce già la grande fioritura gnostica di Alessandria, ove si collocano l'eminente figura di Basilide (120-145), Carpocrate ed Epifane, accanto ai gruppi più popolari, da cui emanano i testi copti. A Roma (145-160) troviamo l'altra massima figura dello g., Valentino e la sua scuola, che ebbe seguaci in Occidente, con Eracleone e Tolomeo, e in Oriente con Teodoto e Marco; così pure in Oriente fu importante il siriano Bardesane. Suggestioni gnostiche si trovano in Mani e nei Mandeï. Epifanio ricorda poi altre sette, di alcune delle quali, stabilite nell'Arabia settentrionale, risentì probabilmente l'influsso anche Maometto.

Gnosticismo
Enciclopedia Italiana - V Appendice (1992)

di Tito Orlandi

(XVII, p. 446)

Fonti.

Fino al 1945 non si conoscevano opere originali delle diverse correnti gnostiche, a eccezione della Lettera di Tolomeo a Flora, ove questo maestro, la cui attività si svolse a Roma verso la metà del 2° secolo, spiega alla dama cristiana Flora la concezione della legge mosaica secondo la dottrina gnostica; e degli Excerpta ex Theodoto (autore aderente al ramo orientale della scuola valentiniana), pervenuti insieme a opere di Clemente Alessandrino in 86 frammenti. La conoscenza dei vari sistemi veniva dunque soprattutto da notizie degli scrittori cristiani che avevano combattuto quel movimento, le quali erano variamente credute e interpretate dai diversi studiosi. Non mancavano citazioni testuali degli scrittori, in particolare quelle contenute nelle opere di Clemente Alessandrino, Ireneo di Lione, Ippolito, ecc.

Si conoscevano anche gli scritti contenuti in due codici copti giunti in Europa nel secolo 18°: il cosiddetto Codex Brucianus (ora nella Bodleian Library, Oxford), contenente due lunghi trattati (il titolo è perduto); e il cosiddetto Codex Askewianus (ora nella British Library, Londra), contenente un lungo trattato in quattro parti, Volumina Salvatoris (comunemente chiamato Pistis Sophia). All'inizio del 19° secolo era inoltre pervenuto a Berlino (Staatliche Museen, Papyrussammlung) un terzo codice comprendente l'Apokryphon Iohannis, l'Evangelium Mariae, un brano dagli Acta Petri. Tutti e tre i codici risalgono presumibilmente al 4° secolo. Ma l'interpretazione delle opere in questione era resa ardua dalla scarsa conoscenza dell'ambiente che poteva averle prodotte e tramandate (la letteratura copta come tale era quasi ignorata), e quindi il loro contenuto non era entrato nel dibattito vitale circa le dottrine gnostiche.

Con la scoperta del gruppo di codici cosiddetti di Nağ 'Ĥammādī (1945; ma la pubblicazione è iniziata nel 1955 circa ed è ancora in corso; v. Nağ 'Ĥammādī, in questa appendice), che contengono opere sicuramente originali di ambiente gnostico o gnosticizzante (insieme con altre di comune spiritualità cristiana), non solo è stata riportata l'attenzione sul materiale copto conosciuto, ma si è aperto un periodo nuovo nella storia degli studi sullo gnosticismo. Dopo un iniziale entusiasmo, ci si è tuttavia resi conto che i testi copti s'inserivano molto difficilmente nel contesto ricostruito dalle fonti precedentemente disponibili, ed essi stessi presentavano molti problemi che avrebbero richiesto studi lunghi e approfonditi (per questo v. Nağ 'Ĥammādī).

Accenneremo qui alle questioni che sembrano più importanti. Rapporto con le notizie dei Padri della Chiesa. I nuovi documenti hanno mostrato che gli apologeti cristiani conoscevano direttamente le fonti gnostiche, e da un punto di vista filologico meritano la massima attenzione e una certa fiducia. Ireneo (Adv. Haereses,

1,29) riassume fedelmente un testo che è compreso nella prima parte dell'Apokryphon Iohannis; e si constata che la versione di Ireneo era precedente, in certo senso più originale, di quella pervenuta nei codici copti. Ippolito (Refutatio, 5, 19-21) riporta le dottrine di un trattato da lui chiamato Paraphrasis Seth, che rappresenta la versione in certo senso più autentica del trattato conosciuto in copto come Paraphrasis Sem. Un testo valentiniano conservato da Epifanio (Panarion, 31,5 ss.) trova riscontro nel testo copto dell'Epistula Eugnosti. D'altra parte si è confermato che la ricostruzione storica d'insieme sul movimento gnostico proposta dagli apologisti è nella sostanza fuorviante. Essi tendevano in un modo o in un altro a riunire le varie scuole o tendenze, vuoi strutturandole genealogicamente sul modello della corrente storiografico-filosofica (Ireneo, Epifanio), vuoi attribuendo loro una comune caratteristica fondamentale (Ippolito). Perciò essi coartavano o trascuravano gli elementi che non si accordassero col loro disegno. La nuova documentazione mostra invece la grande varietà di dottrine riscontrabili nel generale movimento gnostico, e l'intreccio assai complicato cui esse davano luogo nelle singole sette o correnti, con mutazioni da scuole anche lontane (ermetismo, giudaismo, iranismo); e soprattutto il costante riferimento alla Chiesa cristiana, da cui per lo più non sembra volessero considerarsi staccati.

Una particolare deviazione dalla verità dei fatti da parte degli apologisti si riscontra laddove essi trattano delle dottrine morali e del relativo comportamento delle sette gnostiche. Anche se è sicura l'esistenza di correnti libertine che continuavano pratiche iniziatiche di tipo sessuale già presenti nei misteri, ecc., è ora sicuro che per gran parte le sette gnostiche erano di tendenza ascetica, spesso anche molto rigida. Il disprezzo verso il mondo della natura e della materia, prigione voluta dagli spiriti inferiori per le scintille divine cadute in basso, portava ovviamente all'astensione sia dall'attività sessuale (anche e soprattutto in quanto procreazione), sia anche dal mangiare e dal bere quanto non fosse strettamente indispensabile. Questo era sotto certi aspetti simile al movimento ascetico e monastico cristiano, che in effetti in certi casi fu influenzato dallo g. (ascetismo asiatico e poi Evagrio Pontico). Rapporti con il giudaismo. I rapporti fra alcune correnti del pensiero giudaico intorno al 1° secolo e lo g. erano già stati rilevati, e la nuova documentazione ne ha dato ampia conferma, mettendo inoltre in evidenza l'aspetto linguistico, che ha acquistato maggiore importanza. La scelta della miriade di nomi coi quali venivano designate le entità cosmiche e spirituali o angeliche, è spesso avvenuta in base a etimologie ebraiche più o meno corrette. Si aggiunge che alcuni episodi veterotestamentari, che poca attenzione avevano ricevuto presso l'esegesi cristiana, trovano presso gli gnostici una corrispondenza con analoga attenzione prestata dalla speculazione giudaica, anche se non sempre con esiti analoghi. A questo proposito un elemento nuovo è costituito dal recente approfondimento da parte di molti studiosi dei testi giudaici di esegesi e parafrasi biblica dei primi secoli, che rivela anch'esso punti di contatto con lo gnosticismo.

Più controversa rimane la questione se fossero esistite correnti giudaiche "eretiche" (da alcuni studiosi negate), e più ancora se proprio alcune di queste possano considerarsi la culla dello gnosticismo.

L'opinione meglio accreditata (ricorderemo le ricerche di G. Quispel) ritiene comunque che alcuni degli scritti di Naǧ Ḥammādī (Hypostasis archontōn; De origine mundi; e altri) attestino in ambiente gnostico miti cosmogonici e antropogonici originati e sviluppati inizialmente in ambiente giudaico, e più precisamente in settori la cui interpretazione della storia sacra (ivi compresa la funzione del Dio della Bibbia, in quanto differente dall'Entità suprema) si contrapponeva alle dottrine ufficiali giudaiche. Si è emessa l'ipotesi – che appare ben fondata – che alcuni "eretici" abbiano voluto rispondere alla polemica rabbinica facendo del Dio del loro intransigente monoteismo un arconte ignorante e arrogante.

Ma tutto ciò non significa che nel giudaismo si debba trovare l'origine dello gnosticismo. Negli ultimi anni il problema delle "origini" è stato piuttosto trasformato nell'esigenza di precisare le multiformi dottrine, anche lontane, il cui incontro ha generato la particolare atmosfera in cui sono prosperate le molte religiosità del tempo, anche a carattere gnostico. È certo tuttavia che molti testi di Naǧ Ḥammādī possono essere considerati espressione di una corrente unitaria che si riteneva discendente spirituale dal patriarca biblico Seth, a cui attribuiva un ruolo centrale nella rivelazione dei segreti cosmogonici che formano il soggetto di

quei trattati, e che sono in stretto rapporto con alcune speculazioni giudaiche sulla creazione e sulle creature angeliche. Rapporti con il cristianesimo. Il cristianesimo rimane l'ambiente in cui risulta che soprattutto siano sorte sette gnostiche. Per la verità i nuovi documenti mostrano che alcune opere utilizzate da quelle sette erano state concepite del tutto al di fuori della dottrina cristiana. Ma non è certo che si possa parlare di uno g. pre-cristiano o acristiano, e d'altra parte quegli stessi documenti attestano la compresenza di opere completamente inserite nella tradizione cristiana anche strettamente ecclesiastica.

Infatti parecchi dei testi di Naǧǧ Hammādī non possono essere considerati gnostici e nemmeno gnosticizzanti, ma di "normale" spiritualità cristiana (Doctrina Silvani, Sententiae Sexti, Liber Thomae athletae, Acta Petri) e dunque testimoniano una volta di più che i gruppi gnostici – almeno quelli attivi nel 3° secolo – vanno considerati interni al cristianesimo, anche se con proprie connotazioni, e che la separazione fra le due entità deve piuttosto essere considerata come un tendenziale rifiuto da parte degli gnostici di riconoscere l'autorità dei vescovi e presbiteri come mediatori della salvezza, che avrebbe portato a una crisi definitiva quando si fosse stabilizzata la "gerarchizzazione" della Chiesa.

Un gruppo gnostico, che ebbe grande importanza anche nella storia interna del cristianesimo, è quello che si richiama a Valentino, di cui gli eresiologi hanno dato, come sembra, un ritratto notevolmente distorto. Molti testi di Naǧǧ Hammādī (Evangelium Veritatis, Tractatus Tripartitus, Epistula ad Rheginum, ecc.) contribuiscono a restituirci un quadro più completo, ovviamente obiettivo, ma anche variegato e problematico, e talora sorprendente, della dottrina valentiniana. Essa si caratterizza soprattutto per l'attenta considerazione ai problemi filosofici (nella linea del platonismo) posti dalla dottrina cristiana, mentre la speculazione relativa alle figure divine e angeliche viene assai ridimensionata. Rapporti con l'ambiente egiziano. Uno degli elementi più nuovi scaturito dai testi di Naǧǧ Hammādī è lo stretto rapporto che gli ambienti gnostici egiziani avevano mantenuto con la cultura della propria nazione. Da un lato troviamo parecchi testi ermetici mescolati con la letteratura più "normalmente" gnostica. L'ermetismo è stato sempre meglio riconosciuto come una dottrina nata dalla confluenza di elementi della religione tradizionale egiziana con elementi di speculazione filosofica di matrice ellenica o ellenistica. La presenza di motivi iniziatici, l'insegnamento come rivelazione, il dualismo di alcuni testi, la catena delle mediazioni fra il principio primo e il molteplice potevano costituire punti di contatto con temi gnostici, oltre all'interesse per le tradizioni religiose egizie.

Ancora all'ambiente egiziano ci riportano parecchie allusioni concrete sparse nei testi di Naǧǧ Hammādī. Parecchi luoghi sacri dell'Egitto sono espressamente citati, come luoghi in cui si conservavano le originali rivelazioni degli esseri divini, depositari della gnosi.

Come si vede, i problemi sollevati dalla nuova documentazione disponibile agli studiosi sono molti e complicati, e siamo tuttora lontani da una sistemazione soddisfacente che costituisca almeno una base di opinioni comunemente accettate, dalla quale iniziare l'approfondimento di temi particolari. Si può tuttavia proporre una serie di parametri abbastanza precisi, che non devono essere confusi.

Secondo le fondamentali osservazioni di H.-M. Schenke, è possibile porre l'attenzione su: correnti o scuole gnostiche o gnosticizzanti, e loro eventuali rappresentanti, quando siano noti; dottrine circa le principali questioni che gli gnostici dibattevano; trattati in cui tali dottrine erano variamente esposte e dibattute. È importante tener presente che all'interno di una medesima corrente gnostica è possibile riscontrare dottrine diverse, o diverse sfumature di una stessa dottrina; e che nei trattati a nostra disposizione si possono trovare mescolate dottrine caratteristiche di diverse correnti gnostiche. Per questo appare oggi prematuro, da un lato trarre conclusioni circa situazioni singole storicamente riscontrabili, ma forse non rappresentative di un ambiente, e dall'altro dedurre dalla documentazione (semplificata o non approfondita) un sistema coerente con cui caratterizzare un movimento "gnostico" in generale, che forse come tale non è mai esistito.

Gnosticismo Dizionario di filosofia (2009)

Complesso di dottrine e di movimenti spirituali, sviluppatosi in età ellenistico-romana e fiorito a fianco del cristianesimo antico, non senza rapporti, anche stretti, con questo. Si tratta di un insieme assai vario di sistemi e di scuole, privi di direzione comune, ai quali però conferisce unità lo sforzo di soddisfare esigenze proprie dell'ambiente in cui lo gn. si svolse, per cui affini sono i problemi fondamentali affrontati e le soluzioni, identico nel fondo lo spirito animatore, simile il linguaggio. Il primo fra gli elementi comuni è appunto la speciale «conoscenza», la gnosi, dalla quale dipende la salvezza spirituale, scopo supremo, il cui conseguimento costituisce la beatitudine promessa agli adepti. Si tratta di una conoscenza essenzialmente intuitiva, ottenuta attraverso un'illuminazione improvvisa e definitiva, riservata solo ad alcuni iniziati. Soltanto da questa conoscenza l'individuo può essere salvato, e non dalla fede o dalle opere.

I due mondi. Estremamente complesso l'insieme dei problemi che si ritrovano nella speculazione gnostica. Quasi fondamento comune è l'esperienza del contrasto tra l'irraggiungibile perfezione e ineffabilità di Dio e il mondo, con tutto il male, in ogni senso, che è in esso: contrasto dunque fra trascendenza del divino e contingenza del mondo sensibile. Due mondi, dunque: ciascuno straniero e nemico all'altro, o, piuttosto, 'questo mondo', il mondo della materia, ancora avversario e ostacolo al pieno realizzarsi dell'altro che è tuttavia l'unico veramente dotato di realtà. Il contrasto è presentato sovente in forme immaginose, e probabilmente la più comune è quella della contrapposizione, o addirittura della lotta, tra «luce» e «tenebre». Perciò si è parlato, e si parla comunemente, della concezione gnostica dell'Universo come di un dualismo; ma con ragione è stato osservato che termini come «dualismo» e «monismo», con la carica di significazioni che hanno assunto a opera del pensiero moderno, male si adattano a rappresentare la concezione gnostica e tendono a irrigidirla entro schemi impropri. Andrà piuttosto sottolineata una generale tendenza a concepire la materia come male, schermo oscuro, indice e principio di decadimento; anche se in essa è pur sempre presente della «luce» per essere in qualche modo in essa il riflesso o particelle del mondo spirituale e divino. E una scala di intermediari sta tra la fonte della luce e il mondo delle tenebre: il primo si espande nel pleroma, pienezza di esseri spirituali che derivano dal principio (Uno, abisso, luce, ecc.); dalla rottura del pleroma, per un atto di ribellione o di orgoglio di un eone, si inizia la discesa dell'eone ribelle verso le tenebre, la materia, sempre presupposta: di qui l'origine del vario mondo materiale, in cui vengono a trovarsi mescolate particelle di luce che devono poi essere liberate attraverso una serie di processi di purificazione e di redenzione, che sono resi possibili dall'intervento di un altro eone salvatore (Cristo).

L'uomo. Come il mondo, così l'uomo: miscuglio di materia inerte («carne») e di principio animatore, di luce e spirito divini («anima» e «spirito»); l'uomo nel suo elemento spirituale è come «stordito» in questo mondo, intossicato da un «veleno», «sradicato», «ubriaco», con una profonda nostalgia della «patria» celeste. Anzi, molti studiosi ritengono che proprio in questa coscienza delle limitazioni umane, in questo dualismo antropologico, sia da trovare la genesi ideale anche della metafisica dello gnosticismo. Esso infatti non si limita a constatare i contrasti qui brevemente accennati; è, al contrario, anzitutto dottrina liberatrice, annuncio di un riscatto, religione di redenzione. L'essere («eone») celeste, dalla cui «caduta» ha avuto origine la materia, ha lasciato qualcosa di sé nell'uomo; e al processo di decadenza si contrappone quello della reintegrazione, per opera dell'essere celeste rivelatore, il quale, giova notarlo, è sempre, o quasi, nei sistemi gnostici a noi conosciuti, il Cristo. Questi ha dunque nei sistemi gnostici una posizione centrale; ma, naturalmente, essendo un eone celeste, non può, secondo tali sistemi, avere rivestito una vera carne umana, avere patito ed essere morto realmente: il docetismo (la negazione della realtà carnale e umana di Cristo) è così un'altra caratteristica comune a tutta, o quasi, la gnosi. Sceso come «straniero» nel mondo, il Rivelatore scuote l'uomo dal suo sonno, dall'ebrietà che lo abbruttisce, lo libera dall'ignoranza, lo scioglie dai lacci che lo tengono prigioniero quaggiù (e così via: le immagini sono numerose). Così si attua la redenzione; ma questa non è concessa a tutti: vi sono uomini che restano schiavi della materia («ilici») o viventi a modo dei bruti, oppure «psichici»; e la salvezza è retaggio unicamente di coloro che, vivendo nello e dello spirito («pneumatici»), sono altresì capaci di accogliere e intendere la «conoscenza», di diventare

«gnostici». Tale distinzione conduce però, nell'etica, a posizioni radicalmente diverse: dall'asceti più rigida a un indifferentismo totale, in base al concetto che lo gnostico è ormai sottratto a ogni possibilità di contaminazione che gli faccia perdere il suo privilegio. Varia è inoltre, nei singoli sistemi e scuole, la prassi religiosa: essa comporta generalmente una simbologia complicata, sacramenti e riti, soprattutto d'iniziazione e purificazione, con riunioni liturgiche, canto di inni, feste, ecc., e, nelle forme più popolari di gn., anche vere e proprie azioni magiche.

Il problema delle origini. Questa ricca complessità, esposta qui in maniera estremamente schematica, spiega perché sia ancora tanto arduo il problema, posto dagli studiosi moderni, dell'origine e del carattere dello gn.: problema reso ancor più difficile dalla penuria e dalla natura delle fonti. Poche, infatti, sono le fonti originali e dirette note o studiate, consistenti in frammenti di testi gnostici riferiti da autori cristiani, specie s. Clemente di Alessandria, e in un piccolo gruppo di testi completi, quali la lettera di Tolomeo A Flora, anch'essa riferita da s. Clemente, e le Odi di Salomone (siriache), la cosiddetta Pistis Sophia e i due Libri di Jeu, in copto, ritrovati invece in papiri. Una importante scoperta di testi gnostici (un'intera biblioteca) è stata fatta nel 1946 a Nağ' Hammādī (Egitto meridionale); qui la commistione con un origenismo tardivo sembra la chiave per comprendere l'ambiente in cui collocare i testi copti. Le principali fonti rimangono tuttora, oltre taluni accenni nel Nuovo Testamento, da un lato, le opere polemiche di scrittori cristiani, da s. Ireneo, con la sua «confutazione della sedicente gnosi», a s. Ippolito romano, a s. Epifanio, a Teodoreto di Cirro, e, dall'altro, gli apologisti ed eresiologi latini, da Tertulliano, ad Agostino, a Filastrio di Brescia. Ma è stato, e in parte ancora è, comune a storici delle più varie tendenze il convincimento che questi autori non abbiano saputo presentare, condizionati dal loro stesso impegno polemico, i sistemi da loro confutati in modo da renderli comprensibili e da esporli con fedeltà, e d'altra parte hanno dato scarsi risultati i notevoli sforzi compiuti per appurare e ricostruire le fonti adoperate da tali autori, per es. il perduto Syntagma di Giustino.

Questioni interpretative. Ma al problema dell'origine, o delle fonti, dello gn. si affianca, o piuttosto con esso si confonde, l'altro, della natura di questo movimento: eresia, o gruppi di eresie, nell'ambito del cristianesimo, o movimento religioso-filosofico che ha con il cristianesimo rapporti soltanto esteriori e accidentali? Per il cristianesimo antico la risposta era facile: insegnamento di falsi dottori, derivato, come insiste soprattutto s. Ippolito, dalle dottrine dei filosofi greci. Tra i moderni, A. Harnack ha parlato di «ellenizzazione acuta del cristianesimo». Ma già W. Anz, e dopo di lui W. Bousset e R. Reitzenstein hanno messo in luce gli elementi orientali; i primi si sono limitati a parlare di dottrine orientali, Bousset ricorrendo più particolarmente a miti babilonesi; il terzo invece, utilizzando testi tardivi ma che incorporerebbero tradizioni antichissime, ha ricondotto la soteriologia gnostica a un mito iranico della redenzione. Una reazione, nel senso di Harnack, è stata quella di E. De Faye. Altri studiosi (P. Wendland, L.P. Steffes, H. Leisegang, G. Quispel, Festugière) hanno invece cercato di superare la contrapposizione Oriente o Grecia puntando piuttosto sullo studio dell'ambiente in cui è nato lo gn., costituito, geograficamente, dalla Siria occidentale o dall'Egitto: in questo ambito si sono sottolineati gli elementi diversi che costituiscono il fondo comune di molteplici orientamenti religioso-filosofici (una cospicua documentazione se ne ha nel Corpus hermeticum); in partic. viene sottolineato l'elemento giudaico, del giudaismo eterodosso della Haggādāh e in genere dei commentari esoterici del Vecchio Testamento, ricchi di elementi cosmogonici, con i miti della creazione e della caduta dell'uomo primitivo, con un forte dualismo antropologico, incentrato nell'immagine del «doppio impulso» (yezer ha-ra' o «impulso cattivo» e yezer ha-tōb o «impulso buono») nell'uomo: alla base del dualismo cosmologico starebbe quello antropologico. Si aggiunga che i testi del Deserto di Giuda ci hanno mostrato un giudaismo molto complesso e diviso in sette con iniziazioni, purificazioni, ecc.: l'avversione ai sacrifici e alla legge mosaica non può più, dopo tale scoperta, assumersi come contrarietà al giudaismo. Ma non si possono neppure dimenticare non solo il linguaggio greco di cui si serve la gnosi, ma altresì – e soprattutto – i miti cosmologico-religiosi, le religioni di 'gnosi' e di salvezza che attraversano la complessa spiritualità del mondo ellenistico. Per cui non si può del tutto escludere un'influenza del mondo greco, in cui già erano penetrati elementi orientali, nel senso più storicamente

concreto dell'unità culturale di quel mondo, di cui i maestri della gnosi hanno interpretato le esigenze di una religiosità più individualistica (in contrasto con i culti cittadini o nazionali), quindi sotterologica, fondata su una dottrina almeno in apparenza razionale e comunque concordante con le conoscenze scientifiche del tempo. Ora, la storia dei rapporti spirituali tra l'Oriente e la Grecia è a sua volta assai complessa e per contro lo stesso giudaismo, per opera dei suoi apologeti e d'altri, si è spesso presentato alle classi colte come mistero, o una religione non molto dissimile. Infine, il cristianesimo stesso, con Gesù, non poteva non esercitare un forte fascino, e per contro ambienti cristiani o giudeo-cristiani subirono a loro volta l'influsso di speculazioni del genere. Non è poi senza significato che i più recisi avversari cristiani della gnosi, fino al 4° sec., fossero dei millenaristi. Lo stesso elemento fondamentale, la 'conoscenza', il cui possesso è garanzia di salvezza dell'anima, non è del tutto estraneo al cristianesimo: vi fu infatti, accanto a quella ereticale, una gnosi ortodossa, e il cristiano pienamente formato è detto «gnostico» da Clemente Alessandrino. In pari modo, anche se qui, per diversi motivi, non se n'è fatto cenno finora, esistette una 'gnosi' anche fuori dell'ambito del cristianesimo; e vi è anche una certa inclinazione, in alcuni, a considerare la gnosi come un fenomeno quasi universale, un tipo di religiosità. Né vi è dubbio che punti di contatto con i sistemi gnostici si trovino in varie religioni, precedenti lo sviluppo della gnosi ellenistico-romana, e posteriori.

Esponenti del primo gnosticismo. Ma lo gn. propriamente detto è quello che costituì per la Chiesa cristiana il massimo pericolo durante i primi secoli, e che il Nuovo Testamento e le fonti più antiche ci mostrano in Palestina e Asia Minore, con il gruppo di coloro che taluni storici hanno chiamato «gnostici della leggenda»: Simone il mago samaritano, su cui Giustino racconta episodi che hanno carattere leggendario, Cerinto, Elxai, ecc., quindi, sotto Adriano, Saturnilo, in Antiochia. Ireneo conosce numerose sette, che designa con vari nomi: barbelognostici, ofiti, cainiti, setiani, ecc. Ma egli conosce già la grande fioritura gnostica di Alessandria, dove si collocano l'eminente figura di Basilide (120-145), Carpocrate ed Epifane, accanto ai gruppi più popolari, da cui emanano i testi copti. A Roma (145-160) troviamo l'altra massima figura dello gn., Valentino (la posizione di Marcione, che pure predicò a Roma, rispetto allo gn. è variamente valutata dagli storici) e la sua scuola, che ebbe seguaci in Occidente, con Eracleone e Tolomeo, e in Oriente con Teodoto e Marco; così pure in Oriente importante il siriano Bardesane. Suggestioni gnostiche troviamo in Mani e nei Mandei. Epifanio ricorda poi altre sette, di alcune delle quali, stabilite nell'Arabia settentrionale, risentì probabilmente l'influsso anche Maometto.

Cattolicesimo

Enciclopedie on line
Cattolicesimo

Insieme dei principi e dell'ordinamento della Chiesa cattolica romana, ossia la società di fedeli che, distinguendosi da tutte le altre comunità cristiane (→ cristianesimo), ha per capo visibile il papa, considerato vicario di Cristo e successore di Pietro.

Caratteristiche della Chiesa cattolica sono l'unità, la santità, la cattolicità e l'apostolicità. L'unità fa sì che come le membra unite al capo formano un unico corpo, così i battezzati incorporati a Cristo formino con lui un corpo solo, nel quale possono raggiungere l'unione piena e totale con Dio; la santità è il fine per cui la Chiesa fu istituita, perché i suoi membri, vivificati dalla grazia santificante, siano perfetti com'è perfetto il Padre celeste; la cattolicità è la vocazione universale della Chiesa, derivata dall'obbligo degli apostoli di predicare il Vangelo a tutte le creature; l'apostolicità significa che la Chiesa risale agli apostoli nella sua costituzione essenziale.

Il governo della Chiesa cattolica è teocratico, derivando ogni autorità dal suo divino fondatore, esercitata nella persona del suo vicario, il romano pontefice, successore dell'apostolo Pietro nel primato apostolico. Viene considerato fuori dalla Chiesa cattolica (scomunicato) chiunque attenti all'integrità della dottrina insegnata da Roma o si ostini nella ribellione alla S. Sede (eretico, scismatico). A causa del suo fondamento, il primato del papa non è un semplice primato d'onore (primus inter pares) o puramente ministeriale; la sua autorità, almeno nel suo esercizio, non è subordinata all'approvazione del concilio ecumenico o al sindacato del potere civile, trattandosi di una giurisdizione immediata, ordinaria, universale, piena e perfetta, e che per la sua origine, come per il fine soprannaturale cui è ordinata, trascende ogni altro potere di istituzione umana. Il magistero del pontefice è infallibile, quando lo esercita ex cathedra, ossia come supremo ufficio di pastore e maestro di tutti i cristiani e intendendo definire una dottrina circa la fede e la morale; la sua autorità di giurisdizione è limitata ai fedeli della Chiesa cattolica e comprende il potere legislativo, esecutivo, giudiziario. Dal momento dell'elezione accettata, il pontefice ha la piena potestà di giurisdizione su tutta quanta la Chiesa. Contro le sue decisioni non si dà appello giuridico né al collegio dei vescovi né al Concilio ecumenico, il quale, del resto, non ha la sua autorità che con la presenza e l'approvazione del papa.

Nel governo della Chiesa il papa è coadiuvato dai cardinali costituiti in collegio. Per l'esercizio dell'autorità suprema il papa si vale delle sacre congregazioni, che hanno giurisdizione ordinaria per tutta la Chiesa, e quindi emanano decreti, pronunziano sentenze, regolano l'esercizio del culto ecc. Soggetti al papa sono i vescovi, successori degli apostoli, da lui nominati liberamente; dove l'elezione è fatta da un corpo collegiale, sono sempre da lui confermati come condizione indispensabile alla validità dei loro atti. Anche i vescovi sono investiti di autorità ordinaria e immediata per diritto divino, ma la loro giurisdizione è limitata alla propria diocesi; hanno ciascuno una propria curia, detta diocesana, per l'esercizio della giurisdizione ordinaria. Più diocesi raggruppate intorno a una sede principale costituiscono una provincia ecclesiastica o archidiocesi, il cui ordinario ha il grado di arcivescovo e il nome di metropolita, senza però vera e propria giurisdizione sugli altri vescovi, detti suffraganei. In ogni diocesi vi sono uno o più vicari generali che formano con il vescovo una sola persona giuridica. Ogni diocesi è suddivisa in parrocchie, cui presiede con il nome di parroco un sacerdote, secolare o regolare, come rettore della chiesa e pastore di quella determinata popolazione. Le parrocchie di una diocesi sono raggruppate in distretti, cui presiede un vicario foraneo o decano con attribuzioni limitate alla vigilanza. Accanto al clero secolare sta il clero regolare appartenente ai diversi ordini monastici o congregazioni religiose.

Tutti i paesi cui si estende l'autorità spirituale del romano pontefice si possono dividere in tre categorie, secondo che essi dipendano dalla Congregazione per i vescovi, o dalla Congregazione per le Chiese orientali o da quella per l'Evangelizzazione dei popoli. Dipendono dalla Congregazione per i vescovi: i patriarcati residenziali latini di Lisbona e Venezia e tutte le sedi residenziali latine, tranne quelle che si trovano in paesi di missioni o considerati come tali. Dalla Congregazione per le Chiese orientali dipendono i patriarcati orientali di Alessandria dei Copti, di Antiochia dei Maroniti, di Antiochia dei Melchiti, di Antiochia dei Siri, di Babilonia dei Caldei e di Cilicia degli Armeni, tutte le sedi residenziali dei vari riti orientali, i vicariati apostolici di rito bulgaro e copto, le chiese di rito armeno (Trebisonda), di rito caldeo (Baghdad, Mardin e Mossul) e di rito siriano (Siria e Cilicia). Alla Congregazione per l'Evangelizzazione dei popoli sono soggetti il patriarcato residenziale latino di Gerusalemme; tutte le sedi residenziali dei paesi che sono sotto la sua giurisdizione, ossia dei paesi di missione; tutti i vicariati e le prefetture apostoliche in tutto il mondo, tranne i vicariati apostolici di rito bulgaro e copto.

Si stima appartengano alla Chiesa cattolica oltre un miliardo di persone, circa la metà dei 2,1 miliardi di cristiani nel mondo.

Enciclopedia del Novecento I Supplemento (1989)
di Luigi Sartori
Cattolicesimo

sommario: 1. Ecumenismo: sfida per una nuova cattolicità: a) cammino comune con le altre confessioni; b) dentro la storia generale; c) assunzione della prospettiva escatologica. □ 2. Rigenerazione interna più estesa e più radicale: a) risveglio e mobilitazione; b) importanza dell'umano; c) ri-espressione globale; ri-recezione della tradizione. □ 3. Difficoltà e crisi di un trapasso epocale: a) rafforzamento dello spirito di unità e di comunione; b) ripensamento della fede e dei dogmi; c) ridefinizione del ruolo di 'principio storico', d) il papa polacco. □ Bibliografia.

1. Ecumenismo: sfida per una nuova cattolicità

A voler sintetizzare il senso del cammino in atto nella Chiesa cattolica, grosso modo dagli anni sessanta in poi, si potrebbe parlare di una tensione fra 'cattolicità' ed 'ecumenicità'.

I due termini, di per sé, dicono la stessa cosa: universalità, come apertura alla totalità (cattolicità) e come orizzonte globale o spazio mondiale (ecumenicità). La scoperta moderna è che l'ecumenicità resta ancora un ideale lontano, in rapporto al quale ogni Chiesa cristiana, per non dire ogni religione, deve riconoscersi ancora troppo parziale, inadeguata, 'confessionale'. In epoche precedenti si poteva accarezzare il sogno di una prossima definitiva vittoria su residue resistenze al pieno affermarsi dell'universalità del cristianesimo; ne risentiva soprattutto il cattolicesimo, che coltiva da sempre come suo specifico carisma il senso della 'pienezza' e della 'integralità'. Si faceva leva, allora, sulla crescita numerica e sulla progressione espansiva. Ma poi pian piano sono emersi i dati della cruda realtà: il cristianesimo aumenta solo limitatamente, e deve fare i conti con la persistenza, anzi con la crescita e con l'espansione simultanea di altre religioni, e con le perdite e le disaffezioni interne.

Per la Chiesa cattolica è risultata quasi traumatica la constatazione di una certa sua 'confessionalità', ossia parzialità e inadeguatezza. Già da tempo, però, le altre Chiese cristiane preferivano chiamarla 'romana' o 'romano-cattolica', e non automaticamente cattolica; perché esse pure ritengono di appartenere alla Catholica, tanto è vero che i Credo comuni o simboli della fede sui quali si fondano recitano, per tutte, "credo la Chiesa una santa c a t t o l i c a e apostolica".

Il cattolicesimo attuale, dunque, deve passare attraverso la fatica di una progressiva presa di coscienza della sua confessionalità, e perciò della sua 'relatività'. Dopo secoli di "monofisismo ecclesiologico" (Congar), ossia di insistenza quasi unilaterale sul divino presente nella Chiesa, fino quasi ad assorbire l'umano nella consacrazione e nell'assolutezza, si passa a rendersi conto degli aspetti di 'storicità', ossia di profonda

radicazione nell'umano provvisorio e limitante; si assume consapevolezza della possibilità di incarnazioni diverse, in un orizzonte di pluralismo e di variazioni e mutamenti assai considerevoli. Ed è questo l'impegno del cattolicesimo attuale: non rinunciare alla sua vocazione 'cattolica', al proprio carisma che dice pienezza, integralità, universalità, ma rifondarlo e ripensarlo in funzione di un orizzonte più vasto, appunto quello della 'ecumenicità', onde giustificare anche la propria storicità che fa mettere in conto limiti e parzialità quasi da Chiesa confessionale.

Al centro del secondo capitolo (il più innovatore) della costituzione sulla Chiesa (*Lumen gentium*), del Concilio Vaticano II, viene elaborata la nuova concezione della cattolicità: anzitutto ad extra, come apertura all'immensa ricchezza di valori esterni alla Chiesa che attendono ancora la loro ricapitolazione in Cristo, e poi ad intra, come disponibilità a ospitare all'interno della Chiesa la varietà più ampia possibile di forme di vita e di carismi. Anche la successione dei momenti sembra indicare delle tappe nell'itinerario percorso dal cattolicesimo, quanto a sperimentazione progressiva della propria 'relatività'. Dalla scoperta della propria parzialità storica si va verso la nuova ridefinizione della propria pienezza.

Possiamo indicare, sul fronte dei rapporti esterni, una triplice 'relativizzazione'.

a) Cammino comune con le altre confessioni

Il primo passo verso una nuova concezione della cattolicità è stato compiuto con l'accettazione dell'ecumenismo in senso proprio, ossia l'incontro per un cammino comune con le altre 'confessioni' o Chiese cristiane, dall'ortodossa alla protestante, nelle loro ulteriori varie accezioni e ramificazioni. Il Concilio Vaticano II, nelle intenzioni dei due papi che l'hanno determinato - Giovanni XXIII e Paolo VI - e nell'effettiva sua realizzazione ad opera dei vescovi, ha sostanzialmente mirato a tale scopo. Il passo era difficile. Il movimento ecumenico aveva da tempo battuto invano alle porte della Chiesa cattolica; essa aveva risposto sempre di no. Ciò avveniva già nel secolo scorso, intorno agli anni 1857-1864, in riferimento al movimento di Oxford e si ripeteva più volte nel nostro secolo: dopo la celebre Conferenza mondiale delle missioni, tenuta a Edimburgo, nel 1910, che viene considerata la data di nascita dell'ecumenismo contemporaneo; in particolare dopo Losanna, 1927 (prima Conferenza di Fede e Costituzione, espressione dell'anima teologica del movimento ecumenico); dopo Amsterdam, 1948 (nascita effettiva del Consiglio Mondiale delle Chiese, *World Council of Churches*). I documenti pontifici che presero posizione nei confronti del movimento ecumenico, in particolare l'enciclica *Mortalium animos* di Pio XI (1928), ribadivano l'impossibilità per la Chiesa cattolica di entrare in un movimento che sembrava chiederle di rinunciare ad alcune proprie e fondamentali convinzioni, e cioè che essa è già la vera Chiesa in pienezza, e non può ammettere che si debba ancora cercare dove e quale sia la vera Chiesa, perché non è lecito mettere sullo stesso piano la verità e l'errore. Alla luce di tali convincimenti si può capire l'importanza rivoluzionaria del passo compiuto dal Vaticano II, accettando di entrare in un movimento, quale quello ecumenico, che è nato e si esprime fuori della Chiesa cattolica; equivale a confessare, di fatto e con scelte pratiche, che esiste qualcosa che precede la Chiesa cattolica e che è più grande, equivale a dichiararsi in qualche modo 'parte' di un tutto che si situa storicamente più in là dei propri attuali confini. Prima di quella scelta decisiva, la Chiesa cattolica non è che non avesse un suo ecumenismo, ma esso consisteva precipuamente nel tenersi disponibile al ritorno delle altre Chiese all'ovile, cioè al centro della cattolicità, Roma. La svolta è stata resa possibile perché la prassi di alcune minoranze profetiche, di persone ardenti di fede e di carità, veri santi patroni della causa ecumenica (come l'abate Couturier, in Francia, intorno agli anni trenta-quaranta e prima ancora padre Wattson in America), e di teologi (Congar in prima fila) ha potuto mostrare e dimostrare che la 'cattolicità' del cattolicesimo poteva ancora esprimersi in forma adeguata e nuova, anzi più profonda, senza implicare alcun tradimento per rapporto alla propria tradizione di fede. La Chiesa cattolica, perciò, entrando nel movimento ecumenico, poteva addirittura offrire il contributo necessario del proprio carisma specifico, immettervi cioè il suo dinamismo che spinge alla totalità, alla pienezza, alla integralità; perché proprio per questo le altre Chiese la riconoscono e la ammirano, subendone spesso il fascino, anche quando ne denunciano volentieri i difetti (un eminente protagonista del primo ecumenismo arrivava ad ammettere che,

paradossalmente, talvolta sono proprio certi difetti della Chiesa cattolica che contribuiscono a evidenziarne la grandezza!).

Il Concilio Vaticano II ha fatto tesoro delle indicazioni dei suoi pionieri ed è riuscito ad approntare una dottrina di ripensamento della cattolicità tale da giustificare e favorire l'ingresso della Chiesa cattolica nel movimento ecumenico. Basterebbe ricordare alcuni principî sanciti dai testi conciliari, come i 4 seguenti: 1) distinguere sempre la 'sostanza' della fede e del dogma dalla 'forma espressiva', dal rivestimento culturale fatto sia di formulazioni, sia di comportamenti di vita che ne derivano; 2) tener conto della cosiddetta 'gerarchia delle verità', perché altro è ciò che tocca il nucleo centrale della rivelazione biblica e altro è ciò che vi si connette solo indirettamente, e che spesso è stato possibile scoprire o determinare soltanto successivamente, attraverso fatiche di secoli; 3) riconoscere, quindi, che la stessa e identica fede (o l'essenza di strutture e di mezzi che costituiscono l'organismo della Chiesa) può essere espressa in forme o modi culturali plurimi e variabili, a seconda delle culture e dei tempi, e non può ridursi a restare vincolata a una sola e uniforme espressione; 4) di conseguenza, solo attingendo da tutti, convocando tutte le possibili espressioni storiche della stessa verità cristiana, solo armonizzando i vari linguaggi e le molte tradizioni in modo da farli risultare 'complementari' e non 'contrapposti', solo così diventa possibile manifestare meno inadeguatamente la 'pienezza' e quindi la 'cattolicità'.

Riassumendo, si può dire che il nocciolo della questione sta nell'accettazione della dimensione storica e della storicità della fede e della Chiesa. Il Decreto sull'ecumenismo è giunto a confessare che solo con l'unione di tutti i cristiani, e di tutte le Chiese, anche la Chiesa cattolica riuscirà a manifestare in pienezza e con integralità il dono della cattolicità. Perché non basta essere; è necessario anche e s p r i m e r e ciò che si è, se la Chiesa è anzitutto missionaria. Nel suo profondo la Chiesa cattolica ha il diritto e il dovere di proclamare che in essa si trovano già presenti tutti i doni che Dio ha voluto darle; che essa quindi h a g i à l'integralità dei mezzi, e che quindi, almeno sostanzialmente, è g i à la Chiesa come l'ha voluta Cristo. Ma il problema sta nel verificare se ciò che già è dato appare anche del tutto manifesto, o se non resti ancora velato dietro limiti e spessori storici. È su questo punto che l'ecumenismo ha fatto fare molto cammino in avanti alla Chiesa cattolica: perché non è detto che chi sembra aver poco o di meno, o dispone solo di frammenti, non riesca di fatto, con l'aiuto dello Spirito, a produrre molto, ad avvicinarsi alla totalità; e non è detto che chi dispone di molto o dell'intera somma dei beni di Dio, li traffichi sempre adeguatamente, senza di fatto dare l'impressione di disporre ancora di poco.

In ogni caso, qui ci interessa segnalare la decisività di questo primo passo compiuto dal cattolicesimo attuale, attraverso la scelta storica che l'ha condotto ad accettare un movimento che lo precede e che si presenta come più ampio e più grande di lui. È questa una prima professione di relatività e di parzialità, ma la Chiesa cattolica riesce a compierla senza tradire ciò che le è specifico, e cioè la cattolicità. Prima, essa insisteva sull' 'assolutezza': solo la Chiesa cattolica è la vera Chiesa. Oggi insiste sulla 'pienezza', ma in senso storico, tensionale: solo nella Chiesa cattolica si danno di fatto tutti i valori cristiani, nella loro interezza; non per questo, però, essa li esprime già perfettamente e pienamente; il cammino, piuttosto, che le si impone è di procedere più alacramente verso la cattolicità, e non tanto di gloriarsi di essa o di sostare a celebrare quel poco o tanto che ha già realizzato.

b) Dentro la storia generale

Una volta compiuta la scelta dell'ecumenismo, il secondo passo da compiere si è rivelato subito coerente e logico e non ha richiesto eccessiva fatica. È il passo che riguarda l'ingresso, assieme a tutte le altre Chiese, dentro la storia generale più grande. Paolo VI ha tracciato (*Ecclesiam suam*) un itinerario unificato, parlando in termini di 'cerchi' concentrici, i cerchi del dialogo; una volta che si è accettato di entrare in dialogo e collaborazione con altri, si tratta di scandire la successione dei gruppi degli interlocutori e collaboratori: dopo i cristiani delle Chiese non cattoliche (ecumenismo in senso stretto) vengono i credenti di altre religioni, le religioni non cristiane; e infine 'gli uomini di buona volontà', gli esponenti di umanesimi positivi, che coltivano i valori dell'uomo anche a prescindere da una fede religiosa. Nella loro base più profonda tutte queste aperture sottendono il medesimo principio: riconoscere che esiste una storia più grande che assume dentro di sé anche la vicenda del cattolicesimo, ammettere che esiste un orizzonte

universale ('cattolico') entro il quale anche la cattolicità della Chiesa cattolica deve situarsi come 'parte' specifica. L'ecumene più autentica è il genere umano nella sua totalità; la storia della salvezza ha dimensioni superiori rispetto a quelle della sola storia delle Chiese e delle religioni. Ecco emergere il tema del *so g g e t t o u n i v e r s a l e*, l'umanità. Forse è la prima volta nella storia che si prende coscienza che il genere umano rappresenta una reale unità e costituisce un soggetto unitario, dopo i sogni imperialistici dei tanti regimi del passato che tendevano a far passare una determinata provincia come l'equivalente del genere umano tutt'intero, giungendo a fare violenza alla soggettività di altri popoli e a consolidare imperialismi uniformizzanti. Oggi le Chiese si sono fatte carico, finalmente, del processo che spinge alla sua vera unità il genere umano; e perciò alla pace.

Nell'ambito del Consiglio Mondiale delle Chiese emerge da decenni, sotto forme diverse, il tema dell'unità della Chiesa in funzione dell'unità dell'umanità. Non è che l'unità dei cristiani sia solo strumentale; certamente, però, può essere conseguita autenticamente solo dentro l'orizzonte della promozione della pace e dell'unione dei popoli. La Chiesa cattolica era già da tempo iscritta in tale processo; basti ricordare l'insegnamento sociale e politico dei papi, da Leone XIII a Pio XII, ma è stata l'enciclica *Pacem in terris* di Giovanni XXIII a determinare l'ingresso pieno nella Chiesa cattolica della prospettiva antropocentrica. Forse, prima, si poteva ancora sospettare che la Chiesa cattolica mirasse a porre se stessa al centro della storia, onde chiamare l'umanità a sé, erigendo la propria storia a criterio e misura di ogni altra storia; oggi appare chiaro invece che il cattolicesimo mette se stesso al servizio della storia umana, senza alcuna pretesa imperialistica.

c) Assunzione della prospettiva escatologica

Il terzo passo del cammino intrapreso dalla Chiesa cattolica non si colloca sul piano delle scelte storiche, bensì su quello delle decisioni di fede, a livello di orientamento teologico: è l'assunzione della prospettiva escatologica. L'ecumenismo, in ciò, si è fatto non solo più ampio, bensì anche più radicale e più profondo; diventa riscoperta di una realtà più grande della stessa storia, vale a dire del 'Regno di Dio'. Potrebbe sembrare perfino banale questa riscoperta; le religioni, infatti, non sono di per sé tutte rivolte all'aldilà? Com'è possibile, allora, che si parli di riscoperta dell'orizzonte celeste, dell'escatologia, e con particolare riferimento al cristianesimo, che subito e chiaramente si è qualificato come escatologico? Le cose, purtroppo, non stanno sempre così: la passione per l'Assoluto conduce facilmente all'assolutizzazione di ciò che orienta all'Assoluto, diventa essa stessa facilmente assolutista; Dio può essere ridotto a pretesto per l'idolatria di sé o di altri. Comunque, il cattolicesimo di oggi - va riconosciuto - ha riscoperto la dimensione escatologica della fede cristiana, e quindi anche della Chiesa. Perciò ha potuto fare ingresso tranquillamente in una grandezza diversa, riconoscendola più grande di sé: l'insieme di tutte le Chiese e, con le Chiese, l'insieme dei popoli, dentro un'unica storia universale. È tornato a misurarsi sul Regno di Dio. Nella teologia cattolica ufficiale si insiste sul rapporto tensionale tra Chiesa e Regno: se da una parte la Chiesa 'è' il Regno di Dio, in quanto lo annuncia, lo prepara e ne offre l'inaugurazione e gli anticipi, dall'altra essa 'non è' il Regno, nel senso che non lo è in modo perfetto e adeguato, perché lo precontiene sempre in forme velate. Per questo è legittimo affermare che la grandezza del Regno è sempre maggiore della Chiesa storica; il Regno contiene dentro di sé e sotto di sé sia la Chiesa (le Chiese) che l'umanità, sia le realtà cristiane che le realtà umane. È tutta la storia che in tal modo viene relativizzata. La *Lumen gentium* dedica un capitolo intero (il settimo) alla dimensione escatologica della Chiesa; e in tutti gli altri suoi capitoli, anzi talora in tutti i singoli numeri di qualche suo capitolo (come il primo), è la nota escatologica quella su cui essa insiste maggiormente. Nei confronti delle altezze incommensurabili del cielo, anche le creste più alte, siano l'Everest o il Monte Bianco, diventano altezze soltanto relative; come tutte le altre punte della crosta terrestre anche l'Everest o il Monte Bianco risultano essere soltanto frecce che indicano qualcosa di ben più alto o di ben più profondo.

Ci si potrebbe chiedere - in conclusione del discorso fin qui fatto - se il volto attuale del cattolicesimo sia frutto di una scelta irreversibile, o se al contrario esso non rappresenti piuttosto l'invenzione momentanea di una tattica politica. No - lo si deve dire - non si tratta di una maschera provvisoria adottata per adeguarsi ai

tempi; tutte le risultanze delle scienze bibliche, storiche, teologiche confluiscono nel disegnare fede cristiana e Chiesa come 'seme', immesso, sì, nella storia ma destinato, finché resta nella storia, a confrontarsi come realtà parziale con altre realtà parziali, perché solo dopo il giudizio escatologico, cioè alla fine della storia, comincia veramente il Regno di Dio in pienezza. La cattolicità, finché dura la storia, rimarrà una tensione, un dinamismo; sarà realmente perfetta solo nell'eternità.

D'altra parte, però, se è vero che lungo i secoli, posto com'è nelle mani dell'uomo, il seme cristiano ha potuto talora conoscere anche rappresentazioni ambigue, espressioni aberranti, realizzazioni pretenziose all'insegna dell'esclusivismo e della discriminazione, oggi sembra, invece, più chiara la coscienza che tali ombre vanno ricondotte a false immagini di ciò che dovrebbe essere la verità e la sostanza del cattolicesimo. Infatti, non è solo la massa dei testi conciliari che, anche da sola e a livello semplicemente quantitativo, gravita sull'intenzione escatologica ai fini di vigilanza perenne, di sobrietà e di umiltà, e perché la Chiesa resti impegnata a un perenne esame di coscienza e a una perenne riforma; esiste anche una successiva lunga serie di fatti e documenti istituzionali che confermano la volontà di scelte irreversibili. Il progetto nuovo appare unitario e coerente: la Curia romana annovera tre Segretariati - quello del dialogo con le Chiese non cattoliche, quello del dialogo con le religioni non cristiane, quello del dialogo con gli umanesimi contemporanei - che sono già istituzioni e mantengono perciò duratura la svolta del Concilio; c'è un nuovo Codice di Diritto Canonico, che pur nei suoi limiti e difetti, sancisce però sostanzialmente quella opzione; altrettanto hanno fatto finora i Sinodi dei Vescovi; c'è poi l'immensa mole di testi emanati negli ultimi vent'anni dalla S. Sede nei suoi vari organismi (la collezione di tali testi, presso le Edizioni Dehonianne di Bologna, sta per raggiungere la quota di ben 10 volumi), testi che finora non hanno disdetto quanto il Concilio ha deciso. Sono state denunciate frenature, lentezze, anche qualche incoerenza (la difficoltà del nuovo corso della Chiesa è veramente troppo grande), ma nella sostanza tutto sta a indicare che, almeno a far credito alle intenzioni espresse e al progetto storico nella sua globalità, si deve riconoscere che l'orientamento del Concilio è stato riaffermato e si è consolidato.

La cattolicità del cattolicesimo viene posta a servizio, e in questo senso relativizzata, in rapporto a un'ecumenicità più ampia, che è quella di tutta la storia umana e di tutta l'umanità in cammino verso l'ἔσχατον. Sì, ancora il cattolicesimo continua a offrire se stesso come un centro; ma non più come l'unico. Si potrebbe ormai parlare di 'policentrismo'. Esiste il centro cattolico, Roma; esiste il centro ecumenico di Ginevra (Consiglio Mondiale delle Chiese); esistono altri centri universali come l'ONU, o altri sotto l'ONU, o con l'ONU. Non sono dunque assolutamente riproducibili i sogni e i tentativi di unità del mondo coltivati nel Medioevo, quando la Roma della potestas spirituale pretendeva di costituirsi in centro unico di tutto. Oggi ogni soggetto storico deve ispirarsi al criterio del 'camminare con', del 'camminare insieme'. Anche il cattolicesimo attuale ha ripensato e ridefinito se stesso in questa nuova ottica.

2. Rigenerazione interna più estesa e più radicale

L'apertura verso l'ecumene, realtà più grande che induce a prendere coscienza della propria confessionalità per superarla, non poteva non avere ripercussioni sull'interno e cioè sul modo di concepire la propria unità interna. Il cattolicesimo postconciliare è alle prese con questa sfida per una nuova cattolicità ad intra. Cattolicità come patria ospitale per la ricchezza esuberante dei valori e dei carismi, e quindi dei soggetti, e quindi dell'umano; in vista di una rigenerazione perenne di tutto ciò che è e fa Chiesa. Se durante il Concilio, e nei tempi immediatamente successivi, il fervore di 'aggiornamento' poteva sembrare addirittura febbrile, e quindi anche eccessivo o almeno adolescenziale, oggi si potrebbe essere indotti a sospettare (e alcuni lo fanno) un affievolimento e un ritorno indietro; la realtà vera però rimane quella del rinnovamento; è cambiato piuttosto il tono o il modo, non c'è più alcuno stato febbrile, la vitalità ha ripreso i suoi ritmi ordinari, ma esiste, e anzi desta sempre nuove sorprese; solo che bisogna farsene più attenti; la novità non è violenta.

a) Risveglio e mobilitazione

Emerge, anzitutto, la nota di **r i s v e g l i o** e di **m o b i l i t a z i o n e**; risveglio delle parti addormentate, mobilitazione delle soggettività già attive. In ogni caso, si tratta sempre di cattolicità; di espressione di integralità e di totalità.

1. Il cattolicesimo ha potuto sempre rivendicare la presenza (si giungeva addirittura a parlare di 'possesso') di tutti i beni messianici, di tutti i valori cristiani, di tutti i carismi dello Spirito; si poteva dire: "ci sono" e "ci sono tutti" nell'ambito della Chiesa cattolica. Ma l'interrogativo nuovo e attuale riguarda la loro valorizzazione effettiva: ci sono, sì, sono disponibili, ma di fatto sono essi efficaci, sono valorizzati? Il cibo è cibo solo remotamente quando resta in frigorifero; diventa cibo reale solo quando sta sulla mensa e più ancora quando di fatto viene assunto come alimento. L'accusa che si poteva talora fare al cattolicesimo, nei secoli o anche nei decenni passati, era quella di trattenere quasi in congelamento o in scarso utilizzo alcuni valori cristiani, come la Bibbia o la liturgia, soprattutto per effetto indiretto dell'enfatizzazione di alcuni altri, quali il culto dell'autorità, soprattutto del papa. Succede abbastanza spesso che un interesse raffreddi altri interessi; del resto, è significativo quel che diceva Agostino dei vizi e delle virtù dei pagani, e cioè che essi, i pagani, riuscivano perfino a soggiogare alcune altre passioni quando erano dominati da una passione particolare. Il Concilio ha inteso rimettere in attività e ridare vitalità a tutti i valori e fattori di vita cristiana, in gran parte anche per merito dell'apertura ecumenica e quindi mirando nello specchio dei "fratelli separati" (fino a ieri li si chiamava così, oggi basterebbe dire 'non cattolici', ma meglio è chiamarli col loro nome positivo specifico, come ortodossi, evangelici, luterani, anglicani); il Decreto sull'ecumenismo (n. 11) invita alla "santa emulazione". Potremmo allora individuare la sollecitazione, accolta, venuta dai fratelli protestanti per la sottolineatura crescente del primato della Parola, e perciò anche della Sacra Scrittura, sia come studio, sia come lettura e meditazione, sia come proclamazione; la sollecitazione dei fratelli ortodossi, anche questa accolta, per una liturgia sempre di più collocata al centro della vita, ad anticipazione della liturgia celeste nello Spirito Santo; e ancora, la sollecitazione, proveniente dal mondo degli evangelici, per una maggiore evidenziazione del 'sacerdozio comune' del popolo di Dio, e quindi per una valorizzazione maggiore del ruolo dei laici. Il fronte missionario a sua volta - provocatore storicamente primo del movimento ecumenico - ha intensificato nella Chiesa cattolica l'attenzione al compito costante della 'inculturazione della fede'. E si potrebbe continuare. Ognuno dei temi trattati definisce un capitolo specifico dell'aggiornamento e del risveglio del cattolicesimo postconciliare.

2. Passando al discorso sui 'soggetti' che sono convocati a un protagonismo crescente, in una sorta di mobilitazione generale, si possono indicare ancora altri capitoli.

Sintomatico, anzitutto, è il tema della 'conciliarità', che ha allargato quello della collegialità che fu preponderante e suscitò dibattiti molto accesi durante il Concilio. Dal vertice si è passati alla base. Il Concilio, già di per se stesso, rappresentò una novità quasi imprevedibile, tanto era cresciuto il peso del papato dal Vaticano I in poi; ma convocare i soggetti-vescovi (collegialità) era già implicitamente convocare i soggetti-Chiese particolari o locali. E dopo il Concilio assistiamo al crescente protagonismo delle Chiese particolari, sia a livello locale, sia a livello regionale, sia a livello nazionale, sia a livello continentale. L'America Latina ha offerto in questo campo il modello più vivace e quasi icastico, anche se con problemi e talora con una forte dose di conflittualità; basti pensare alle due Conferenze di Medellín (1968) e di Puebla (1979), nelle quali i rappresentanti delle Chiese dell'America Latina hanno per così dire riprodotto creativamente (e quindi attuato la 'recezione' come inculturazione) il Concilio Vaticano II. Ma qualcosa di analogo si può affermare di ogni nazione d'Europa o di altre parti del mondo; anche la Chiesa italiana ha percorso un suo laborioso ma fecondo itinerario, e anche per essa si può ormai parlare di una originale recezione, ossia edizione creativa, del Concilio.

All'interno, però, di ogni singola Chiesa locale o particolare, i decenni successivi al Concilio hanno visto germinare e svilupparsi, e a volte esplodere, altre 'soggettività', talora in forme imprevedute e quindi non facilmente classificabili: movimenti, gruppi, piccole comunità di base. E a grappolo; con la produzione di nuovi tipi di riflessione teologica ('diario' o 'discernimento dei segni dei tempi'), di nuove forme di preghiera e di liturgia (in qualche caso anche 'selvaggia', come talora si dice), di nuovi stili di comportamento come espressione di presenza nel sociale, o di apostolato o di missionarietà.

3. Il Concilio, però, aveva puntato il dito soprattutto sulla specificità dei cosiddetti tre 'stati di vita' nella Chiesa: clero, religiosi, laici. Alcuni pensano che tale concezione quasi 'classista' sia saltata o stia per saltare, tanto sembra ormai possente e quasi fin troppo rumorosa l'esplosione dei movimenti di base, che sono al tempo stesso ricerca in verticale di una forte esperienza di Dio (avvicinandosi perciò alla specificità dei religiosi classici) e ricerca di nuove forme incisive di presenza e di apostolato (in accordo, perciò, con la classica specificità dei laici). Altri, invece, sottolineano piuttosto la perenne necessità e complementarità delle tre forme di realizzazione della Chiesa, magari cercando di dirottare l'attenzione sul rapporto laici-religiosi, perché si esaurisca presto la fin troppo lunga vicenda delle mutue corrosioni e rivendicazioni nel privilegiato ma infecondo rapporto clero-laici (che si è tradotto spesso in lotta fra clericalismo e laicismo e sottolinea eccessivamente la dimensione 'potere' nella Chiesa), e invece al suo posto si evidenzia la necessaria e più feconda correlazione fra storia ed escatologia, disegnata dal rapporto fra anima laicale (o di incarnazione) e anima monastica (o di trascendenza).

In ogni caso, ciò che risulta da tutti i fermenti sopra accennati è che ormai l'unità, per la Chiesa, anche al suo interno, non può essere concepita sul modello della materia, ma sul modello della vita; e cioè non come uniformità livellante, bensì come diversità vivificata e armonizzata: *unitas ex diversis*, e non 'nonostante' la diversità, cioè unità alimentata, sorretta, arricchita dal contributo di tutti e di ciascuno.

Un papa 'itinerante', così come ce lo esprime Wojtyła, nel suo fondo, può comportare la valorizzazione di ogni 'particolare'; e a lungo andare consoliderà l'originalità delle Chiese locali, dei movimenti, delle soggettività nuove e diverse, che fecondano l'unità autentica della Chiesa.

Il tutto può venire espresso così: la cattolicità della Chiesa si fonda sulla sua natura eminentemente carismatica, sul primato quindi dei carismi, che sono dati a tutti dallo Spirito Santo. Il capitolo 2 della *Lumen gentium*, che apre alla cattolicità nuova, è lo stesso che sancisce l'importanza decisiva dei carismi nella Chiesa. I carismi, però, che il Concilio promuove non sono quelli miracolosi, sono quelli ordinari, quelli per i quali ciascun cristiano diventa costruttore o 'pietra viva' della costruzione della Chiesa.

b) Importanza dell'umano

Un altro connotato del cattolicesimo attuale è l'importanza data all'umano. La cattolicità interna acquista tra l'altro anche il significato di un'apertura alla valorizzazione di tutto l'umano dentro la Chiesa. Forse qui è possibile individuare il punto unificante e sintetico che sta sotto alla frastagliata ricchezza cui si faceva cenno poc'anzi; è in forza della storicità, e perciò delle coordinate spazio e tempo (che disegnano limiti ma anche possibilità per l'umano), che la ricchezza del divino nella Chiesa si manifesta come pluralità e come mobilità. Ogni valore ideale, e perciò a fortiori ogni dono divino, se lo si collega col portatore umano deve fare i conti con la necessaria finitudine dell'uomo, che ha bisogno di distendere sulla corda dello spazio e su quella del tempo, e perciò nella molteplicità e nella mutabilità, ogni perfezione perché questa possa diventare sua. Dai tempi della scolastica medievale il cattolicesimo ha tenuto sempre presente il fattore umano; anzi è proprio questa la sottolineatura che qualifica il cattolicesimo agli occhi del mondo ortodosso e del mondo protestante: l'ortodossia preferisce trascendere velocemente la zona della natura per guardare al risultato e all'effetto trasfigurante della grazia, e perciò parla più volentieri di divinizzazione e di natura trasfigurata e divinizzata; il protestantesimo invece sottolinea più volentieri la corruzione della natura e predilige i discorsi sulla grazia in termini di necessario risanamento dell'uomo. A volte, quindi, il cattolicesimo - nell'interpretazione protestante - passa per pelagianesimo, per culto eccessivo delle forze naturali, della ragione in particolare.

Oggi, però, anche il cattolicesimo preferisce guardare alla storia concreta dell'uomo, e lascia volentieri da parte ogni discorso ipotetico sulla 'natura pura': la natura umana storica è qualcosa di ben più complesso, è gravida di peccato e di grazia. L'umano, perciò, su cui oggi si fa leva, è piuttosto l'umano storico; in concreto, più la 'cultura' che la 'natura'. È proprio a livello di inculturazione, di inserimento nella storia, di incarnazione nella cultura, che la Chiesa esprime necessariamente varietà e variazione, dà luogo a forme diverse e sempre nuove di realizzazione. Già l'abbiamo ricordato: il tema che il discorso missionario e pastorale privilegia è appunto quello della inculturazione, quale processo che deve prendere in

considerazione l'uomo reale storico, e quindi l'esuberante diversità dei mondi culturali (intesi in senso antropologico, non elitario e tanto meno accademico). La prospettiva della natura umana di stampo scolastico aiutava piuttosto l'evidenziazione dell'immediata universalità dei valori cristiani, anche se poi rischiava l'uniformità. Oggi la prospettiva della storia, e quindi della cultura, rende piuttosto attenti al pluralismo delle situazioni antropologiche, e per questo il suo rischio è la frammentazione e la dispersione. Per questo la passione per l'unità, che è lo specifico carisma della Chiesa cattolica, induce a battere le vie del 'consenso', ossia dell'armonizzazione delle espressioni storiche della diversità e della mutazione, perché queste, non solo in forza dell'autorità ma anche per iniziativa e cammino autonomi, convergano, onde formare unità e far 'camminare insieme' tutti.

L'incontro con l'umano, però, sancisce anche il carattere di reciprocità, in virtù del quale la Chiesa non può assumere e vivere soltanto l'atteggiamento dell' 'offerta', in rapporto all'uomo, alla storia e alle culture, ma anche quello dell' 'accoglienza', in un mutuo scambio di dare-ricevere. La costituzione *Gaudium et spes* del Vaticano II insiste appunto su questo criterio-principio: la Chiesa si pone in un rapporto di scambio, per dare all'uomo ma anche per ricevere dall'uomo. Si tratta di un orientamento già chiaramente vissuto da Giovanni XXIII, solennemente proclamato, poi, da Paolo VI nell'enciclica *Ecclesiam suam* e nel discorso conclusivo del Concilio (8 dicembre 1965), e ribadito, infine, da Giovanni Paolo II nella sua prima enciclica *Redemptor hominis* (1979) con la celebre sottolineatura dell'"uomo via alla Chiesa". Si potrebbe affermare che il cattolicesimo ha riscoperto l'importanza dell' 'umanizzazione' quale condizione perché diventi reale l'offerta all'uomo della 'divinizzazione'; e ciò in analogia col mistero dell'incarnazione, nel quale appunto, per darsi all'uomo, ossia per offrire all'uomo la ricchezza della sua divinità, Dio ha chiesto all'uomo, tramite Maria, di fargli dono della propria umanità: Cristo vero Dio e vero uomo mostra nella stessa sua costituzione e nella sua vicenda storica quanto l'umanizzazione del divino condizioni la divinizzazione dell'umano.

Se il cattolicesimo ritiene di poter offrire al cammino comune con le altre Chiese un suo carisma specifico, questo non può essere altro che la valorizzazione di tutta intera la ricchezza dell'umano: cattolicità anche umana. Il movimento ecumenico, del resto, ha senso solo se mantiene vivo l'apprezzamento di tutti i valori, solo se tende effettivamente all'integralità, nel recupero anche di quelli che sono stati finora dimenticati o trascurati. Per questo esso parla ormai tranquillamente della ricchezza depositata da Dio nella creazione e nella storia, e dà ampio rilievo ai cosiddetti fattori culturali, chiamati anche 'fattori non teologici', a proposito dei quali non si mette più soltanto in evidenza la funzione negativa, di disturbo o di incitamento alle divisioni, ma se ne considera anche la funzione positiva di supporto per l'evidenziazione della ricchezza dei valori cristiani.

c) Ri-espressione globale; ri-recezione della tradizione

Siamo arrivati così al nodo radicale, al cuore del rinnovamento ma anche delle difficoltà, poiché questo rinnovamento richiede un forte impegno di ri-espressione globale, di ri-recezione della tradizione ricevuta dal passato. La coscienza della storicità delle forme possibili della fede e della struttura della Chiesa conduce ad assumere un atteggiamento di positiva e matura distanza da tutto ciò che è stato ricevuto dal passato; non per cancellarlo, non per sostituirlo, bensì proprio per riprenderlo tutto di nuovo in modo vitale. Non può essere la ripetizione pura e semplice del passato a fornire il criterio della sua più autentica difesa e custodia. 'Aggiornamento' è il nome nuovo della tradizione. Il carisma cattolico, anche in questo, apre alla totalità. Non ri-edizione solo di questo o quel punto, non ri-aggiustamento soltanto di questo o quell'aspetto, ma "balzo in avanti" (Giovanni XXIII) su tutti i fronti. Il Concilio Vaticano II - nelle intenzioni di Giovanni XXIII e nei fatti - non è da collocarsi sul piano dei precedenti concili, tutti consacrati a temi particolari e perciò stesso analitici e quasi 'unilaterali' (tanto che sovente devono essere presi in coppia, perché spesso solo una seconda ripresa assicura l'attenzione all'anima di verità che si rischiava di disattendere nel primo impatto con un determinato punto messo in discussione); è un concilio 'fuori serie', appunto perché orienta a riprendere da capo t u t t o, per approntare quasi una nuova edizione di tutto. Il cardinal Lercaro inaugurò il ricorso all'analogia col Concilio di Gerusalemme (anni 49-50 dell'era cristiana), nel quale fu deciso il trapasso globale del cristianesimo dal primo impianto entro il mondo culturale ebraico a quello nuovo nel

mondo greco-romano, espresso dalla linea missionaria di Paolo. Il Vaticano II si è addossato un analogo immane compito e tutto il cattolicesimo attuale è impegnato sul fronte dell'apertura a nuove incarnazioni dell'intero deposito della fede. Per questo, a livello di teologia specialistica, il tema numero uno è diventato quello della 'recezione' e lo si intende come problema della 'ri-recezione'.

La recezione è già ormai riconosciuta come qualcosa di normale e di universale; l'ermeneutica impone di trattare ogni comunicazione, soprattutto di esperienze trascendenti, in termini di 'traduzione', di passaggio critico da un soggetto a un altro, e cioè di passaggio che richiede sempre una riformulazione, un ripensamento che trasporti da un universo culturale a un altro universo culturale; l'ascolto di fede non è da supporre a priori quale pura e semplice ripetizione delle parole ascoltate, ma va inteso sempre anche come 'interpretazione', come riproduzione delle cose udite ma tramite nuove parole, un nuovo linguaggio. Il problema di oggi, però, non è soltanto questo, che può valere per l'incontro fra linguaggi e culture contemporanei. Il salto che ci distanzia, noi tutti, dagli universi culturali del passato impegna a rifare da capo tutti i processi di recezione già compiuti ieri. I primi concili hanno già suscitato storie faticose di lenta e accidentata recezione: la Chiesa è passata attraverso fasi assai critiche e turbolente per arrivare ad assumere, ad esempio, Nicea, Costantinopoli, Efeso e Calcedonia. Altrettanto dicasi di Trento e del Vaticano I. Ma quelle storie non sono chiuse; non è possibile considerare esauriti i processi delle recezioni passate. Oggi si è obbligati a riaprire e a mantenere aperti i dossiers di quelle recezioni, di quei processi. Perché l'universo culturale è cambiato e nuovi orizzonti si aprono alla missione della Chiesa: si pensi all'Africa, all'Asia, in genere ai continenti del Sud e dell'Est, che nel 2000 registreranno la maggioranza dei cristiani. Si deve poter incidere e registrare tutto su nuovi nastri, si deve provvedere a nuove edizioni originali della fede e della Chiesa.

Non si tratta, ovviamente, di creare ex nihilo; si tratta di ridare all'oggi e al domani tutto intero ciò che è stato realmente il passato; si tratta di riaggiustare, di ridimensionare, di riorganizzare; soprattutto di svestire il 'contenuto' ricevuto dal passato di quelle forme culturali che si possono o si devono considerare provvisorie, per poterlo poi rivestire di nuove. Impresa colossale; anche perché il processo di svestimento e di rivestimento non può compiersi in vitro, in un qualche laboratorio o sala di sperimentazione che disimpegni dal vissuto; il contenuto della fede non è mai separabile dalle forme che lo incarnano, non esiste allo stato puro; perciò si può sempre inciampare nel rischio di barattare l'immutabile col provvisorio e viceversa, come pure di lasciarsi prendere dalla tentazione di giudicare, con eccessiva disinvoltura, provvisoria e caduca la cultura passata e invece necessaria e assoluta la cultura presente.

Ma stiamo già entrando nel capitolo successivo.

Limitiamoci, perciò, a concludere. Il cattolicesimo attuale, nonostante le apparenze, è più inquieto che mai, perché sta entrando in pieno - anche se con evidenti ma spiegabili remore e paure - in un'era missionaria nuova, in cui si troverà impegnato a riprendere da capo tutto il patrimonio ricevuto dalla tradizione, per rieditarlo. Se è vero che tutte le Chiese si sono accollate quest'onere, bisogna riconoscere che la fatica del cattolicesimo è ben più pesante e ben più grave, perché anche in tutto ciò il cattolicesimo deve mettere in azione il suo carisma specifico, la tensione verso la totalità. Non qualcosa, ma tutto; non parzialmente, ma totalmente; non in alcuni, ma in tutti. Perciò, anche sotto l'apparente attuale tranquillità, si può affermare che il cattolicesimo è ormai tutto un immenso cantiere di lavoro, teso a riesprimere e ad aggiornare il volto della fede e della Chiesa.

3. Difficoltà e crisi di un trapasso epocale

Abbiamo lasciato per ultimo il capitolo della crisi. Per amore della verità. Di solito, invece, a livello superficiale e talvolta anche di basso giornalismo, si preferisce guardare solo ai fenomeni esteriori che possono far colpo e impressionare unilateralmente. Certamente l'euforia degli anni sessanta è finita, ma quell'epoca di sogni generosi non toccava solo la Chiesa cattolica, la quale anzi si è mossa con prudenza anche nel contagio delle utopie; adesso, che ovunque sembra si voglia tornare al realismo, è proprio il cattolicesimo a mantenere intatte e fresche le energie del rinnovamento.

Una certa inevitabile pendolarità, comunque, si riscontra in ogni percorso storico; a un periodo di insistenza sul coraggio fino al rischio succede quasi sempre un periodo di preoccupazione a che non si perda il tesoro della tradizione. Ciò che importa è che la direzione del cammino resti la stessa.

a) Rafforzamento dello spirito di unità e di comunione

Un primo problema cui deve far fronte il cattolicesimo attuale è quello del rafforzamento dello spirito di unità e di comunione, dentro il risveglio progressivo delle soggettività. Può darsi che qualcuno interpreti tale riconcentrazione sui valori di unità e di comunione come antitesi al processo di attenzione alla storicità, e quindi alla valorizzazione del pluralismo e del cambiamento. Da qualche anno si evocano le ombre della restaurazione e si rivolge a Roma l'accusa di mirare al ridimensionamento, se non proprio al seppellimento, del Vaticano II, con sospetti indirizzati ora alla Curia romana, ora in particolare al cardinale Ratzinger (attuale prefetto della Congregazione per la dottrina della fede), se non addirittura al papa stesso. Bisogna riconoscere che sono in atto richiami e freni ma, nelle intenzioni degli autori, si hanno di mira le esagerazioni e gli eccessi. Il giudizio su ciò che costituirebbe la zona del sano equilibrio resta forse molto opinabile, e può quindi variare da soggetto a soggetto; ma è un fatto che, al di là di alcuni limitati settori, o di un evidente tradizionalismo che rifiuta il rinnovamento o di un evidente spericolato sperimentalismo che diffida di ogni continuità e di ogni richiamo all'unità, la linea che la stragrande maggioranza professa è quella di un deciso anche se equilibrato camminare in avanti (gruppi come quello di monsignor Lefebvre o di contestatori usciti dalla Chiesa hanno fatto rumore e scandalo, ma non rappresentano il vero corpo centrale del cattolicesimo). Le dispute riguardano la concezione e il dosaggio di tale equilibrio: può prevalere la moderazione in alcuni e in altri l'ardimento. Ma si tratta di dispute lecite, anzi vitali.

Quel che è certo è che la crescita di soggettività non può fondarsi sull'ideologia del soggettivismo, che rende arbitra della verità solo la singola coscienza. In questo caso il pluralismo degenererebbe in relativismo, in qualunquismo, in anarchia. Il carisma cattolico è particolarmente sentito, e con urgenza, nei nostri tempi; come richiamo al fatto che destinatari della Parola di Dio e dei doni della grazia sono tutti i credenti (e cioè, potenzialmente, tutti gli uomini), ma in quanto famiglia, in quanto comunità, in quanto soggetto unitario. L'Alleanza biblica è sempre un'offerta rivolta a un popolo; Dio interviene nella storia, ma non per dividere e tanto meno per accendere nuove fonti di contrapposizione tra soggetto e soggetto, bensì per unire e per togliere tutte le barriere di segregazione e di discriminazione.

D'altra parte, la fede cristiana non può essere che accettazione e assunzione di un Dato, di qualcosa che è stato già costituito prima da Dio, e che Dio pone davanti all'uomo, come realtà da conservare; non può mai diventare 'cosa dell'uomo', totalmente disponibile.

Oggi però la crisi del cattolicesimo, anche nel proporre e offrire il proprio carisma all'interno del consesso di tutte le altre Chiese, è acuita e resa più difficile dalla scoperta del necessario momento ermeneutico, il quale richiede che anche l'uomo agisca, e in qualche modo 'reagisca', e quasi ricrei per fare del dono di Dio anche un dono proprio; non solo per assimilarlo (recezione, di cui sopra), per farlo entrare cioè nel circuito della propria vita, ma anche per 'restituirlo' a Dio, e per 'trasmetterlo' e offrirlo in dono ai fratelli, agli uomini. L'Alleanza eleva l'uomo alla dignità di 'restitutore', di 'donatore eucaristico': Dio, per così dire, intende continuare il mistero dell'incarnazione; e come chiese a Maria, e tramite Maria all'umanità, di dargli in quanto 'uomo' quel Cristo che Lui, il Padre, le donava in quanto 'Dio', così chiede ai credenti, alla Chiesa credente, di restituiregli sempre anche come doni umani quei doni divini che sono stati gratuitamente elargiti dalla sua benignità. La liturgia della Messa cattolica insiste sovente su tale scambio di doni tra cielo e terra. Il ruolo del papa attuale, papa Wojtyła, sembra insistere proprio su questo: richiamare il senso della comunione ecclesiale, perché la Chiesa cattolica rimanga 'eucaristica', ossia capace di preservare i doni ricevuti e di mantenerli in qualità di doni, doni che insieme scendono e salgono, vengono elargiti e restituiti, ricevuti e ridonati; senza abdicazioni e senza espropriazioni, vale a dire senza che la crescente soggettività subentri a svendere e a cedere l'originalità del dono divino su cui si basano la fede e la Chiesa, e senza che una qualsiasi appropriazione pur legittima del dono ricevuto si trasformi in espropriazione di esso, a danno perciò di quella disponibilità a tutti che deve qualificare il tesoro della Tradizione.

Non si tratta dunque di contraddire la tendenza alla soggettività e la crescita delle coscienze, e quindi l'assunzione della storicità con le necessarie conseguenze in fatto di pluralismo e di mutamenti. Il problema è: come conciliare le due cose? Eterno problema, che negli ultimi tempi ha però rivestito aspetti nuovi che l'hanno fortemente complicato.

La diversità e la variazione non riguardano più soltanto le forme compiute, mature, quelle che si possono confrontare sincronicamente tra loro, in vista di una loro armonizzazione. Dal Vaticano II (ancora una volta dal capitolo 2 della *Lumen gentium*) veniamo sollecitati a tener conto anche della variazione e varietà diacronica dei 'gradi di approssimazione' e dei 'gradi di appartenenza' alla fede e alla Chiesa. La *Catholica* si pone come punto di riferimento situato in alto, come termine e pienezza di un cammino e di un processo a tappe. Il dinamismo reale delle coscienze dei credenti, e anche delle comunità, non permette di confrontare solo dei risultati finali e definitivi, quasi fossero vette isolabili di una catena montagnosa. Prendere sul serio i credenti concreti vuol dire tener conto anche del livello effettivamente raggiunto; e oggi si deve pensare con serietà anche alle sabbie mobili di quella che vien detta (Convegno di Loreto, 1985) "identificazione solo parziale, condizionata o con riserva"; tale situazione resta sempre fluida, perché di fatto si può correre ora sul filo dell'avvicinamento progressivo, ora su quello del progressivo allontanamento, ora, ancora, in modo tortuoso che sembra conciliare, ambiguamente certo ma non sempre a mal fine, ambedue i movimenti. Il cattolicesimo attuale è più che mai sollecitato a evitare il rischio di costituirsi esso stesso (paradosso!) in 'setta'; un'accusa in tal senso è stata recentemente rivolta dal mondo protestante addirittura a papa Wojtyła, in quanto la sua azione decisamente orientata a riaffermare l'unità e la comunione nella Chiesa, più che come un'operazione soltanto restauratrice, verrebbe interpretata come una strana pretesa di compaginare la Chiesa cattolica (proprio essa che dovrebbe rappresentare al mondo l'ideale dell'apertura a tutto e a tutti) in termini di setta, ossia tutta chiusa in se stessa, dentro le proprie sicurezze, senza reale ospitalità verso ciò che è ancora in ricerca e rappresenta quindi la diversità e la mobilità. A giudicare, invece, dall'interno, vediamo il cattolicesimo attuale alle prese col problema, quasi inedito, di dover conciliare l'affermazione delle mete ideali, nella loro interezza e purezza, la promozione autentica di cammini orientati all'avvicinamento progressivo verso quelle mete, con l'ospitalità più sincera nei confronti di tutti i gradi concreti e i livelli raggiunti dalle coscienze e dai gruppi incamminati verso tali mete.

b) Ripensamento della fede e dei dogmi

A questo punto il problema cattolico si fa anche più delicato sul piano teologico. Non è solo questione di Chiesa ospitale; è questione di ripensamento della stessa fede e dei suoi dogmi principali. La fondazione teologica del nuovo senso della cattolicità come cattolicità aperta all'ecumene e alla storicità interessa in modo particolare la più recente teologia. Ormai ci si orienta a sperimentare come veramente 'tutto si tiene'. Non basta più ripensare storicamente l'uomo; né basta ripensare storicamente solo la Chiesa. Su tali fronti si è già impegnato il Vaticano II. L'uomo non è natura pura, tanto meno natura chiusa; è essere aperto; sempre in trascendimento, appunto perché vivente e spirituale; la rivelazione biblica dischiude ancora maggiormente tale inesauribile apertura dell'uomo. L'ecclesiologia recente, poi, dopo l'antropologia e riprendendo le indicazioni del Vaticano II, ha ripensato la caratteristica dell' 'apostolicità' della Chiesa, interpretandola appunto come dono e impegno di continuità ma nella storicità, ossia come capacità di permanenza proprio nelle, con le, e non solo non o s t a n t e e variazioni: l'identità della Chiesa si conserva lungo i secoli non seppellendo il talento (suggerisce la parabola evangelica) ma trafficandolo, ossia investendolo nelle diverse e sempre nuove situazioni storiche e culturali. Ma tutta questa riflessione non è ancora sufficiente; è venuto il momento di riflettere sui contenuti centrali della fede cristiana, sul mistero di Cristo, sul mistero di Dio Trinità, sempre in rapporto alla storia. Talora gli accenti si fanno polemici, contro un certo presunto cedimento del pensiero cristiano antico e medievale di fronte alle prospettive piuttosto ontologiche, statiche e a storiche del mondo classico. In ogni caso, si deve riconoscere che mai come oggi il problema del rapporto fra Trinità e storia, fra Spirito Santo e storia è stato messo a fuoco in così larga misura e talmente in profondità.

Non si tratta di riflessioni svolte soltanto nei circoli della cosiddetta teologia accademica, per rispondere solo alle domande della soggettività borghese ed evoluta; la provocazione si fa sentire anche lontano, dentro i luoghi del confronto con ciò che appena nasce, là dove la Chiesa si misura con le religioni non cristiane o deve ascoltare le invocazioni che salgono come grido della miseria dai poveri del Terzo Mondo. Possibile - ci si chiede - che il Cristo rimanga stretto nelle fasce del cristianesimo occidentale? che qualcosa di Cristo non si trovi già presente nelle culture e nelle istanze dei popoli lontani? che lo Spirito Santo non parli anche attraverso altre esperienze e altri itinerari? L'orizzonte della cattolicità non può essere anzitutto, e tanto meno esaustivamente, quello disegnato dal cattolicesimo storico-geografico, nonostante tutte le sue innegabili grandezze; il primo e più autentico orizzonte di cattolicità non può essere che quello disegnato da Dio stesso, dal Dio biblico, dal Dio Trinità, dunque dal Dio presente e operante ovunque, in ogni frammento di umanità, in ogni capitolo di storia, in ogni pagina di autentica cultura; solo un 'Dio cattolico' può fondare la 'cattolicità' del cattolicesimo. Da qui i tentativi attuali, più o meno felici, comunque in processo di crescita, della teologia che riflette sulle dimensioni storiche universali di Cristo, dello Spirito, della Trinità.

c) Ridefinizione del ruolo di 'principio storico'

Consegue un problema concreto altrettanto delicato: la Chiesa cattolica è chiamata a ridefinire il suo ruolo di 'principio storico', nei confronti dei popoli e delle istituzioni secolari. Ieri il problema appariva piuttosto ristretto: rapporti fra Chiesa e Stato. Il Medioevo aveva conosciuto, sì, un dibattito un po' più grande, ma sempre come problema di poteri: rapporti tra potere spirituale e potere temporale, dentro l'unica realtà comune dell'Impero cristiano. Oggi si sviluppa invece un'impostazione più ampia, ma con una chiave ben diversa di lettura. Non si fa più questione del rapporto privilegiato fra i vertici, come se società cristiana e società umana si riducessero ai loro rispettivi capi, alle rispettive autorità. La *Gaudium et spes* ha rimesso in primo piano il momento antropologico, dentro le coscienze e dentro le comunità; il rapporto deve essere vitale, di osmosi tra esperienza e ispirazione: la coscienza deve, essa per prima, fare sintesi tra Vangelo e vita, traendo ispirazione dalla fede per animare una propria presenza attiva incarnata nella situazione; dentro le comunità sarà soprattutto l'incontro fraterno, nel dialogo e nella cooperazione, che permetterà l'osmosi tra cristiani e non cristiani, tra la fede degli uni e l'umanesimo degli altri.

Tuttavia, anche su questo punto i tempi più recenti hanno da segnalare un'accentuazione nuova nella problematica suscitata e avviata dal Concilio, soprattutto con la citata *Gaudium et spes* e con la dichiarazione sulla libertà religiosa, *Dignitatis humanae*; ci riferiamo al ruolo storico globale della Chiesa cattolica in rapporto alle istanze di fondo che animano la storia. Semplificando, potremmo dire così: nei secoli recenti, e soprattutto dagli inizi del secolo scorso, la Chiesa cattolica è stata sollecitata a evidenziare il suo compito di sostegno della conservazione, se non proprio della restaurazione. L'epoca moderna delle rivoluzioni teorizzate e legittimate la vede additata come principio di stabilità, quasi con le forze della conservazione; talora in nome dell'appoggio ai deboli, alle vittime della violenza. Molte conversioni, dal secolo scorso in avanti, sono avvenute all'insegna del riconoscimento della funzione di 'roccia di stabilità', di ancoraggio sicuro dentro il mare agitato delle rivoluzioni sovvertitrici; la Chiesa cattolica veniva così troppo facilmente collegata con l'anima 'senile' della storia, quale principio di sola fedeltà al passato, di mantenimento dell'ordine inteso come status quo. Ora ad alcuni è sembrato scoccasse finalmente l'ora di dimostrare che il cristianesimo, in particolare il cattolicesimo, rappresenta piuttosto un permanente 'principio di rivoluzione' dentro la storia, ne incarna l'anima 'giovanile', di perenne mobilità. Sono nate, così, varie teologie: teologia politica, teologia della rivoluzione, teologia del progresso, teologia del processo, teologia della liberazione, teologia femminista, teologia nera... Non ci è possibile, qui, entrare nella discussione e tanto meno nella valutazione delle singole proposte. Ci basti avere indicato l'orientamento di fondo. Al di là di intemperanze o di illusorie esagerazioni, va registrato l'impegno del cattolicesimo attuale di dimostrarsi forza storica più complessa: non certo solo di conservazione, bensì anche di progresso e di rinnovamento; a sostegno di una tradizione intesa, sì, anche come passato (anima senile della storia), ma più ancora come futuro (anima giovanile della storia). L'appello allo Spirito Santo viene fatto nella *Lumen gentium* con esplicito riferimento alla sua forza di perenne giovinezza della Chiesa

e quindi della storia. L'ipoteca di una Chiesa cattolica presentata come Chiesa della conservazione, che starebbe dalla parte dell'ordine costituito, alleata dei vincenti e dei potenti, sta per saltare, anche se persiste ancora il sospetto che interpreta unilateralmente ogni atteggiamento e comportamento soprattutto del papa. Il cattolicesimo attuale ha rinunciato ormai, in linea di principio, all'esercizio del potere temporale; ma gli resta ancora aperto il campo di un potere spirituale che può confinare con quello ideologico.

Ambiguità, quindi, sono ancora possibili. Singoli gesti storici, singole prese di posizione corrono il rischio di essere tuttora valutati e interpretati come sbilanciati ora in un senso ora in un altro (come eccessivo sostegno dei potenti o come scelta partigiana dei poveri e degli oppressi), a seconda dell'ottica politica in cui si pongono gli osservatori esterni e i critici. Resta il fatto che, nelle intenzioni e negli sforzi, il cattolicesimo attuale mira a evidenziare un suo proprio ruolo di sostegno delle forze di autentico rinnovamento nella storia; pur nella preoccupazione di non introdurre mai nuovi semi di distruzione e di rottura, esso cerca di alimentare le speranze degli emarginati, di stare dalla parte degli oppressi e dei nuovi soggetti storici che reclamano il diritto di esistenza e di crescita. Incoerenze e controindicazioni se ne possono trovare ancora e dappertutto. Ma l'orientamento generale di fondo sembra essere proprio quello che abbiamo tratteggiato.

d) Il papa polacco

Un ultimo rilievo si impone ormai prepotentemente oggi; ce lo detta la figura così originale del nuovo papa polacco. Da solo, papa Wojtyła sembra aprire un capitolo nuovo nel cattolicesimo. Impressionano subito la sua versatilità, la sua sicurezza, il suo protagonismo, il ruolo singolare di papa itinerante. Ma anche in questo caso bisogna guardare più in profondità.

Anzitutto, un ciclo nuovo si preannuncia: la probabilità di ulteriori papi non italiani. Ciò corrisponde all'evidenza già segnalata di un cattolicesimo sempre meno centrato sull'Europa, sempre più decentrato e dislocato nelle aree del Terzo Mondo. Ma ormai è lecito ammettere in linea di principio che la 'novità' costituirà il carattere sempre più marcato del cattolicesimo futuro. Finché i papi erano italiani, per quanto nuova potesse risultare la figura storica di ogni singolo papa, si restava sempre dentro un'identica area culturale. Oggi si ha diritto di attendersi innovazioni sempre maggiori. Il solo fatto di un'accentuazione dell'itineranza del papa sottolinea fortemente l'itineranza radicale di tutt'intera la Chiesa, popolo di Dio 'peregrinante'. Con ciò una tesi chiaramente cattolica viene rafforzata: la tesi della pienezza trascendente ed esuberante di ogni singolo carisma, non solo di quello papale. È come se si dicesse che ogni tradizione, ogni forma di incarnazione del cristianesimo acquista eguale diritto di esistenza e di valorizzazione nella Chiesa. Non si dà primogenitura, né della Chiesa d'Italia né di quella di Francia (che considerava se stessa, classicamente, la 'primogenita'), né di qualsiasi altra parte del mondo. Anche la sede di Roma accentua un carattere di sede 'titolare'; non sede riduttivamente geografica o storica, ma sede che qualifica ogni possibile nuovo protagonista, il quale a sua volta non solo riceve qualcosa dalla sede (titolo di autorità, legittimazione di ruolo specifico) ma anche dà qualcosa di suo, un suo modo originale di intendere e di esprimere il carisma del papa. Ma ciò spinge a evidenziare la cattolicità latente in ogni altro ruolo e in ogni altro carisma; nessuno di essi è monopolio di questa o quella generazione, di questo o quel soggetto privilegiato. Teologia non è solo quella europea; liturgia non è solo quella dei monaci occidentali. Ogni nuovo soggetto che entra a gestire un ruolo determinato, che si fa portatore di un carisma, ha il diritto e il dovere di esprimerlo anche secondo proprie originali modalità. Il servizio ecclesiale, ogni servizio ecclesiale, resta sempre al di là e più grande delle forme storiche in cui è stato o può essere incarnato. Il papa polacco, dunque, sottolinea una tesi generale: l'inesauribilità di ogni dono di Dio, e perciò l'intrinseca sua cattolicità, ossia la sua disponibilità a forme espressive sempre nuove e diverse, oltre ogni diritto acquisito, soprattutto oltre ogni tentativo di monopolizzazione, vero o presunto.

La struttura carismatica del cattolicesimo sembra, perciò, stranamente farsi connessa proprio con l'altra sua struttura che così fortemente lo caratterizza, ossia con quella istituzionale. Il carisma, quale principio di varietà e di novità originale, dentro ogni ruolo determinato e istituzionalizzato: ecco il paradosso nuovo cui richiama il cattolicesimo attuale, proprio anche attraverso il papa polacco. V'è infatti da aggiungere l'annotazione messianica che talora sembra sprigionare dalla figura del nuovo papa. Anche tale carattere è

stato fatto oggetto di riflessione e di studio negli anni più recenti. Non si può trascurare l'appello a un'Europa più grande, quale ci viene insistentemente da papa Wojtyła; l'Europa dell'Est, l'Europa del mondo slavo batte alle nostre porte. Come a dire che l'Occidente tecnico e scientifico non può fare a meno della passione messianica o anche romantica dell'Oriente. Tramite questo vivo e vicinissimo Est cristiano, siamo provocati a guardare ancora più lontano, all'Est più remoto, Cina e India comprese. Il terzo millennio è alle porte - richiama papa Wojtyła con l'insistenza dei profeti messianici, che amano appunto le visioni grandiose e a lungo termine - e sarà un millennio nel quale il cattolicesimo dovrà misurarsi creativamente e in spirito di cooperazione e di dialogo con le culture e le religioni dell'Estremo Oriente. Il cattolicesimo attuale è ancora minuscolo, dunque; l'apertura all'ecumenicità provoca a compiere un salto qualitativo, perché il cattolicesimo diventi ancora più 'cattolico'.

Forse davvero la Chiesa si trova ancora agli inizi del suo cammino. La fase che si sta per concludere abbraccia già due millenni; eppure, in una prospettiva storica più ampia, tutto questo appare ancora poco. L'esperienza sta dimostrando quanto manca ancora perché ciò che è cattolico di diritto e potenzialmente si possa chiamare tale anche di fatto e compiutamente. Proprio nell'epoca in cui massimamente la Chiesa cattolica sembra consapevole di dover dare spazio alle coscienze e alle soggettività, fino a entrare in crisi davanti a un pluralismo che a volte le appare eccessivo e anarchico, proprio in questa epoca la Chiesa cattolica massimamente si apre alla totalità della storia e degli orizzonti geografici dell'umanità e delle culture. Tutto questo può essere interpretato come un paradosso, o come una sfida, o come una pretesa. Ha comunque tutti i caratteri e i contrassegni della vitalità. Le crisi stesse che travagliano il cattolicesimo attuale sembrano dunque destinate a indicarne la freschezza di fermento per nuove stagioni.

Chiesa cattolica

Enciclopedie on line

Si definisce cattolica, cioè "universale", la Chiesa cristiana di Roma, a partire all'incirca dal tempo dell'Editto di Costantino (313), che stabilì che il cristianesimo era religione lecita nell'Impero romano. Dopo la riforma protestante, l'attributo di cattolica serve soprattutto a distinguere la Chiesa di Roma da altre confessioni cristiane, come quelle protestanti e ortodosse.

definizione e origini

Le finalità essenziali della C.c. sono state così definite dal Concilio vaticano I (1868-70): "Il Pastore eterno e vescovo delle anime nostre, per rendere perenne l'opera salvatrice della redenzione, decretò di edificare la santa Chiesa, nella quale come nella casa di Dio vivente tutti i fedeli fossero raccolti insieme col vincolo di una sola fede e carità". Il Concilio vaticano II (1962-65), riassumendo e formulando nuovamente la dottrina sulla Chiesa, ha dichiarato: "Questa è l'unica Chiesa di Cristo, che nel Simbolo professiamo una, santa,

cattolica e apostolica, e che il Salvatore nostro, dopo la sua resurrezione, diede da pascere a Pietro, affidandone a lui e agli altri apostoli la diffusione e la guida, e costituì per sempre "colonna e sostegno della verità". Questa Chiesa, in questo mondo costituita e organizzata come società, sussiste nella Chiesa cattolica, governata dal successore di Pietro e dai vescovi in comunione con lui" (Lumen gentium "Luce delle genti", 1964).

struttura e compiti

La C.c. è organizzata a più livelli, con la distinzione tra sacerdozio e laicato; l'ordinamento gerarchico del clero è composto da vescovi, sacerdoti, diaconi, e ha al vertice il papa, in virtù del primato di Pietro sugli altri apostoli. È caratterizzata dalla indefettibilità, cioè dalla sua durata ininterrotta sino al ritorno di Cristo. Inoltre, come continuazione dell'opera di Gesù Cristo, la C.c. ha le potestà di insegnamento o di magistero (in quanto a essa è affidata la cura della vera fede, che ha il diritto e il dovere d'insegnare a tutte le genti), di santificazione (con il potere sacramentale, ossia il conferimento della grazia per mezzo dei sacramenti), di governo o di giurisdizione (comprendente le potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria). Oggi la C.c. rappresenta la maggiore fra le confessioni cristiane, con oltre un miliardo di fedeli. Deve tuttavia confrontare la sua struttura, fondata sulla tradizione e sulla centralità della figura del papa, con il moderno pluralismo religioso.

Chiesa cattolica Dizionario di Storia (2010)

La comunità di credenti di fede cristiana che riconosce il primato e l'autorità del vescovo di Roma in quanto vicario di Cristo e successore di Pietro nel primato apostolico. A partire dal tempo dell'Editto di Costantino (313), che stabilì la liceità del culto cristiano nell'impero romano, si definisce cattolica, cioè «universale», in riferimento al carattere universale della comunità dei fedeli. Sul piano teologico, le caratteristiche principali della C.c. sono l'indefettibilità (cioè la sua durata ininterrotta fino al ritorno di Cristo) e le potestà che rappresentano la continuazione dell'opera avviata da Cristo sulla terra: la potestà di insegnamento o di magistero (in quanto alla Chiesa è affidata la tutela della vera fede, che essa ha il diritto e il dovere di insegnare a tutte le genti), di santificazione (con il potere sacramentale, ossia il conferimento della grazia per mezzo dei sacramenti), di governo o di giurisdizione (comprendente le potestà legislativa, esecutiva e giudiziaria). La C.c. è organizzata a più livelli, con la distinzione tra clero e laicato; l'ordinamento gerarchico del clero è composto da vescovi, sacerdoti e diaconi, e ha al vertice il papa, la cui autorità deriva direttamente da Cristo. Il dogma dell'infalibilità del papa fu sancito nel Concilio vaticano I (1870) e ribadito nel Concilio vaticano II (1962-65). La prima comunità di cristiani che si raccolse a Roma era collegata alle altre comunità cristiane sparse nell'impero romano, nei confronti delle quali non rivendicò ancora un primato giurisdizionale e dogmatico: nei primi concili ecumenici, tenuti in Oriente, compaiono come protagonisti soprattutto i vescovi delle Chiese di Alessandria, di Antiochia e di Costantinopoli, detti patriarchi. Soprattutto con Leone I (440-461) e Gregorio Magno (590-604) i papi rivendicarono un ruolo di guida della cristianità d'Occidente, colmando con le loro iniziative anche politiche il vuoto creato dalla crisi e poi dalla scomparsa dell'impero romano d'Occidente, e dando vita, a partire dall'8° sec., allo Stato della Chiesa. Nell'11° sec. le Chiese d'Oriente si separarono da Roma con il cd. scisma d'Oriente (1054), rifiutando di riconoscere al papa il ruolo universale che egli rivendicava apertamente. In Occidente tuttavia i papi divennero i capi della cristianità: i pontefici legittimavano le nomine dei vescovi, approvavano i nuovi ordini religiosi, riuscivano talora a imporre tributi a tutta la cristianità e decidevano in appello sulle cause, spesso annullando le decisioni dei vescovi locali. Tuttavia, in tutto il Medioevo e nell'Età moderna si pose il problema del rapporto tra il potere spirituale del pontefice e i poteri temporali dei sovrani e dell'imperatore. Lo scisma d'Occidente (1348-1417) vide contrapporsi la sede papale di Roma e la sede di Avignone, quest'ultima controllata dalla monarchia francese; lo scisma fu risolto dal Concilio di Costanza (1414-18), che riportò la C.c. sotto la direzione di un unico pontefice, Martino V, ma affermò anche la superiorità del concilio stesso sul papa in materia di fede e riforma della Chiesa (conciliarismo), tesi poi ripresa nel

Concilio di Basilea (1431-49), che rappresentò un altro momento di divisione, e portò infine a un ridimensionamento delle posizioni conciliariste. Nel contempo lo sviluppo politico degli Stati portò fuori d'Italia alla formazione di Chiese nazionali sempre meno disposte a riconoscere la primazia del papa se non a un livello esclusivamente formale. Nel 16° sec., i movimenti riformatori di Lutero e di Calvino diedero vita alla Riforma protestante, che provocò il distacco delle Chiese riformate dalla C.c., con pesanti conseguenze anche sul piano politico. Anche la Chiesa d'Inghilterra si staccò da quella di Roma (1533), ma per una decisione della Corona inglese; a partire da questa fase, il termine «cattolica» designò la Chiesa di Roma in quanto distinta dalle altre Chiese cristiane che non riconoscevano l'autorità del papa. La C.c. reagì a questi eventi con la cd. Controriforma, il cui momento essenziale fu il Concilio di Trento (1545-63): essa da un lato comportò una forte accentuazione del rispetto dell'ortodossia (sul piano teologico e spirituale) e dell'autorità della gerarchia ecclesiastica (sul piano organizzativo), dall'altro costituì un momento di approfondimento e rinnovamento della spiritualità e della prassi cristiana. Nel 1870 la C.c. perse il suo Stato temporale e nel 1929 il Concordato con lo Stato italiano diede vita alla Città del Vaticano, al fine di garantire l'indipendenza del pontefice nei confronti degli Stati. Il pontificato di Giovanni XXIII inaugurò un nuovo rapporto tra la Chiesa e il mondo contemporaneo, più incentrato sul dialogo; un momento fondamentale di questa nuova impostazione fu il Concilio vaticano II. Attualmente la C.c. comprende oltre un miliardo dei 2,1 miliardi di fedeli cristiani nel mondo.

Luteranesimo

Enciclopedie on line

Corpo delle dottrine predicate da M. Lutero e dai suoi seguaci. Fuori dai paesi di lingua tedesca, è detto l. l'insieme delle Chiese professanti tali dottrine. I loro aderenti, detti in Italia e altrove luterani, si designano tuttavia ufficialmente come evangelici, in opposizione ai riformati (calvinisti), agli anglicani e ad altre confessioni.

la dottrina

Il l. fu ufficialmente riconosciuto con la Pace di Augusta del 1555 ed ebbe rapida espansione in Germania e a N-E, verso i paesi baltici e la Finlandia. In Danimarca divenne religione di Stato e di lì passò in Svezia e in Norvegia. Anche in Austria, nel Tirolo e in Boemia il l. si diffuse rapidamente, penetrando fino all'Ungheria. A O della Germania, trovò seguaci nelle Fiandre e nei Paesi Bassi. Al centro della dottrina luterana vi sono: il primato della Sacra Scrittura sulla tradizione e sul magistero ecclesiastico; il primato della grazia sul merito; il primato della fede sulle opere; la centralità di Gesù Cristo nella vita del cristiano. Oltre alla Sacra Scrittura alla base del l. vi è la confessione di fede detta Confessione augustana (1530). Accanto a essa hanno particolare valore per la fede dei luterani gli Articoli di Smalcalda di Lutero (1537) e la Formula di concordia (1577). Il l. distingue una dimensione trascendente della Chiesa, la Chiesa invisibile che è corpo di Cristo e comunità degli eletti, e una dimensione immanente, la Chiesa visibile, che è incaricata di predicare le Scritture e amministrare i sacramenti. La devozione dei fedeli è incentrata sulla lettura biblica e sulla preghiera.

il pietismo

All'irrigidimento teologico e al formalismo del l. tedesco nel 17° sec. reagì, con l'esigenza di una vita religiosa più intima e attiva, il pietismo, movimento iniziato da P.J. Spener (1635-1705), che avrà grande importanza per tutta la vita culturale della Germania.

le tendenze attuali

Il l. è una delle grandi confessioni cristiane, diffusa in tutto il mondo con oltre 70 milioni di fedeli. Ne fanno parte oltre 100 Chiese nazionali e regionali che si richiamano a Lutero e sono unite nella Federazione luterana mondiale, creata nel 1947. Oggi il l. attraversa una fase dinamica, in cui si mostra particolarmente sensibile alle istanze sociali e attivo nel dialogo ecumenico: determinante è la sua presenza nel Consiglio ecumenico delle Chiese, fondato nel 1948.

Luteranesimo
Dizionario di Storia (2010)

Il corpo delle dottrine predicate da M. Lutero e la teologia dei suoi seguaci; fuori dei Paesi di lingua tedesca, l'insieme delle Chiese professanti quelle dottrine. I loro aderenti, detti in Italia e altrove luterani, si designano tuttavia ufficialmente come evangelici in opposizione ai riformati (calvinisti), agli anglicani ecc. A essi, o almeno a gran parte di essi, spetterebbe propriamente anche il termine di protestanti dato in origine ai principi luterani che nella seconda Dieta di Spira (1529) presentarono la loro protesta contro le limitazioni imposte da Carlo V alle innovazioni religiose. Ma la tutela esercitata dai principi sul movimento

iniziato da Lutero, se fu un fattore indispensabile di successo politico, determinò anche il carattere della società religiosa da lui fondata e, insieme, il sorgere di altre tendenze riformatrici. Ciascun principe, ciascun signore territoriale rimase libero di comportarsi come credeva nel suo dominio; e nella lotta politico-religiosa si affermò, attraverso i vari compromessi, nella tregua religiosa di Augusta (1552) e successivamente nella Pace di Vestfalia (1648), il concetto che la religione del principe dovesse determinare quella dei sudditi (*cuius regio, eius religio*), liberi soltanto di emigrare. Tuttavia, la tregua di Augusta riguardava ancora soltanto due confessioni, la cattolica e la luterana, che per quell'epoca aveva già raggiunto la propria massima espansione e, anzi, stava già perdendo terreno di fronte all'altra grande corrente della Riforma, il calvinismo. Un primo periodo di rapida espansione, in Germania, ha come momenti essenziali: la formazione del ducato secolare di Prussia e l'adozione del l. da parte di Alberto di Hohenzollern; il passaggio al l. del Württemberg (1534), della Sassonia albertina (1539) e del Brandeburgo elettorale (1539); l'introduzione delle dottrine luterane nell'arcivescovato di Colonia (1543). Dalla Prussia e dal Brandeburgo il l. si diffuse a N-E, verso i Paesi baltici, mentre in Finlandia le nuove dottrine erano state predicate da M. Agricola fin dal 1524. In Danimarca il l. divenne religione di Stato sotto Cristiano III nel 1536 e di lì passò in Norvegia. In Svezia la vittoria del l. tra il 1527 e il 1540 fu opera di Gustavo Vasa, ma rimase l'organizzazione episcopale. In Austria, nel Tirolo, in Boemia (ove raccolse l'eredità dell'hussitismo) il l. si diffuse rapidamente, penetrando fino nell'Ungheria. A ovest della Germania, trovò presto seguaci nelle Fiandre e nei Paesi Bassi. In Inghilterra, in Francia, in Italia, in Spagna la penetrazione delle idee luterane costituisce piuttosto un capitolo, d'importanza varia secondo i Paesi, nella storia della Riforma o dei tentativi di riforma religiosa. Raggiunta la sua massima espansione, il l. si trovò di fronte al calvinismo e ad altre correnti riformate, giungendo talvolta a compromessi (*Consensus sandomirensis*, Polonia, 1570; *Confessio bohémica*, 1575), nonché alla Controriforma cattolica, tesa ovunque alla riconquista dei territori perduti. Cosicché, dopo la guerra dei Trent'anni, il l. si trovò ridotto a essere dominante, in Europa, soltanto nella Germania settentrionale e orientale e nei Paesi scandinavi, donde, nei secc. 18° e 19°, iniziò una nuova espansione con le missioni e soprattutto con l'emigrazione di tedeschi, svedesi e norvegesi nell'America Settentrionale.

Storia dottrinale.

Già vivo Lutero erano cominciate le dispute intorno al non valore delle opere per la salvezza e alla schiavitù dell'arbitrio umano, la cd. disputa antinomiana. Nella seconda metà del sec. 16° cominciarono quelle provocate dallo spostamento compiuto da Melantone nella teologia luterana (intorno all'importanza reciproca della grazia divina e del libero arbitrio umano, e delle opere buone). Si aprì così la polemica fra i melantoniani e i seguaci di Flacio Illirico e N. Amsdorf, fedeli alla lettera della dottrina luterana. Fu il periodo delle formule di concordia (dal 1577) e dell'incipiente arretrare del l. di fronte al calvinismo (*Catechismo di Heidelberg*, 1563, che respingeva la dottrina della presenza reale). I melantoniani inclinati al calvinismo furono a Wittenberg e a Lipsia, gli ortodossi a Jena. Con G. Calixtus cominciò la critica di tali controversie e il loro superamento sincretistico, mentre le conferenze di Lipsia (1631), Thorn (1645), Cassel (1661) non diedero risultato, e J. Gerhard sviluppò una dottrina della ispirazione letterale irrigidendo scolasticamente il pensiero di Lutero. Il protestantesimo tedesco si trovò così diviso in due gruppi, seguanti l'uno la formula del 1577, e l'altro il *Catechismo di Heidelberg*. Ma all'irrigidimento teologico, alla mondanizzazione burocratica e al formalismo del l. tedesco nel sec. 17° reagì – con l'esigenza di una vita religiosa più intima e attiva, richiamandosi alle tendenze mistico-spiritualistiche rappresentate, agli inizi della Riforma, da S. Frank, V. Weigel e già presenti in Lutero giovane – il movimento iniziato da P.J. Spener, il pietismo, che tanta importanza esercitò su tutta la vita culturale della Germania. Nel corso del sec. 18° penetrarono poi anche in Germania le nuove dottrine filosofico-politiche affermantesi in Inghilterra e in Francia: il razionalismo da un lato, l'erudizione storico-filologica dall'altro furono applicati anche alla Bibbia, mentre l'intera vita spirituale germanica era percorsa dal nuovo soffio vivificatore dello Sturm und Drang, e poi da una forte ondata di nazionalismo e statalismo. Nella Prussia, Federico Guglielmo III impose (1815) l'unione di luterani e calvinisti e la costituzione di una Chiesa evangelica di Prussia, in accordo su questo punto con l'indirizzo neoluterano che, pur opponendosi a ogni compromesso di carattere dottrinale,

sottolineava l'importanza di una organizzazione ecclesiastica centralizzata; ma ciò provocò la separazione dei «vecchi luterani» o «Chiesa evangelica luterana in Prussia»; l'unione del resto fu più disciplinare che teologica e la libertà lasciata all'insegnamento portò al divario tra l'ortodossia della massa e l'alta cultura, sempre più influenzata dalle dottrine del criticismo kantiano e dell'idealismo postkantiano nelle sue varie tendenze, fino al formarsi della cd. teologia liberale o protestantesimo liberale (A. Ritschl, A. Harnack ecc.). Ma a una nuova crisi diedero origine svolgimenti ulteriori. La Chiesa luterana era in Germania Chiesa territoriale (Landeskirche); l'autorità suprema risiedeva nel principe assistito dal Concistoro (Konsistorium, Direktorium, Oberkirchenrat «Consiglio superiore ecclesiastico»); i consigli delle parrocchie (conservate e sottoposte ai «superintendenti» elettivi) nominavano i delegati ai sinodi territoriali (Landessynode). La Costituzione di Weimar, alla quale collaborò A. Harnack, modificò l'ordinamento in senso separatista. Appoggiandosi a vari gruppi religiosi, di diversa impostazione teologica, sorti negli anni 1927-34 (Deutsche Christen), il nazionalsocialismo istituì un «vescovo del Reich» e cercò di imporre le sue dottrine. Una minoranza tuttavia resistette, formando la cd. Chiesa confessante (Bekennniskirche) che fu perseguitata, mentre si delineava con la «teologia della crisi» e con K. Barth una reazione contro il protestantesimo liberale e un ritorno al misticismo di Lutero giovane. D'altra parte, il l. tedesco, che da tempo si è mostrato sensibile alle moderne istanze sociali (come anche quello scandinavo) e favorevole al movimento ecumenico, è stato tra i protagonisti del ritorno della libertà e della democrazia nei territori della Germania orientale, in prevalenza luterani. Con la ricomposizione dell'unità territoriale dello Stato tedesco (1990), la Chiesa luterana ha recuperato in Germania quella forza anche numerica perduta con la formazione, nel 1949, di due Stati indipendenti.

Protestantesimo

Riforma protestante
Enciclopedie on line

Movimento religioso, politico, culturale che produsse nel 16° sec. la frattura della cristianità in diverse comunità, gruppi o sette.

da lutero alla pace di augusta

La R. scaturì principalmente da motivazioni religiose dettate dalla riscoperta del Vangelo come annuncio della libera grazia di Dio, donata al peccatore indipendentemente dai suoi meriti, e dalla critica della degenerazione morale e spirituale della Chiesa. Data convenzionale di inizio della R.p. è il 31 ott. 1517, giorno in cui M. Lutero avrebbe affisso alla porta della chiesa del castello di Wittenberg le sue 95 tesi contro lo scandalo delle indulgenze, affrontando i problemi della penitenza, del peccato e della grazia. La dottrina luterana divenne arma di lotta politica dei principi tedeschi, che videro in essa la possibilità di sottrarsi all'autorità imperiale e di incamerare i beni ecclesiastici. Dopo le diete di Spira (1529) e di Augusta (1530), essi si unirono nella Lega di Smalcalda (1530) e lottarono contro l'imperatore Carlo V fino alla Pace di Augusta (1555), con la quale si sancì la divisione tra cattolici e protestanti in base al principio cuius regio, eius religio che imponeva ai sudditi di seguire la religione del loro principe, cattolico o luterano che fosse. La dottrina luterana si affermò soprattutto in Germania, nei paesi scandinavi e baltici.

calvinisti e anglicani

Contemporaneamente, a Zurigo, H. Zwingli, con l'appoggio delle autorità locali, aveva attuato un piano di riforme antipapali e anticuriali (diffuse in Svizzera e in Germania merid.), ma alla sua morte (1531) il centro della Riforma divenne Ginevra, dove G. Calvino attuò una rigida organizzazione teocratica e codificò le tesi riformate, accentuando il tema della predestinazione. La dottrina calvinista (o riformata) si diffuse in Europa e nelle colonie inglesi in America. In Inghilterra, a seguito della politica antipapale di Enrico VIII (Atto di supremazia, 1534), si affermò la Chiesa anglicana, che conservò l'episcopato e forme di culto tradizionali, pur facendo propria la teologia riformata. Nell'ambito della crisi religiosa del Cinquecento si diffusero anche sette e movimenti di riforma radicale, duramente contrastati sia dai cattolici sia dai riformatori. Tra questi gli anabattisti, gli antitrinitari e i sociniani.

la teologia della riforma

Sulla base del principio basilare della R.p., ossia la giustificazione per sola fede, la parola biblica (suggerita dai sacramenti di battesimo ed eucaristia) divenne l'elemento centrale della fede e il fondamento della Chiesa. Il principio d'autorità venne sostituito dal libero esame e dal principio della responsabilità personale del credente davanti a Dio e al prossimo. Venne inoltre eliminata la differenza tra clero e laicato nella Chiesa e affermato il sacerdozio universale dei credenti. Fu infine introdotta la distinzione tra potere civile ed ecclesiastico che avviò il processo di secolarizzazione della società.

Protestantesimo
Enciclopedia del Novecento (1980)
di Heinz-Horst Schrey

Protestantesimo

sommario: 1. L'autocomprensione odierna del protestantesimo: a) genesi storica; b) distinzione tra veteroprotestantesimo e neoprotestantesimo; c) il principio protestante. 2. La spiritualità protestante. 3. La teologia protestante del Novecento: a) gli inizi: il Kulturprotestantismus tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento; b) teologia dialettica e rinascita luterana; c) demitizzazione e nuova ermeneutica; d) socialismo religioso e teologia del kairos; e) dalla 'teologia della relazione' alla 'teologia del mutamento'. 4. Il protestantesimo come 'religione politica': a) luteranesimo e germanesimo; b) il calvinismo e l'American dream; c) dopo la seconda guerra mondiale. 5. L'influsso del protestantesimo sul mondo moderno. 6. Sociologia del protestantesimo: a) il protestantesimo come 'istituzione'; b) il protestantesimo come 'evento'; c) aspetti sociopsicologici del protestantesimo. 7. Protestantesimo ed ecumenismo: a) il protestantesimo mondiale sulla strada dell'unità delle Chiese; b) dialogo fra protestantesimo e cattolicesimo; c) l'impegno ecumenico del protestantesimo odierno. 8. Crisi e futuro del protestantesimo: a) la crisi ecclesiale del protestantesimo; b) la dimensione politica della crisi; c) crisi dell'etica protestante?; d) la crisi nei rapporti col mondo. Il secolarismo; e) la 'fine dell'età moderna' segna anche la fine del protestantesimo? □
Bibliografia.

1. L'autocomprensione odierna del protestantesimo

a) Genesi storica

Il termine 'protestantesimo' serve a designare globalmente una molteplicità di comunità cristiane, che si autodefiniscono per lo più 'evangeliche' e hanno in genere la loro origine nella Riforma del XVI secolo, anche se non di rado si sono costituite più tardi. Il termine, a pnm vista negativo, 'protestante' ricorda la solenne 'protesta' con cui, nel corso della seconda dieta imperiale di Spira (1529), la minoranza evangelica, ritenendosi oppressa, si contrappose alla maggioranza cattolica. In effetti, in tutte le forme di protestantesimo la contrapposizione al cattolicesimo è rimasta viva fino ai nostri giorni; sarebbe però errato vedere nel protestantesimo un movimento di pura negazione, privo di elementi positivi. Il protestantesimo

contemporaneo considera invece molto importante il fatto di essere inteso non come una semplice variante negativa del cristianesimo, bensì come un'espressione positiva di elementi cristiani originari. Sarebbe inoltre errato vedere nella Riforma solo un movimento tedesco di rivolta contro il centralismo romano. In un senso più ampio, il protestantesimo si considera come un'espressione genuina del principio cristiano e al tempo stesso come una sintesi culturale adeguata allo spirito dell'età moderna, capace cioè di liberare il cattolicesimo dai suoi legami col mondo antico e medievale, inserendolo nell'età moderna.

Pur avendo la sua origine storica nella Riforma di Lutero, il protestantesimo non è rimasto chiuso nei confini del luteranesimo tedesco: a dargli la sua fisionomia hanno contribuito sia i movimenti di riforma sorti a Zurigo (Zwingli) e a Ginevra (Calvino), sia l'ala sinistra - la cosiddetta Schwärmertum - formata dai gruppi battisti e mennoniti, ai quali si affianca oggi, con le sue forme entusiastiche di devozione, il movimento dei pentecostali. Nel Cinquecento le comunità della Schwärmertum furono combattute e represses dalle Chiese maggiori, e oggi hanno tutt'al più lo status di Chiese libere. In seguito alle guerre di religione del Seicento le Chiese riformate, in origine limitate all'Europa centrale e occidentale, si diffusero anche nell'America del Nord. A partire dal Settecento, nei territori asiatici e africani colonizzati dagli europei sorsero Chiese missionarie che, dipendenti in un primo tempo dalle rispettive Chiese madri, oggi tendono ad affermare la propria indipendenza ('giovani Chiese'). Con l'intensificarsi dell'emigrazione europea verso l'America Latina nell'Ottocento, anche in quelle regioni, fin allora esclusivamente cattoliche, cominciarono a costituirsi Chiese protestanti; altre piccole comunità sorsero, soprattutto sotto l'influsso della propaganda evangelica di origine americana, nei paesi latini dell'Europa meridionale. Nell'Europa orientale (Cecoslovacchia, Ungheria, Polonia, paesi baltici e balcanici) le Chiese protestanti - formatesi in parte in modo autoctono fin dal tempo della Riforma, in parte in seguito alla colonizzazione tedesca - hanno subito gravi perdite dopo l'instaurazione dei regimi comunisti e il forzato esodo, dopo il 1945, delle popolazioni di origine germanica.

b) Distinzione tra veteroprotestantesimo e neoprotestantesimo

Il protestantesimo del Novecento deve fare i conti con le proprie articolazioni storiche, in quanto esse sono tuttora vitali sia sul piano istituzionale, sia nelle tendenze teologiche o nelle correnti che si formano all'interno delle strutture ecclesiastiche. È importante a tale riguardo la distinzione tra veteroprotestantesimo e neoprotestantesimo, divenuta abituale nella scienza teologica. Il veteroprotestantesimo reca l'impronta dello sviluppo teologico ed ecclesiale del Cinque e Seicento, che ha prodotto confessioni di fede rimaste ufficialmente valide per tutte le Chiese protestanti. A tutte comuni sono le tre 'esclusività': contro il principio cattolico della tradizione viene affermata l'autorità esclusiva dell'Antico e del Nuovo Testamento in materia di fede (sola scriptura); contro la giustificazione cattolica per le opere - cioè contro la possibilità di contribuire con le opere buone alla propria salvezza - viene sostenuta l'esclusività del dono divino della Grazia nella fede (sola fides); contro il principio ecclesiastico cattolico, che privilegia l'ufficio sacerdotale e l'amministrazione del patrimonio delle opere buone da parte della Chiesa, viene messa in risalto l'esclusività del dono divino della salvezza in Gesù Cristo (solus Christus). Questa base dottrinale comune permane tra i protestanti anche se a volte la sua interpretazione teologica ha dato origine a controversie fra luterani, calvinisti e 'ala sinistra', con divergenze riguardanti la dottrina della predestinazione, la cristologia e la dottrina dell'eucaristia, come pure problemi di etica sociale. Quanto più si fa strada nel nostro secolo la consapevolezza della relatività storica di queste divergenze, tanto più si sgombra il terreno per tentativi seri di unificazione interconfessionale (come la Leuenberger Konkordie del 1971-1973 tra luterani, uniti e riformati) o di fusione tra le chiese (v. cap. 7, § a).

È stato affermato (per es. da E. Troeltsch) che spiritualmente il veteroprotestantesimo appartiene ancora al Medioevo, e che quindi solo col neoprotestantesimo o "secondo protestantesimo" (R. Prenter) si è avuto propriamente l'inserimento della Riforma nel mondo moderno: evento non inferiore, per dimensioni e per carica rivoluzionaria, al passaggio della cristianità dall'Antichità al Medioevo. Nemmeno il neoprotestantesimo può dirsi unitario, avendo subito il duplice influsso dell'illuminismo e del pietismo, con la conseguente nascita, secondo M. Schmidt, di una tendenza "estensiva" e una tendenza "intensiva". Nella prima, tipica dell'illuminismo, la ragione diventa fondamento critico della conoscenza e criterio teologico, il

che porta a mettere in questione l'unicità della rivelazione divina e della storia della salvezza, nonché a una relativizzazione storica della figura di Cristo. L'affermarsi dell'indagine storicocritica delle Scritture e l'adozione di metodi critici in teologia sono caratteristici della teologia protestante e ne determinano in gran parte ancor oggi lo stile. Il neoprotetantesimo si libera dalla rivelazione del Libro, dalla soggezione all'interpretazione letterale della Scrittura, affiancando alla Bibbia i 'libri' della natura e della storia, anch'essi destinati a rivelarci l'essenza di Dio.

Il dibattito intorno alla verità religiosa non viene deciso dal magistero della Chiesa o dall'autorità degli esegeti biblici, ma rappresenta un processo aperto, in cui il verdetto non è stato ancora emesso. Più che di fede, si parla di religione, intesa come soggettiva disposizione dell'individuo, suscettibile di accogliere vari influenti; s'indaga l' 'essenza del cristianesimo', cercando di separare le verità essenziali da ciò che è secondario e accessorio; Gesù non appare più come il divino Redentore, ma come un maestro di saggezza disposto a farsi uomo tra gli uomini. Il neoprotetantesimo è aperto ai valori della cultura moderna e ritrova l'orma di Dio non solo nella Bibbia ma in ogni anima umana, nella bellezza della creazione artistica, nel finalismo della natura. Quest'ampliamento d'orizzonte, sentito come fonte di nuove possibilità per la fede cristiana, guida l'uomo protestante a un incontro aperto e attivo col mondo.

A quest'aspetto 'estensivo' del neoprotetantesimo si contrappone il movimento pietistico. Nato dal luteranesimo e dal calvinismo sul finire del Seicento e fiorito nel Settecento, il pietismo non sfociò in Germania nella fondazione di una propria Chiesa (fatta eccezione per la Comunità dei Fratelli herrnhutiana), a differenza dal metodismo anglosassone. I pietisti cercano di opporsi al pericolo insito nell'illuminismo, e cioè allo smarrimento del centro della Riforma: la fede nel significato decisivo del Cristo e delle Sacre Scritture. All'eccessiva fiducia in sé degli illuministi il pietismo contrappone il messaggio dell'imperfezione di un mondo affetto dal peccato, e insiste sull'espiazione attraverso il sangue di Gesù, sul suo ritorno e sulla necessità di una rigenerazione individuale. Alla tendenza 'estensiva' del protestantesimo, orientata verso l'accettazione gioiosa e la trasformazione del mondo, fa dunque riscontro nel pietismo un atteggiamento rivolto all'intensità della fede personale e alla conversione del singolo.

La dialettica che si delinea nel neoprotetantesimo preannuncia la dinamica e la problematica del protestantesimo contemporaneo. I due poli sono da un lato una sintesi di mondo e regno di Dio, dall'altro un isolamento che si risolve in una diastasi totale dalle responsabilità verso il mondo e dalla totalità della vita.

Questa polarizzazione si manifesta sia nella formazione di gruppi particolari sia nei dibattiti teologici all'interno delle Chiese maggiori.

Vi sono negli Stati Uniti Chiese protestanti che si autodefiniscono 'evangeliche' o 'fondamentaliste' (che cioè si collocano sul terreno delle verità cristiane irrinunciabili), alle quali se ne contrappongono altre (come la Chiesa unitariana o quella universalista) che potrebbero considerarsi appartenenti al 'protestantesimo libero'. Nelle Chiese nazionali europee questo contrasto dà origine a contrapposizioni anche sul piano organizzativo (nella Germania occidentale, per es., all'Evangelischer Kirchentag si contrappone l'Evangelischer Gemeindetag).

c) Il principio protestante

Nonostante la diversificazione delle sue tendenze, il protestantesimo ha saputo giustificare, nella storia e nella realtà concreta, la sua presenza accanto al cattolicesimo. Secondo una concezione ispirata alla filosofia hegeliana della storia, il protestantesimo e il principio protestante in esso immanente hanno fatto la loro apparizione nel mondo cristiano in un momento provvidenziale. Rispetto alla forma greco-ortodossa e cattolico-romana del cristianesimo, la Chiesa ha trovato nel 'principio protestante' una nuova rappresentazione dell'acquisizione oggettiva e soggettiva della salvezza. Il conseguimento individuale della salvezza caratterizza la 'fase evangelica' del cristianesimo, che è stata raggiunta nel protestantesimo ed è da ritenersi più elevata delle fasi precedenti, delle quali reca in sé l'essenziale, includendole come potenzialità giunte ormai storicamente a maturazione. Pertanto il protestantesimo, se da un lato ha messo in risalto i propri legami con la storia della Chiesa e con l'impegno ecumenico (v. cap. 7), dall'altro ha però considerato come provvidenzialmente necessaria la propria particolare posizione.

Se si concepisce il principio protestante come un elemento della storia, mettendo in relazione la sua specifica caratterizzazione storica con l'espansione germanica e anglosassone degli ultimi tre secoli, allora l'esaurirsi di quest'espansione dovrebbe portare fatalmente con sé la sua fine. A questa concezione si contrappone l'altra - rappresentata, per esempio, da P. J. Tillich (v., 1948) - secondo cui il protestantesimo è un principio eterno, non ristretto a una data fase della storia del cristianesimo ma rintracciabile anche nel profetismo ebraico e nella figura di Gesù. Il principio protestante nasce dalla natura teonomica della civiltà, ossia dalla trascendenza che traspare da ogni forma finita di pensiero e d'azione; questa teonomia respinge sia l'orgogliosa autonomia dell'umanesimo profano (quale si manifesta oggi, per es., nel marxismo o nell'esistenzialismo), sia un'eteronomia come quella implicita nel cattolicesimo e nelle sue esigenze di soggezione incondizionata alla Chiesa e all'infallibilità papale. Il principio protestante è sotto molteplici aspetti un principio critico: esso si oppone tanto alle cristallizzate strutture gerarchiche della Chiesa e al suo ritualismo volto al passato, quanto all'entusiastico utopismo delle sette. Il principio protestante si sforza di evitare al tempo stesso conservatorismo e utopismo, mantenendosi su una posizione di 'realismo della fede' ugualmente lontana da un superficiale empirismo e da un idealismo che scavalchi la realtà.

Il principio protestante è di per sé dialettico, in quanto considera la Chiesa come portatrice della Grazia, senza però identificarla con la forma definitiva della Grazia: la fede, pur richiamandosi ai dati offerti dalla tradizione e dalla storia, tende continuamente verso un'esperienza e una reinterpretazione proprie. Il protestantesimo si considera quindi come l'avvio a un modo nuovo di essere cristiani, nel quale vengono superati sia il sacramentalismo 'demonico' - il pericolo del cattolicesimo - sia lo svuotamento profano proprio della cultura laica.

Rientra nel carattere critico del protestantesimo la sua capacità di autocriticarsi, riconoscendo che spesso la struttura tipico-ideale suaccennata non trova riscontro nella realtà storica. Può accadere così che il principio critico si riduca a un anticattolicesimo di superficie, per cui Cristo diventa un modello etico ma perde d'intensità in quanto fondamento del nuovo modo di essere; alla certezza della salvezance subentra la sicurezza di sé dell'individuo morale autonomo, e alla forza numinosa dei simboli cristiani si sostituisce l'arido intellettualismo della 'pura dottrina': elementi tutti che rendono il protestantesimo così ostico agli occhi dei cattolici.

2. La spiritualità protestante

Dall'analisi della sua genesi storica risulta che il protestantesimo è una formazione altamente differenziata, e di ciò si dovrà tener conto in ogni fenomenologia della spiritualità protestante. Vi sono tuttavia alcune strutture originarie che sembrano conservarsi in tutte le forme storicamente divergenti di protestantesimo.

Alla base della religiosità protestante vi è un'autoesperienza dell'uomo strettamente connessa con la sua finitezza. Lutero scopre la propria incapacità di far fronte alle richieste assolute di Dio, quali gli si presentano nel decalogo, nel discorso della montagna e nella sua stessa coscienza: ciò che egli avverte in sé è un immiserimento dell'io e una colpevole inadempienza, derivanti dal sentire la propria esistenza come 'esistenza al cospetto di Dio'. Questo riconoscimento dell'impotenza umana di fronte all'onnipotenza divina è il primo momento strutturale della religiosità protestante; ma questa faccia negativa dell'immagine di Dio Padre è solo l'oscuro sfondo su cui spicca, tanto più luminosa, l'esperienza salvifica. Ai sentimenti d'angoscia e di disperazione circa la propria capacità di conseguire la salvezza (come ottenere la Grazia divina?), all'insufficienza e alla finitezza dell'uomo vengono contrapposte la figura di Cristo, la sua Croce e la sua resurrezione. Nella Croce viene superata ogni colpa degli uomini: chi ha fede nell'atto di riconciliazione compiuto da Dio in Cristo avverte la propria giustificazione come un dono della Grazia divina, ricevuto indipendentemente dai propri meriti. La salvezza non è alla nostra portata, non può essere garantita da nessuna istanza umana o ecclesiastica: il cristiano deve quindi lasciare da parte tutte le garanzie umane, e solo attraverso la morte del vecchio uomo può pervenire al modo nuovo di essere. Tuttavia per Lutero non si tratta di una condizione visibile, raggiungibile hic et nunc: la 'morte del cristiano' si compie piuttosto in una 'penitenza quotidiana'. In ciò si manifesta un duplice carattere tipico della spiritualità protestante: a) la fede cristiana non è più un concetto statico, per così dire una 'cifra' metafisica, ma diviene

un processo esistenziale che si attua ogni volta di nuovo nel singolo credente, e solo in questo attuarsi testimonia la sua realtà (viene così accolto nella spiritualità protestante un importante elemento mistico, il prolungarsi dell'evento salvifico nell'esistenza di ciascun credente); b) altrettanto tipica è poi l'individualizzazione dell'evento salvifico, che ha luogo nell'esperienza vissuta del singolo e rispetto al quale la Chiesa, in quanto istituzione salvifica, riveste unicamente una funzione secondaria come mediatrice del messaggio divino e comunità dei credenti, mentre perde ogni capacità d'intercessione fondata sul patrimonio delle opere buone dei santi.

Componente essenziale della religiosità protestante è il sentimento che "Dio va trovato, contro ogni parvenza, in un'abissale fiducia e audacia del cuore: in altre parole, non esiste per il cristiano una conoscibilità immediata, una garanzia e afferrabilità del divino" (E. Hirsch). La reificazione del sacro operata dalla Chiesa nel culto e nei sacramenti, nell'istituzione e nel diritto svanisce di fronte all'autorità vivente, alla parola diretta del Cristo evangelico. La spiritualità protestante è dunque una religiosità essenzialmente cristologica, che riconosce in Gesù l'unico valido mediatore divino, escludendo quindi i santi, il papa e il clero. Di conseguenza, due elementi assumono un'importanza del tutto diversa che nel cattolicesimo: la coscienza e la libertà. La verità cristiana deve dimostrarsi tale dinanzi al foro della coscienza e non può essere imposta da un precetto ecclesiastico: la spiritualità protestante respinge come eteronomo ogni legalismo. Appartiene all'essenza della libertà cristiana che il credente non sia soggetto ad altri che a Dio; il principio critico di questa spiritualità sta nel fatto che la coscienza divenuta vivente nella fede e nello spirito riconosce solo ciò che Dio insegna direttamente. Una libertà siffatta non ha niente a che vedere con la facoltà, che distingue l'uomo dagli animali, di decidere i propri atti secondo ragione: è invece una libertà conferita da Dio, rispetto alla quale il volere naturale dell'uomo risulta non libero, ossia impotente a compiere ciò che è intrinsecamente buono agli occhi di Dio. Una simile posizione è stata definita 'pessimismo antropologico'; ma si tratta di un'espressione imprecisa, in quanto il protestantesimo considera nel contempo l'uomo nel contesto positivo della creazione divina, e può quindi affermare che vi sono ordinamenti naturali (come il matrimonio o l'attività professionale) che non sono affatto in sé 'cattivi', ma sono al contrario 'rimedi contro il peccato'. Nasce così l'atteggiamento protestante del 'realismo della fede', ossia di una religiosità aperta positivamente al mondo e alla vita, alla cultura e alla natura. In ogni caso, è estranea a tale atteggiamento ogni concezione gnostico-manichea del mondo come regno del demonio, sebbene alcune forme di pietismo si siano pericolosamente accostate a una simile posizione. Certe strutture di questa spiritualità sono sopravvissute, sebbene il neoprotestantesimo consideri superate molte concezioni della teologia riformata. Dietro il protestante sta quella personalità etico-religiosa che, emersa all'inizio dell'età moderna, è diventata - sia come ideale che come molteplice realtà vissuta - una forza determinante della cultura moderna. Lasciando da parte l'impronta specificamente religiosa cui abbiamo accennato, dovuta ai riformatori del Cinquecento, questa personalità è contrassegnata da tre caratteristiche: a) il protestante crede nell'autonomia della coscienza ed è fermamente deciso a far valere come ultima istanza solo la voce della coscienza, anche contro le istanze politiche o ideologiche che pretendano di dominarla o di guidarla. Una simile autonomia può essere intesa come profondo legame con Dio, la cui volontà viene interiorizzata dalla volontà individuale, ma anche, nella sua forma secolarizzata, come tracotante indipendenza nei confronti di Dio: la filosofia di Kant è equidistante dalle due concezioni e cerca di fonderle in una sintesi; b) il protestante si considera come una personalità etica, in quanto la sua coscienza è vincolata a norme e ideali etici; pertanto la spiritualità protestante, pur avendo accolto in sé alcuni tratti mistici, non potrà mai smarrirsi nel puro misticismo: non si ha infatti una dedizione esclusiva a Dio, con il correlativo disinteresse per i rapporti col mondo e con gli altri uomini. Piuttosto, il protestante secolarizzato corre il rischio di perdere di vista Dio per dedicarsi interamente all'azione mondana; c) l'interiorità del protestante ha le sue radici in un profondo individualismo, dovuto innanzi tutto al fatto che è rimasta per così dire priva di oggetto la funzione tutelare e soccorritrice della Chiesa, ridotta a semplice mediatrice della Parola di Dio agli uomini. Inoltre, l'interpretazione della Scrittura, unica istanza normativa riconosciuta dai protestanti, non è regolata dal magistero ecclesiastico, ma è lasciata all'ispirazione individuale del singolo interprete: avviene così che uno dei massimi rappresentanti della teologia liberale del nostro secolo, A. von Harnack, esalti "l'infinito valore dell'anima umana" come uno dei principali

contenuti del Vangelo, e l'autonomia della coscienza morale viene fondata sullo statuto metafisico dell'anima individuale.

Rimane in ogni caso un fatto storicamente incontestabile che la civiltà fondata sulla personalità etico-religiosa, propria di questi ultimi secoli, ha trovato la sua forma più vigorosa nella sfera del protestantesimo. Tipico della spiritualità protestante è l'abito della riflessione (H. Schelsky), la soggettività riflessiva che non rinuncia del tutto a se stessa in nessun adempimento sociale, da cui non si lascia determinare. Nel puritanesimo questa soggettività porta a una scrupolosa autosservazione, a un autoesame i cui risultati sono registrati nei diari.

Nei rapporti con gli altri la regola è data dal self-control, ossia da un comportamento che non si abbandona mai all'emozione del momento e che ha dato origine al tipo dell'anglosassone freddo e riservato, che raffrena i propri sentimenti. Nell'illuminismo e idealismo tedesco predomina l'ideale dell'uomo responsabile e fidente in se stesso, che trova la sua espressione letteraria in Herder, Lessing, Goethe e Schiller, e la sua espressione filosofica in Kant, Fichte, Schelling e Hegel. Inizialmente, non vi è conflitto tra umanesimo moderno e fede cristiana, e anzi i rappresentanti di questa cultura sono ben consapevoli ch'essa nasce sul terreno del protestantesimo. Vi è in tale consapevolezza un impulso verso l'infinito, verso il futuro come simbolo della trascendenza, come anche una componente escatologica derivante dalla coscienza che l'uomo sulla terra non potrà mai trovare pace, ma sarà sempre in cammino verso il nuovo, in cerca di una verità che non riuscirà mai a possedere completamente. Quest'elemento escatologico trova la sua espressione profana nell'anelito del romanticismo verso l'infinito, più che nella tendenza del classicismo alla perfezione formale. È un'inquietudine che può risolversi da un lato in un rassegnato ripiegamento (withdrawal) nell'interiorità e dall'altro in un agire volto a trasformare il mondo, agire che 'si secolarizza' nelle conquiste coloniali (imperialismo anglosassone) o nella cosiddetta 'teologia della rivoluzione'.

Il protestante vive in un mondo in cui il Divino è demitizzato: in ciò consiste la grandezza e al tempo stesso la miseria del protestantesimo. Il mondo dell'essere divino, il mondo della salvezza non può mai essere considerato in analogia con quello terreno, non può mai essere reificato e conserva quindi il suo carattere di alterità totale. Ciò che il protestante chiama Dio è l'interiore trascendenza della propria essenza creaturale; ed è appunto qui il pericolo della secolarizzazione: è infatti possibile che questa trascendenza interiore si riduca a una parte dell'uomo, nel qual caso Dio non sarebbe altro che una proiezione dell'umano nel cielo delle idee (Feuerbach), e l'essenza nascosta della divinità (deus absconditus) si identificherebbe con l'essenza nascosta dell'uomo (homo absconditus).

Caratteristica della spiritualità protestante è l'idea che la rivelazione divina sia tuttora incompiuta e che la storia della salvezza non sia un processo già concluso. L'idea protestante è anzi legata a una dialettica aperta: a differenza del cattolico, il protestante assume la confessione di fede della Chiesa come base per la formazione di una comunità religiosa e per la creazione di convinzioni comunitarie, che sono però soggette a una continua trasformazione. "Il protestantesimo muove dal simbolo verso l'infinito; il papismo muove verso il simbolo come se fosse un fine ultimo" (Fichte).

3. La teologia protestante del Novecento

a) Gli inizi: il Kulturprotestantismus tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento

Il primo quarto del nostro secolo è ancora largamente dominato dalla teologia del neoprottestantesimo o Kulturprotestantismus, in cui il cristianesimo è inteso soprattutto in chiave storica e psicologica: si tende cioè ad approfondire la genesi storica del cristianesimo, a porre la questione del 'Gesù storico', distinguendolo dal successivo Cristo dogmatico della Chiesa. Inoltre, la scuola storico-religiosa (Troeltsch e altri) intraprende il confronto tra il cristianesimo e le altre religioni universali, ponendosi la questione del valore assoluto del cristianesimo e risolvendola a suo favore, in conformità al senso di superiorità culturale delle stirpi germanico-anglosassoni. L'essenza del cristianesimo viene identificata con tre punti irrinunciabili: il rapporto personale con Dio, suscitato dalla persona di Gesù (W. Herrmann); l'amore del prossimo; la fede nell'infinito valore dell'anima umana (A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900). Nel campo etico, viene messa in risalto l'importanza del leale adempimento dei propri doveri

professionali e civici (A. Ritschl); si esprime in ciò la convinzione che nel progresso tecnico e culturale si manifesti il progresso del regno di Dio sulla terra.

b) Teologia dialettica e rinascita luterana

Gli sconvolgimenti prodotti dalla prima guerra mondiale influirono anche sulla teologia e sulla Chiesa; nella Mitteleuropa, la crisi delle strutture politiche scosse la fede ottimistica nella capacità umana di edificare il regno di Dio in terra. I rappresentanti della 'teologia dialettica' (Barth, Gogarten, Thurneysen, Brunner, Bultmann) e della cosiddetta 'rinascita luterana' (K. Holl, W. Elert e altri) si sforzarono di rinnovare la teologia, ricollegandola a quella di Lutero e all'ortodossia veteroprotestante. Karl Barth ha insistito sulla diastasi tra Dio e l'uomo, tra il regno di Dio e la civiltà umana. Oltre che dal ritorno alla Riforma e all'ortodossia, la teologia protestante trasse stimoli di rinnovamento dall'accoglimento di motivi propri della filosofia dell'esistenza (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle-Saale 1927), della filosofia del rapporto Io-Tu (M. Buber, *Ich und Du*, Leipzig 1923) e del pensiero di S. Kierkegaard. La teologia non fu più intesa come scienza generale delle religioni, bensì come teologia della parola di Dio, come autointerpretazione della rivelazione divina contenuta nella Scrittura; il suo scopo è servire all'annuncio.

Kierkegaard ha messo in evidenza che il cristianesimo non è solo una forma particolare di religione umana, ma una realtà paradossale per cui l'eternità - nella figura di Gesù Cristo - irrompe nel tempo. Partendo dalla filosofia del dialogo (Buber, Ebner, Rosenzweig), E. Brunner ha cercato di concepire la verità cristiana come incontro con la persona di Dio, così da evitare sia il soggettivismo di una teologia poggiante sul sentimento umano, sia l'oggettivismo di una teologia cristallizzata nella staticità metafisica.

La concezione della storia propria della nuova teologia protestante ha trovato forse la sua migliore formulazione in Fr. Gogarten. Sulla scia del positivismo di A. Comte, egli scorge nello sviluppo storico tre stadi nettamente distinti: l'età del mito (l'antichità), in cui l'uomo è immerso nel mondo; quella della metafisica, in cui l'uomo s'interroga su se stesso e si riconosce come parte del cosmo; e infine l'età della storia, preparata dai profeti biblici e culminante in Gesù Cristo. In quest'ultima epoca l'uomo, liberato dalla stretta del mondo esterno, vive nel confronto personale con Dio, come colui al quale Dio ha conferito il dominio e la responsabilità del creato. Ne consegue che la moderna secolarizzazione, intesa come impegno dell'uomo nel mondo, è un legittimo corollario della fede cristiana. Solo quando l'uomo non concepisce più come dono e incarico divino il proprio dominio responsabile sul mondo, la secolarizzazione diventa secolarismo, il quale, pretendendo di conseguire la salvezza con l'azione, si trova, esso sì, in contrasto con la fede cristiana.

Il problema del secolarismo viene affrontato anche da D. Bonhoeffer. Egli vede nella "Grazia a buon mercato" - ossia nella Grazia che non impegna a nulla e che non pone nel solco della Passione di Cristo - il nemico mortale della Chiesa. Hanno avuto risonanza mondiale le considerazioni di Bonhoeffer sull'interpretazione 'non religiosa' del cristianesimo, pervenuteci in modo frammentario dopo il suo arresto per la partecipazione alla resistenza tedesca (1943). In un mondo divenuto 'adulto' non c'è più posto per la religione: occorre quindi cercare una forma nuova e areligiosa di cristianesimo, che prenda sul serio l'al di qua, una forma di cristianesimo che non releghi Dio ai margini della vita, ma lo collochi al suo centro.

c) Demitizzazione e nuova ermeneutica

Della cerchia di Barth fece parte inizialmente anche R. Bultmann, che però s'incamminò ben presto per una via nuova del pensiero teologico. Mentre Barth cerca di risolvere la tensione dialettica tra Dio e l'uomo sul versante di Dio, concependo la fede come ciò che è di là da ogni analogia, l'assolutamente altro rispetto all'uomo, Bultmann parte dalla precomprensione dell'uomo, quale si manifesta in modo esemplare per il nostro tempo nella filosofia dell'esistenza di Martin Heidegger. Nel suo sistema ermeneutico Bultmann riprende alcuni problemi della teologia liberale e storico-critica ottocentesca, continuando direttamente nel protestantesimo odierno quella tradizione. In una conferenza tenuta nel 1941 (*Neues Testament und Mythologie*), Bultmann espone il suo programma di demitizzazione del Nuovo Testamento, distinguendo

l'antica immagine mitologica del mondo che esso presuppone, non più accettabile per l'uomo moderno, dalla vera e propria sostanza dei testi, dal loro contenuto kerygmatico, che si riferisce qui e oggi all'esistenza del singolo chiamandola alla decisione. Questo metodo esegetico, che Bultmann chiama 'interpretazione esistenziale', dà origine a posizioni alquanto discoste dalla concezione tradizionale della fede cristiana, posizioni che hanno incontrato nella teologia protestante notevoli resistenze, ad esempio allorché la risurrezione di Gesù in quanto evento storico è definita irrilevante. Per Bultmann la teologia non può dedicarsi a tramandare rappresentazioni non credibili; essa dev'essere una grammatica della fede che si sforzi di rendere comprensibile ciò che nel Nuovo Testamento appare incomprensibile, giacché non può esserci fede senza un'autentica comprensione.

d) Socialismo religioso e teologia del kairos

La teologia protestante del Novecento non si è posta solo come restaurazione della Riforma e dell'ortodossia, né si è limitata ad affrontare le difficoltà - di origine ideologica e intellettuale - nei rapporti tra fede cristiana e mondo moderno; essa si è particolarmente interessata anche a una problematica che da tempo è stata indicata come l'evento-chiave della storia della Chiesa a cavallo degli ultimi due secoli: l'urto fra cristianesimo e socialismo. Sebbene gli ambienti teologici ed ecclesiastici fossero per la maggior parte legati alla borghesia, vi fu in campo protestante un gruppo ristretto ma molto vivace di teologi, che si adoperarono per superare la frattura tra una chiesa imborghesita e il proletariato, tra la speranza oltremondana del cristianesimo tradizionale e le speranze terrene dei movimenti socialisti rivoluzionari. Questo 'socialismo religioso' fu un fenomeno internazionale, che ebbe inizio nell'Ottocento in Inghilterra (F. D. Maurice, C. Kingsley, J. M. Ludlow) e in Francia (A. Monod), per estendersi nel Novecento agli Stati Uniti (W. Rauschenbusch, *A theology for social gospel*, New York 1917); un centro di socialismo religioso si formò anche in Svizzera (H. Kutter, L. Ragaz). In Germania il movimento prese piede dopo il 1918 (E. Heimann, K. Mennicke, P. Tillich, G. Wünsch). Wünsch, sostenitore di una 'teologia della realtà', considera come compito della Chiesa l'annuncio della volontà divina a partire dalla realtà storica attuale. Guida spirituale del movimento può essere considerato P. Tillich, per il quale la rivelazione divina non è limitata alla Bibbia, ma si manifesta anche nei movimenti politici e sociali del nostro tempo: tra questi gli appare particolarmente rilevante il socialismo, in cui la critica della società esistente si associa all'aspirazione a una maggior giustizia per le masse. È tipico del 'realismo della fede' il ritenere che l'attuazione della fede non abbia luogo solo nella teologia e nell'annuncio della Parola per opera della Chiesa, ma anche in mezzo alla profanità del mondo. Nella teologia sistematica elaborata da Tillich dopo la sua emigrazione negli Stati Uniti, appare evidente che egli è, più che un teologo della diastasi come Barth, un conciliatore di opposte posizioni; nel suo "metodo della correlazione" si parte dagli interrogativi e dai problemi del presente per cercare a essi una risposta nel Vangelo.

e) Dalla 'teologia della relazione' alla 'teologia del mutamento'

Il concetto di neo-ortodossia, così alieno da Tillich, è non meno estraneo a quegli che è forse il maggior teologo americano del nostro secolo, R. Niebuhr. Pur riconoscendo l'illusorietà di alcune posizioni del social Gospel, e soprattutto della poco realistica identificazione del regno di Dio col progresso tecnico, egli non intende tuttavia rinunciare al progresso, in quanto avverte la necessità di attuare i principi cristiani nelle condizioni del mondo presente: Niebuhr vede una continua, ineliminabile tensione fra trascendenza e immanenza, una tensione però in cui la realtà storica non perde mai il suo significato. Altri rappresentanti del realismo cristiano nell'odierna teologia americana sono W. M. Horton e H. P. Van Dusen.

Dopo la seconda guerra mondiale, anche la teologia europea si vede messa di fronte al problema del mutamento sociale; nascono così nuove tendenze: 'teologia del mondo', 'teologia della speranza', 'teologia della rivoluzione'. Teologia del mondo significa presenza dei cristiani nel mondo e tra gli uomini d'oggi, significa impegno nelle situazioni concrete del nostro tempo, al fine di collaborare, con la parola o col silenzio, a umanizzare la vita e così a 'rendere nuovamente presente' (re-präsentieren) Cristo (J. C. Hoekendijk). Questa solidarietà cristiana col mondo non implica soltanto una paziente partecipazione alla

sofferenza, ma anche un elemento di speranza utopica: la 'teologia della speranza' cessa così di guardare all'indietro verso un modello di ordinamento del creato che non è altro se non una cristallizzazione delle strutture sociali e politiche tradizionali. Questo coraggio dell'utopia è sostenuto dalla fede nel regno di Cristo, inteso non in chiave oltremondana, bensì come un accadere a proposito del quale possa dirsi che il futuro è già cominciato. Il contributo più importante a un simile orientamento è forse quello fornito dal teologo riformato tedesco J. Moltmann (v., 1965).

L'apertura verso la "categoria del nuovo" (E. Bloch) implica l'azione rivoluzionaria: dalla 'teologia della speranza' nasce così la 'teologia della rivoluzione'. Finora questo termine è stato usato dai teologi per lo più in senso metaforico, intendendosi con 'rivoluzione' una 'rivoluzione' del cuore, nel senso della metanoia neotestamentaria; ma adesso il termine è preso alla lettera, soprattutto quando certi teologi americani come R. Shaull intendono con esso riferirsi alla trasformazione delle presenti condizioni sociali nell'America Latina. Quando Shaull afferma che in simili situazioni l'etica della non violenza può non essere l'ultima parola, la teologia della rivoluzione sembra inclinare pericolosamente verso un'ideologia della rivoluzione permanente.

Se, finora, la teologia si è mossa entro i binari della metafisica greca e di categorie concettuali oggettivanti, il suo compito odierno sarà di delineare una teologia post-teistica, che abbia come punto di partenza la 'morte di Dio'. Le forme estreme di questa 'teologia della morte di Dio' si riscontrano negli Stati Uniti (T. J. Altizer, W. Hamilton, G. Vahanian, P. van Buren) e in Germania (D. Sölle). Questa nuova radical theology parte dal principio che nel nostro tempo il cristiano può certo parlare di Dio; il contenuto della buona novella sarà però l'annuncio della morte di Dio, l'annuncio di un cristianesimo completamente sgombro da residui mitologici, ivi compresa la rappresentazione di un Dio Padre personale. In H. Cox questa teologia si associa a una 'teologia del mutamento sociale': la nascente 'Città senza Dio' fornisce la base necessaria a una futura teologia della rivoluzione. Questa posizione estrema, in cui si fondono elementi di critica storica e di critica sociale, è rimasta limitata a una ristretta avanguardia e non qualifica in alcun modo la teologia attuale nel suo insieme.

4. Il protestantesimo come 'religione politica'

a) Luteranesimo e germanesimo

Con 'religione politica' intendiamo l'integrazione simbolica di un popolo, che serva all'omogeneizzazione e all'autoconferma degli individui che lo compongono. La religione politica è uno strumento di autogiustificazione storica, con cui un popolo mistifica la propria origine e glorifica il proprio passato; e anche il protestantesimo è stato una 'religione politica' per i popoli germanici e anglosassoni. Figure come quella di Lutero nel luteranesimo tedesco e scandinavo o come quelle di Calvino, Zwingli e Knox nei movimenti riformati francese, olandese, svizzero e anglosassone hanno assunto un valore simbolico: in esse quei popoli hanno trovato la propria identità nazionale, oltre che religiosa. La figura di Lutero conserva efficacia ancor oggi come fattore d'integrazione, sia per la sua traduzione della Bibbia, che ha costituito la lingua tedesca come lingua di cultura, sia perché le rimostranze da lui mosse contro Roma prepararono la scissione politica, oltre che religiosa, del suo popolo dall'unità del corpus Christianum medievale. Per il classicismo e l'idealismo tedeschi Lutero è il "genio tutelare della libertà" (Fichte), un "vero Ercole, che restituì a interi popoli l'uso della ragione nelle cose più ardue, quelle dello spirito" (Herder). La lotta di liberazione prussiana contro Napoleone (1813) e il festival della Deutsche Burschenschaft, svoltosi alla Wartburg nel 1817, furono due momenti culminanti di amalgamazione degli ideali religiosi e nazionali; il processo di formazione dell'identità sia religiosa che culturale del popolo tedesco rimase legato alla persona di Lutero, e confluì nel 1870 nella politica prussiana 'piccolo-tedesca' che portò alla fondazione dell'Impero. L'idea che ogni nazione abbia una specifica missione spirituale da svolgere nel mondo, e sia tenuta quindi a lottare con tutte le sue forze per adempierla, fornì durante la prima guerra mondiale un'autogiustificazione ideologica d'intonazione religiosa tanto agli Imperi centrali quanto agli Alleati dell'Intesa. Rispetto al calvinismo, il luteranesimo tedesco ha sempre avuto un rapporto più stretto col romanticismo politico, in cui

l'originario rivelarsi di Dio nella storia nazionale, 'nel sangue e nel suolo', come pure la tradizione religiosa e le usanze popolari, assumono una funzione teologicamente riconosciuta di 'ordinamenti del creato'.

Pertanto il protestantesimo si è presentato come 'religione politica' soprattutto nelle situazioni in cui una minoranza era costretta a lottare per affermarsi contro una maggioranza di religione o di stirpe diversa: così in Austria, dove il protestantesimo, in quanto religione dei dissidenti politici, fu interpretato verso il 1900 come 'religione tedesca' (movimento Los-von-Rom), o nelle comunità tedesche stanziate in Ungheria, in Romania e nei paesi balcanici, nelle quali l'amalgama di luteranesimo e germanesimo faceva apparire quest'ultimo come un "luteranesimo secolarizzato" (W. Elert).

Sarebbe eccessivo sostenere che l'origine dello Stato nazionale moderno vada ricercata nel protestantesimo: non si spiegherebbe, se così fosse, come si siano potuti costituire forti Stati nazionali in paesi tipicamente cattolici come la Francia, la Spagna o l'Italia. In questi paesi si è avuto però tra Chiesa e Stato un rapporto diverso che nei paesi protestanti. Il clericalismo cattolico accentuato in Italia dall'esistenza dello Stato pontificio è stato sempre un pericoloso concorrente del sentimento nazionale, mentre nei paesi in cui il protestantesimo traeva il proprio diritto all'esistenza dallo ius reformandi dei principi non si è mai giunti a una simile contrapposizione. Vi è stato anzi il pericolo opposto: il principio cuius regio eius religio (coincidenza fra sovranità territoriale e sovranità religiosa) ha favorito finora la divisione politica dell'Europa, e l'identificazione troppo stretta tra fede e sentimento nazionale ha praticamente impedito un orientamento veramente ecumenico del protestantesimo.

b) Il calvinismo e l'American dream

L'identificazione del carattere nazionale con la religione non è un carattere peculiare del luteranesimo tedesco. Mentre quest'ultimo è rimasto più 'introverso', il calvinismo ha dato maggior risalto alla predestinazione e alla coscienza della propria missione: Dio ha conferito ai suoi eletti il dominio sulla terra (promessa), sulla quale essi regnano perciò con pieno diritto. In tal modo gli Scozzesi e gli Inglesi insediatisi nell'Irlanda del Nord, i Boeri del Sudafrica e i puritani immigrati nel Nuovo Mondo poterono dare un fondamento religioso al loro predominio. Alla consapevolezza della predestinazione - che fra l'altro valse a tranquillizzare la coscienza dei coloni nordamericani nella loro opera di conquista del paese a danno delle popolazioni indigene - si aggiunse la consapevolezza della propria missione: era compito della comunità di Dio lottare per l'attuazione del Suo regno su questa terra. Perfino alla tratta dei negri africani si poté dare una giustificazione religiosa, perché senza la schiavitù i negri non avrebbero mai goduto delle benedizioni della civiltà cristiana. Nel calvinismo, più che nel luteranesimo, il regno di Dio non è concepito solo come fatto interiore, pertinente al futuro o all'aldilà, bensì come compito terreno volto ad affermare hic et nunc, contro tutte le potenze del male, la volontà di Dio.

Da un punto di vista teologico, nel calvinismo e nel luteranesimo si contrappongono due modelli completamente diversi di teologia politica. Nella dottrina dei 'due regni', Lutero parte dall'idea che Dio governa il mondo in due modi distinti - nello Stato con la spada e la forza, nella Chiesa con la fede e lo spirito - e che questi due modi di governare non devono essere confusi tra loro; il calvinismo ritiene invece, che il mondo intero, ivi compresa la sfera politico-economica, sia soggetto alla sovranità di Cristo. Secondo la dottrina luterana dell'autonomia della politica, in quest'ultima spesso Dio "opera miracolosamente": la politica e i suoi metodi non possono essere regolati dalla morale, se si vuole evitare un'inammissibile mescolanza di Stato e Chiesa, di mondo e regno di Dio. La concezione calvinista corre invece il pericolo dell'ipocrisia, in senso di dare agli interessi profani una motivazione religiosa ("Parlano di Cristo e intendono cottonina!"). Durante la prima guerra mondiale, questa contrapposizione tra luteranesimo e calvinismo ebbe l'effetto di approfondire il conflitto politico tra Imperi centrali e Intesa.

A livello ideologico, la seconda guerra mondiale segnò il fallimento del romanticismo politico e del tentativo, intrapreso dal nazismo, di attuare - appunto su quella base - una restaurazione politica. Già nel Terzo Reich si era giunti a una rottura: sotto l'influsso della teologia barthiana, d'orientamento calvinista, il gruppo della 'Chiesa confessante', avversaria intransigente del nazionalsocialismo, vide il carattere

diabolico della sintesi di nazismo e cristianesimo e respinse l'idea che Dio potesse valersi di Hitler come strumento della sua 'provvidenza'.

c) Dopo la seconda guerra mondiale

Il mutamento dei rapporti tra protestantesimo e politica in Germania può riassumersi nella formula: dall'adattamento alla resistenza, dall'ossequio alla vigilanza. Il protestantesimo tedesco è giunto a questo sia per difendere i propri interessi ecclesiali, sia per l'impegno civile derivante dal principio che anche la vita politica sta sotto la sovranità di Dio, sovranità che la Chiesa ha l'ufficio di servire. Il fatto che il protestantesimo tedesco abbia preso posizione su tutti i temi politici importanti (profughi, riunificazione della Germania, pace, riarmo, rapporti coi vicini dell'Est) corrisponde, oltre che ai suoi principi teologici, al suo carattere di Chiesa nazionale. Nella letteratura politica degli anni sessanta emerge chiaramente il nuovo stile della religiosità protestante: più che di essere 'devoti', questi scritti si preoccupano di essere concreti, giacché "in questo scorcio del secondo millennio, la concretezza è al tempo stesso devozione" (D. von Oppen). In questo spirito di responsabilità della Chiesa verso il mondo, la teologia ha avviato un attivo dialogo con le moderne scienze del comportamento.

Negli Stati Uniti, nonostante la separazione ufficiale tra Stato e Chiesa, è possibile osservare la formazione di una civil religion di derivazione protestante, grazie alla quale sopravvive nell'americano medio l'ideale del white, anglosaxon and protestant. Tale civil religion assume un tono messianico nel richiamo ai Pilgrim Fathers (la colonizzazione dell'America è paragonata all'esodo d'Israele dall'Egitto e alla conquista di Canaan), e può anche degenerare nell'esclusivismo arrogante e nell'imperialismo (guerra del Vietnam). Dietro a tutto ciò sta la speranza escatologica che l'American dream possa realizzarsi sul piano non solo nazionale, ma universale. Questa forma protestante di religione politica, che perpetuerebbe la condizione di privilegio di cui la razza bianca gode negli Stati Uniti, viene respinta dai sostenitori della black theology e dai critici dell'avventura vietnamita: alla civil religion americana, che si risolve in una giustificazione della 'società rispettabile' e dell'establishment, si contrappone oggi un disestablishment cristiano, un 'grande rifiuto', nel quale è in gioco il superamento della civil religion e il collegamento dell'universalismo della speranza con la situazione presente degli oppressi e dei reietti. Punti di partenza di questa nuova 'religione politica' o 'teologia del politico' sono il divieto veterotestamentario delle immagini e la teologia neotestamentaria della Croce. Da tali premesse potrebbe derivare una revisione permanente delle strutture politiche consolidate e una mobilitazione del popolo perché vengano intensificati al massimo il controllo sulla vita pubblica e la partecipazione politica.

5. L'influsso del protestantesimo sul mondo moderno

La coscienza della raggiunta età adulta è il presupposto per la nascita della moralità moderna, la quale comprende il principio della soggettività e l'aspirazione del singolo a una specifica partecipazione personale alle funzioni vitali della comunità. Entrando, con la Riforma, nella sua fase non ecclesiale, il cristianesimo avvia nell'età moderna una grandiosa opera di compenetrazione di tutti i campi della vita umana, opera da cui solo un occhio inesperto può trarre l'impressione di una scristianizzazione dei tempi. Si è potuto quindi affermare che la civiltà moderna è una civiltà spiccatamente ed essenzialmente protestante (R. Rothe). Ora, l'umanesimo e il rinascimento hanno certo avuto una parte importante nella formazione della nuova civiltà; appare però chiaro che è compito specifico del protestantesimo l'attuare il principio della Riforma, realizzando una forma non ecclesiale di cristianesimo. Ciò vale in verità per il neoprottestantesimo sorto dall'illuminismo e dall'idealismo (il calvinismo appare più del luteranesimo vicino allo spirito moderno); è in ogni caso indubbio che il protestantesimo ha avuto un influsso, se non altro indiretto, sulla formazione del mondo moderno (v. Troeltsch, 1911). Analizzeremo qui di seguito i caratteri di quest'influsso, dando una serie di indicazioni che non hanno alcuna pretesa di completezza e che potrebbero essere facilmente ampliate.

1. La Riforma ha infranto il predominio della cultura ecclesiastica. A partire dal Cinquecento, il mondo occidentale cessa - almeno nei paesi in cui la Riforma ha il sopravvento - di essere interamente soggetto alla guida spirituale della Chiesa, alla quale subentrano sul piano politico il principio dello Stato nazionale e sul piano culturale la libera attività dei laici, i quali, almeno all'inizio, si considerano però ancora cristiani. Le guerre di religione in Germania, in Francia e in Inghilterra ebbero come risultato la fine del dominio esclusivo del cattolicesimo e la coesistenza di almeno tre Chiese che si proclamavano tutte 'infallibili'. Il crollo della supremazia ecclesiastica fu accompagnato dal sorgere di un atteggiamento scettico nei riguardi di qualsivoglia monopolio ecclesiastico; al tempo stesso, la debolezza - tipica del protestantesimo - delle istituzioni ecclesiastiche indusse a cercare una compensazione nell'appoggio statale.
2. Con l'idea del 'sacerdozio universale di tutti i credenti' il protestantesimo ha posto le premesse della democrazia moderna. Anche in questo caso, gli effetti non sono sempre direttamente visibili nella forma di governo: specialmente nell'ambito luterano si mantenne la monarchia, mentre nella sfera d'influenza calvinista si andò progressivamente affermando la democrazia. L'influsso ha agito per via indiretta, in quanto l'idea del sacerdozio universale, intesa dapprima in senso religioso, si è tramutata nell'idea della sovranità popolare e nella richiesta di partecipazione a tutti i campi dell'attività pubblica.
3. Nell'affermare il principio scritturale (sola scriptura) il protestantesimo ha operato una rottura decisiva con la tradizione; ricollegandosi direttamente alle origini cristiane, ha infatti scavalcato la tradizione posteriore, con il risultato di far apparire il magistero della Chiesa come un inammissibile concorrente della Scrittura. Si è aperta così la strada a un confronto diretto tra la parola di Dio e la coscienza del singolo, guidata non più da un'istanza ecclesiale bensì 'dall'interno'. Nasce col protestantesimo il tipo dell'uomo 'autodiretto' (D. Riesman, *The lonely crowd*, Oxford 1950), che sostituisce il tipo dell'uomo guidato dalla tradizione. Non si tratta più di garantire una conformità del comportamento determinata dall'esterno, di osservare precetti oggettivati nel rito e nelle usanze, ma di sviluppare un'autonomia del carattere, la cui regolazione interiore può essere simboleggiata dalla 'bussola giroscopica', nel senso che l'orientamento dell'individuo è determinato solo dal confronto con Dio e con la sua Parola. Tuttavia, nel corso dello sviluppo storico questa guida interiore, intesa inizialmente come teonomia, può secolarizzarsi in un'autonomia senza Dio, in una "finitezza che si acquieta in se stessa" (P. J. Tillich). Una conseguenza dell'individualismo protestante si manifesta fra l'altro nel moderno diritto penale: nel cosiddetto Pennsylvania system è prevista la cella d'isolamento, con lo scopo di dare al reo la possibilità di fare un esame di coscienza e di pentirsi delle proprie azioni riconoscendole come peccati dinanzi a Dio.
4. Il protestantesimo si fece sostenitore della scoperta e della conferma del mondo nella sua profanità: atteggiamento che ha il suo fondamento teologico nell'idea di creazione e in quella di 'professione-vocazione' (Beruf). Il mondo è innanzitutto creazione buona di Dio, che noi accettiamo con gratitudine, ma che, per suo incarico, dobbiamo trasformare a sua maggior gloria; a ciò provvede l'impegno nella 'professione-vocazione' alla quale il cristiano si sente chiamato da Dio. Viene meno così la separazione medievale tra sfera sacra e sfera profana: mondo e società vengono desacralizzati e declericalizzati, senza per questo abolire i diritti di Dio. Sul piano secolare, quest'atteggiamento ha portato a un 'disincantamento' del mondo; scompaiono cioè i tabù che impedivano all'uomo di disporre liberamente del mondo. Nei paesi a orientamento protestante ciò ha avuto due conseguenze principali: in primo luogo, il mondo è divenuto oggetto d'indagine e di scoperta, il che a sua volta ha fatto nascere in quei paesi un vivo interesse per l'educazione e la cultura; e quindi la tecnica, in quanto strumento di trasformazione del mondo, vi ha trovato un terreno più favorevole che non nei paesi cattolici.
5. Il protestantesimo e l'etica protestante hanno improntato lo spirito del capitalismo moderno, conferendogli una legittimazione religiosa (v. Weber, 1920). Presupposto è l'idea che l'adempimento dei doveri intramondani sia l'unica via per riuscire graditi a Dio; ad essa si aggiunge, per i calvinisti, l'idea che la predestinazione divina si manifesti con effetti oggettivi nella vita mondana, e in particolare nell'inflessa dedizione alla propria 'vocazione'. Scopo dell'agire nel mondo non è il soddisfacimento egoistico, bensì la glorificazione di Dio e l'edificazione del suo regno nello spirito dell' 'ascesi intramondana'; un'ascesi che non si esercita più nel chiostro, come nel Medioevo, ma nel mondo, e in cui tutto il nostro tempo è concepito come tempo lavorativo, ogni istante del quale dev'essere utilmente sfruttato. Questa concezione severa della

vita conferisce a certi tipi di protestantesimo (e specialmente di calvinismo) un tono di tetraggine che non lascia spazio neppure per lo svago innocente: il tempo libero non va sprecato in divertimenti futili, ma deve servire all'edificazione dell'uomo interiore. Un simile stile di vita ha ispirato fino a non molto tempo fa la legislazione inglese sul riposo festivo, sull'apertura delle mescite pubbliche, sulle attività sportive, ecc. A questo proposito, la secolarizzazione porta spesso a conseguenze impreviste, indesiderate e talvolta addirittura in contrasto con l'intento originario. Dalla massima cristiana "utilizza il tuo tempo!" si arriva al "time is money" di B. Franklin; dalla coscienza cristiana motivata si passa alla legittimazione provvidenziale del profitto, dato che nel profitto si paleserebbero gli effetti della Grazia divina; dall'acquisizione, con la diligenza e il risparmio, di un patrimonio sottratto al consumo si cade nella smodata accumulazione di capitali. Si aggiunga il fatto che quest'ascesi religiosa mette a disposizione degli imprenditori un ceto di lavoratori sobri e zelanti, per i quali il lavoro non rappresenta una condanna o una mera fatica, ma uno scopo di vita stabilito da Dio. Un simile atteggiamento si è affermato soprattutto in ambito anglosassone, dando poi luogo, nella sua forma secolarizzata, ai moderni principi di efficienza e di razionalizzazione, con le inevitabili conseguenze in materia di lotta concorrenziale e di stress.

6. Nel protestantesimo l'idea della *libertas christiana* è divenuta la Magna Charta della libertà individuale. L'interrogativo di Lutero "come ottenere la Grazia di Dio?" è il punto di partenza della moderna idea di individuo, che non si realizza solo nel rapporto tra uomo e Dio, ma diventa determinante anche per la strutturazione della società. In conformità con le vedute dell'illuminismo, l'individuo è concepito come elemento costitutivo e fine della società, il che ha notevoli conseguenze sull'organizzazione e sulla struttura sociale. Nel congregazionalismo la comunità si costituisce a partire dai singoli membri, così come nel pietismo la Chiesa è l'associazione dei 'rigenerati'; lo Stato è inteso come una formazione nata dal contratto sociale stretto tra i singoli, e si ritiene, a differenza che nel cattolicesimo, che Stato e società debbano essere al servizio del singolo e non viceversa.

7. Soprattutto con la sua 'ala sinistra', formata dai battisti, il protestantesimo ha contribuito all'affermarsi dei diritti umani e della libertà di coscienza nel mondo moderno. Sebbene anche il cattolicesimo riconosca un diritto alla resistenza contro la tirannide, le prime formulazioni politicamente rilevanti a questo proposito vanno cercate nelle dichiarazioni dei diritti nell'Inghilterra del Seicento e nel Bill of rights americano del 1776, nato nell'atmosfera spirituale dell'illuminismo cristiano d'ispirazione protestante. Anche lo spirito rivoluzionario che anima la Dichiarazione francese dei diritti dell'uomo e del cittadino (1789) è più vicino al protestantesimo ginevrino che al cattolicesimo; la Chiesa romana vi scorse l'espressione di una "deplorable smania di novità, le cui origini vanno ricondotte alla Riforma" (Leone XIII). Le ricerche dello Jellinek (1895) hanno dimostrato che le moderne dichiarazioni dei diritti dell'uomo sono nate dall'affermarsi, in seguito alle guerre di religione, della libertà di fede e di coscienza e dei connessi ideali di tolleranza. Come effetti 'secolari' di questo processo possono considerarsi la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo approvata dall'ONU nel 1948, i successivi Patti internazionali del 1966 e la Convenzione europea per la tutela dei diritti dell'uomo (1950).

8. Il protestantesimo ha superato la concezione monastica, prevalente nel Medioevo, che considerava la vita sessuale come un'espressione del peccato originale, e in particolare ha sottolineato, di contro al celibato monastico, il valore della vita familiare cristiana. L'atteggiamento positivo verso la sensualità e la sessualità è testimoniato soprattutto dal fatto che il pastore protestante non è più tenuto al celibato, ma può contrarre matrimonio; osserviamo anzi di passata che, nel mondo protestante, le famiglie dei pastori sono state il luogo di formazione di importanti personalità della letteratura, delle scienze e della politica. Il diritto alla vita sessuale è limitato tuttavia al matrimonio, mentre ogni relazione pre o extramatrimoniale rimane oggetto di tabù, donde la pruderie puritana o vittoriana. Secondo la psicanalisi, vi è un intimo nesso tra repressione sessuale e aggressività economico-politica: la limitazione del potenziale di aggressività nella sfera del sesso deve trovare una compensazione in un'illimitata libertà d'azione in campo economico (capitalismo) e in campo politico (imperialismo, colonialismo; v. Mitscherlich, 1969).

9. Il protestantesimo ha condiviso con l'illuminismo l'idea che Dio abbia creato la natura a servizio dell'uomo e che questi abbia diritto a sfruttarne le risorse: gli immigrati protestanti provenienti dal Palatinato, giunti nella Pennsylvania, resero grazie a Dio che vi aveva fatto nascere l'herb for the service of

man". Nella letteratura americana le descrizioni della natura d'ispirazione protestante si polarizzano in due tendenze: da un lato, una promotional literature che cerca di attirare coloni nelle regioni del Sud magnificandone, anche col ricorso a immagini bibliche, le bellezze paradisiache; dall'altro, una letteratura che dipinge a tinte fosche l'aspro paesaggio della Nuova Inghilterra, in modo da mettere nella giusta luce la perseverance dei pionieri puritani.

10. Il protestantesimo ha avuto un ruolo importante nello sviluppo della filosofia classica tedesca. Per quanto riguarda Leibniz, nella sua dottrina delle monadi può vedersi un rispecchiamento dell'individualismo e del personalismo protestanti, mentre in quella dell'armonia prestabilita trovano formulazione filosofica la fede nella provvidenza e nella gubernatio divina del creato. Tracce del 'pessimismo antropologico' protestante sono chiaramente visibili in Kant, ad esempio quando afferma che l'uomo è foggato in un legno troppo contorto perché possa venirne fuori qualcosa di perfettamente diritto; il fatto che Kant sia giustamente designato come "filosofo del protestantesimo" deriva dai principi che ispirano la sua filosofia della pratica e della religione. Hegel trae lo schema fondamentale della sua filosofia della storia dalla Dispensationstheologie propria del pietismo svevo, dalla quale deriva il principio della storia universale come 'teodicea'. Nel mettere in risalto l'importanza dell'esistenza, dell'interiorità e della conquista soggettiva, Kierkegaard traspone filosoficamente momenti della religiosità protestante che, in forma secolarizzata, si ritroveranno come motivi dominanti nella moderna filosofia dell'esistenza.

11. La letteratura tedesca classica non è concepibile se non sullo sfondo della religiosità protestante. Lessing, in cortese polemica con l'ortodossia, finisce col formulare una religione interconfessionale dell'umanità. Herder, teologo egli stesso, vede nella poesia la scintilla divina che infiamma e trascina i popoli. Goethe, pur considerando la storia della Chiesa come una misera parodia del vero cristianesimo, è convinto dell'importanza della persona di Gesù, anche se vi affianca, come fonte di rivelazione, la Natura come 'Dio-Natura'. L'entusiasmo di Schiller per il protestantesimo è suscitato soprattutto dal momento 'negativo', dalla protesta contro ogni dominio sulle coscienze, ma anche dall'immenso valore della responsabilità morale del singolo.

Il puritanesimo inglese fu poco favorevole alle arti. Nell'Inghilterra del Cinque e Seicento la letteratura si fece strada in opposizione al protestantesimo dominante, a parte le eccezioni costituite da Milton, la cui poesia tratta temi biblici (Paradise lost), e dai poeti metafisici, che contrappongono allo spirito empiristico-scientifico del loro tempo la loro propria esperienza spirituale. Tuttavia in quel periodo si formò per la prima volta, a opera delle Chiese, un vasto pubblico di lettori. In ogni caso, non si può ravvisare nello svolgimento della letteratura inglese unicamente una reazione a temi e motivi protestanti, che anzi concorsero positivamente a formare il patrimonio letterario dell'Inghilterra moderna.

6. Sociologia del protestantesimo

La Chiesa può essere concepita come istituzione o come evento: pertanto, se da un lato le comunità ecclesiali protestanti possono essere descritte come 'istituzioni', nell'ottica della sociologia dell'organizzazione, dall'altro vi sono nell'ambito protestante movimenti che possono considerarsi come 'eventi', ossia come raggruppamenti che travalicano le delimitazioni confessionali.

a) Il protestantesimo come istituzione

È caratteristica della storia del protestantesimo la grande molteplicità delle forme istituzionali. Sia il luteranesimo in Germania e nei paesi scandinavi, sia il protestantesimo riformato in Svizzera, nei Paesi Bassi e nella Scozia sono organizzati in Chiese territoriali che comprendono la maggior parte della popolazione e godono di privilegi nei rapporti con lo Stato (sovvenzioni, esazione statale delle imposte ecclesiastiche, istruzione religiosa sotto la vigilanza ecclesiastica nelle scuole pubbliche, riconoscimento del matrimonio religioso, esequie religiose come usanza corrente). Accanto a queste Chiese, organizzate come enti di diritto pubblico, esistono comunità protestanti di origine più recente (metodisti, battisti, congregazionalisti, ecc.) che negli Stati Uniti sono denominazioni soggette al diritto privato, mentre in

Europa si affiancano come Chiese libere a quelle territoriali. Si tratta di Chiese volontarie, che hanno origine non dalla tradizione, ma dalla libera decisione dei loro membri e da essi soltanto sono sostenute, senza alcun supporto finanziario dello Stato. Sono quindi Chiese di minoranza, come lo sono anche le Chiese missionarie del Terzo Mondo che, dipendenti in genere in passato da quelle delle rispettive madrepatrie, aspirano attualmente all'autonomia sul piano organizzativo. Le diverse confessioni sono associate, senza pregiudizio per l'indipendenza di ciascuna, in grandi organismi federali (Alleanza luterana mondiale, Alleanza riformata mondiale, Federazione mondiale battista, Alleanza mondiale delle Chiese metodiste); siamo quindi autorizzati oggi a parlare di un 'protestantesimo mondiale'.

b) Il protestantesimo come 'evento'

Negli ultimi decenni si è manifestato un fenomeno nuovo dal punto di vista socioreligioso: accanto alle formazioni ecclesiali stabilite hanno fatto la loro apparizione alcuni movimenti transconfessionali in cui si acquisiscono ulteriormente le polarizzazioni già presenti nel protestantesimo. Tra essi vi sono in primo luogo i movimenti carismatici affini ai pentecostali, come ad esempio gli Holy Rollers americani, che si propongono la creazione, nell'ambito di piccoli gruppi, di una nuova vita collettiva suscitata dallo Spirito Santo. Vi sono poi gruppi evangelici che, conservatori in teologia, intendono risolvere i problemi sociali mediante una radicale trasformazione (conversione) dei singoli individui e del loro stile di vita: così il movimento oxfordiano per il riarmo morale di F. Buchman, il movimento di evangelizzazione di B. Graham e il movimento confessante tedesco Kein anderes Evangelium! A differenza di questi movimenti, che hanno origine dal pietismo e dal 'risveglio', altri gruppi, centrati sull'azione, vedono in una radicale ristrutturazione della società lo strumento per attuare i fini del cristianesimo; vicini al marxismo, questi gruppi ne condividono l'analisi della società (Cristiani per il socialismo). I movimenti transconfessionali non hanno limitazioni geografiche, non s'identificano con nessuna delle confessioni esistenti e cercano piuttosto di trascendere la propria origine storica acquisendo una dimensione universale. Nel caso che gli aderenti a questi movimenti rimangano membri della propria Chiesa d'origine, nasce per loro il problema di una duplice appartenenza: mentre da un lato protestano contro l'insufficienza del cristianesimo tradizionale, dall'altro restano legati ad esso sul piano organizzativo.

Il problema sociologico del protestantesimo è in sostanza quello della sua ecclesiologia: esistono bensì nel protestantesimo forme istituzionalizzate della religione, alle quali però non sarà mai possibile dare un crisma di validità definitiva. Come ecclesia semper reformanda, esso avrà cura di non lasciarsi imprigionare dalle proprie istituzioni.

c) Aspetti sociopsicologici del protestantesimo

Più che al tipo della società 'chiusa' il protestantesimo è vicino al tipo della società 'aperta', la quale è caratterizzata da un minimo di vincoli istituzionali, così che la libertà d'azione lasciata all'individuo risulti la massima possibile. Si può dimostrare statisticamente che i protestanti sono più propensi dei cattolici a far proprio questo stile di vita: fra l'altro, i primi presentano una maggiore mobilità sociale e una maggiore facilità a staccarsi dall'ambiente familiare e dal paese d'origine. Mentre il cattolico preferisce cercare la sicurezza nella coesione familiare e ravvisa nel mondo l'ordine e la certezza emananti da Dio, il protestante sta solo in un mondo immenso e gravido di mali, che affronta consapevolmente lottando per trasformarlo. La vita in situazioni-limite espone più facilmente il protestante allo scacco: non per nulla la percentuale di suicidi è notevolmente più alta fra i protestanti che fra i cattolici. Mentre questi ultimi preferiscono le forme di vita proprie di una società chiusa (scuola confessionale, matrimonio fra cattolici, organizzazione della vita sociale e degli interessi politico-economici in associazioni cattoliche), i protestanti sono più disposti ad accettare i rischi di un'organizzazione in gruppi aperti (scuole interconfessionali, matrimoni misti, organismi politici e sociali non caratterizzati in senso confessionale). Questo rischio della libertà può portare tuttavia a gravi disturbi psichici, dato l'indebolimento delle forze ordinatrici dell'esistenza, capaci di sostenere l'individuo. Lo sprigionarsi di energie mondane espone il protestante, più del cattolico, al

fenomeno della secolarizzazione: spesso i protestanti hanno un ruolo di 'pionieri' (G. Schmidtchen) nell'innovare le strutture politiche, mentre i cattolici rappresentano piuttosto la tradizione e la stabilità (si ricordi il motto di K. Adenauer: "Niente esperimenti!"). I protestanti dimostrano una particolare prontezza nell'accogliere nuove possibilità di vita associata: ad esempio, furono a suo tempo sostenitori entusiasti di quel principio di efficienza che oggi criticano con altrettanto fervore. L'impegno sociale dei protestanti deriva da un sentimento di sé assai più precario di quello dei cattolici, e alla base di tale differenza vi è un profondo contrasto religioso: l'idea della giustificazione per la sola Grazia rende 'eccentrico' il protestante, nel senso che egli non trova nella sua attività (verso la quale ha un atteggiamento di critica severa) la propria conferma e quindi il proprio senso dell'io, mentre il cattolico ha un rapporto positivo con se stesso ed è molto più incline alla tranquillità interiore e all'integrazione sociale. Manca cioè nella vita del protestante quel 'solievo' istituzionale che la Chiesa cattolica assicura ai suoi membri.

L'identità protestante si estende ben oltre la cerchia di coloro che sono 'cristiani di Chiesa' nel senso ortodosso; essa infatti può riemergere, in situazioni di confronto o di conflitto, anche in chi vive ai margini della Chiesa o addirittura le sia ostile. L'identità protestante non è misurabile statisticamente per mezzo di ricerche di sociologia religiosa, giacché l'importanza delle motivazioni religiose per il comportamento sociale e per la stabilità delle relazioni sociali è lungi dall'esaurirsi nell'appartenenza o non appartenenza alla Chiesa. Vi sono caratteri del comportamento che sfuggono alla comune razionalità scientifica; in questo campo l'individuo, nonostante l'asserito distacco da ogni principio religioso, de facto si riallaccia alle verità della religione istituzionalizzata. Dal punto di vista protestante, dunque, l'attaccamento alla Chiesa e l'assiduità delle pratiche religiose non sono più, da lungo tempo, criteri adeguati per valutare la forza e la qualità della motivazione religiosa.

Non è facile sopportare l'esistenza in un mondo 'aperto': il carico di responsabilità gravante sull'individuo e la correlativa autonomia creano una situazione di ansia, perché richiedono una capacità di decisione personale che la gente di norma non possiede. Alla 'apertura', e alla conseguente mancanza d'orientamento, corrisponde un più acuto bisogno di sostegno. Ne deriva quell'"opportuno" metafisico dei protestanti (G. Schmidtchen) che si manifesta in un maggior coinvolgimento, rispetto ai cattolici, nei sistemi politici del proprio tempo. Gran parte dei protestanti tedeschi, dopo aver condiviso nell'Ottocento gli ideali del romanticismo politico e dell'Impero, si orientarono verso il nazismo e poi, dopo una breve parentesi di "apolidia politica" (H.-H. Schrey), verso la coalizione social-liberale. È conforme alla 'mondanità' dei protestanti il fatto che, una volta allontanatisi dalla Chiesa, si siano dedicati alla creazione di una specie di suo surrogato nel cosiddetto welfare state, capace di assicurare agli individui la maggior felicità possibile. È chiaro che le preferenze politiche non dipendono solo dagli interessi concreti ma anche, almeno in ugual misura, dalla concezione globale del mondo: chi è scettico nei riguardi dell'immortalità dell'anima, chi ritiene che l'unica realtà sia quella visibile, si affida più volentieri a un partito che si proponga di attuare la felicità sociale nel nostro mondo e nel nostro tempo. Statisticamente, in questa categoria di persone i protestanti sono presenti in numero maggiore che non i cattolici.

7. Protestantismo ed ecumenismo

a) Il protestantesimo mondiale sulla strada dell'unità delle Chiese

Mai, nel corso della sua storia, il protestantesimo si è rassegnato alla rottura dell'unità dei cristiani, la cui ricostituzione è stata più volte oggetto di appelli da parte di uomini come Melantone, Butzer o Leibniz. Che il protestantesimo non si sia considerato mai disgiunto dal fondamento storico della Chiesa cristiana risulta dal semplice fatto che quasi tutte le Chiese protestanti concordano con quella cattolica nelle confessioni di fede dei primi cinque secoli (consensus quinquasecularis), accogliendole come parte integrante del proprio patrimonio dottrinale. Anche il battesimo amministrato con la formula trinitaria è riconosciuto valido da tutte le Chiese.

Nel nostro secolo l'aspirazione a realizzare l'unità dei cristiani si è manifestata in varie forme, tra cui ricorderemo in primo luogo: a) la fusione delle varie Chiese di una stessa confessione in confederazioni a

livello mondiale; b) le unioni tra Chiese della stessa confessione o di confessioni affini; c) le alleanze e le comunità di lavoro interconfessionali a livello regionale, nazionale e internazionale. Va notato, infine, che soprattutto in Europa il protestantesimo è stato il principale promotore del Consiglio ecumenico delle Chiese, che tende all'unificazione non solo delle confessioni protestanti, ma di tutte le Chiese cristiane (v. ecumenismo). In genere queste unioni hanno carattere federale, nel senso che non compromettono l'autonomia delle singole Chiese associate e non implicano la creazione di sovrastrutture giuridiche basate su un centralismo gerarchico.

Nel primo quarto del nostro secolo si sono avute negli Stati Uniti una dozzina di unioni fra Chiese per lo più confessionalmente affini ma separate da barriere nazionali o geografiche: fusione tra i Cumberland Presbyterians degli Stati settentrionali e la Presbyterian Church in U.S.A. (1906); unione dei Northern Baptists con i Free Baptists (1911); unificazione di tre Chiese luterane (1917); formazione della United Lutheran Church (1918), della Presbyterian Church of the U.S.A. (1920), dell'American Lutheran Church (1931), dell'Evangelical and Reformed Church (1934) e dell'Unione delle Chiese metodiste (1939). A livello nazionale, vanno ricordati i seguenti organismi unitari: il Federal (dal 1951, National) Council of the Churches of Christ in America, fondato nel 1908 e comprendente 34 denominazioni; la Fédération Protestante de France, fondata anch'essa nel 1908 e composta da tre Chiese riformate, due luterane e una battista; lo Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund (1920), a cui appartengono le Chiese territoriali riformate e le Chiese libere della Svizzera; l'Evangelischer Kirchenbund tedesco, fondato nel 1922 e denominato successivamente Deutsche Evangelische Kirche (1933) ed Evangelische Kirche in Deutschland (1945), costituito da 28 Chiese luterane, riformate e unite; il Nippon Kirisuto Kyodan (1941), comprendente 34 Chiese con circa la metà dei protestanti giapponesi; il British Council of Churches (1942), in cui sono affiancate in collaborazione la Chiesa anglicana e le Chiese libere; il Consiglio federale delle Chiese evangeliche d'Italia (1946), comprendente valdesi, battisti, metodisti, avventisti e pentecostali; l'Oecumenische Raad van Kerken in Nederland (1946), di cui fanno parte, oltre alla Chiesa riformata dei Paesi Bassi, luterani, vecchi cattolici, mennoniti, rimostranti, battisti e comunità pietistiche; la Chiesa Unita dell'India meridionale (1947), formata dall'associazione di elementi episcopali, presbiteriani e congregazionalisti, che conservano tuttavia la piena comunione con le Chiese madri.

Organi di collegamento tra le missioni e il movimento ecumenico sono i Consigli cristiani nazionali, sorti per iniziativa di John R. Mott e operanti fin dagli anni venti in India, Birmania, Ceylon, Cina, Giappone, Sierra Leone e Madagascar; vi sono oggi 24 Consigli membri del Consiglio internazionale delle missioni e altri 15 con esso collegati.

Dal 1955 esiste un Asia Council on Ecumenical Missions, di cui fanno parte le Chiese protestanti dell'Asia orientale, dell'Australia e della Nuova Zelanda. Nel 1959 è stata istituita a Kuala Lumpur la East Asia Christian Conference, e dal 1950 le Chiese protestanti di 25 paesi africani sono rappresentate nella All Africa Church Conference, mentre nell'America Latina manca ancora un'associazione ecumenica sovranazionale.

Indipendente dal movimento ecumenico è la Conferenza delle Chiese europee, fondata nel 1959 a Nyborg (Danimarca) e comprendente quasi tutte le Chiese d'Europa, ma non quella cattolica romana; scopo principale di tale Conferenza è di affrontare i problemi comuni che si presentano alle varie Chiese europee. Accanto al Consiglio ecumenico delle Chiese - che ammette un'ampia gamma di opinioni teologiche e propugna un programma sociale avanzato, comprendente ad esempio la lotta contro il razzismo nel Terzo Mondo - è stato fondato nel 1948 un altro organismo interecclesiale protestante, l'International Council of Christian Churches, che, derivato dall'American Council of Christian Churches (sorto nel 1941 negli Stati Uniti e nel Canada), è sostenuto da gruppi ispirati a un fondamentalismo radicale. L'International Council, di cui nel 1958 facevano parte 61 denominazioni, si è distinto soprattutto per la polemica condotta contro le tendenze 'irreligiose e filocomuniste' del Consiglio ecumenico, nonché per il timore che quest'ultimo persegua l'ideale di una 'superchiesa' destinata a confluire in seno alla Chiesa romana. Infine, il Consiglio evangelico nordico, fondato nel 1955, si è ampliato nel 1957 nell'International Council of Christian Churches - European Alliance.

Dalla precedente elencazione emergono due tratti caratteristici del mondo protestante: in primo luogo, sebbene l'impegno internazionale per la pace sia oggi determinante per la sopravvivenza stessa dell'umanità, il movimento ecumenico non è ancora riuscito a sostituire alle antiche solidarietà nazionali una solidarietà sovranazionale fondata sulla appartenenza al corpo di Cristo; in secondo luogo, la contrapposizione fra teologia liberale e fondamentalismo, fra progressismo e conservatorismo si è dimostrata un ostacolo al progredire dell'unificazione delle Chiese.

b) Dialogo fra protestantesimo e cattolicesimo

Il problema dell'unità della Chiesa non è rimasto circoscritto all'ambito protestante, ma ha investito anche le altre confessioni, e in particolare il cattolicesimo romano, i cui fedeli spesso vivono a contatto coi protestanti. Il dialogo fra cattolici e protestanti, benché gravato da ambe le parti di pregiudizi e conflitti secolari, è divenuto possibile e ha acquistato un senso soprattutto dopo le decisioni del Concilio Vaticano II (decreto sull'ecumenismo). La Chiesa cattolica, pur continuando a considerarsi come l'organismo in cui 'sussiste' l'unica Chiesa di Cristo, e non potendo quindi riconoscere a nessun altro tale carattere, non considera più, tuttavia, le altre Chiese come eretiche o scismatiche da anatemiare, bensì come interlocutrici in un dialogo, come 'fratelli separati' che, anch'essi incorporati in Cristo, grazie al battesimo presentano più affinità che divergenze e condividono con i cattolici di fronte al mondo l'impegno della testimonianza cristiana.

Sebbene la Chiesa cattolica non faccia parte del Consiglio ecumenico delle Chiese, si è stabilita una prassi di reciproca consultazione tra gli organi decisionali ecumenici e quelli cattolici. Sono inoltre in atto un vivace dialogo a livello scientifico fra i teologi e un attivo scambio sul piano della prassi ecclesiale. Il dialogo teologico ha portato finora a un'intesa sui punti seguenti: a) dopo la teologia dialettica di K. Barth, la teologia protestante non è più coltivata come 'scienza della religione', ma come 'teologia a partire da Dio': in tal modo essa è diventata per la teologia cattolica un'interlocutrice da prendere sul serio; b) la teologia evangelica si affatica oggi intorno al problema della salvezza: la giustificazione non può essere intesa come una semplice legittimazione giuridica, accordata all'uomo dall'esterno, ma deve produrre nell'uomo un nuovo essere: vengono meno quindi i motivi dottrinali di divisione originati dalla Riforma; c) in materia di cristologia, tanto la teologia evangelica che quella cattolica mettono in risalto l'unità del Cristo storico e di quello dogmatico; d) nella dottrina della Scrittura e della tradizione, vi è oggi un'attenuazione dei contrasti: concezioni differenti sussistono soprattutto riguardo al rapporto fra tradizione e magistero ecclesiastico; divergenze gravi permangono nella dottrina del primato papale, nella concezione del ministero sacerdotale e della sua rilevanza eucaristica, nonché in mariologia. (v. anche cattolicesimo)

Nel campo della prassi ecclesiale il dialogo ha già conseguito risultati tangibili. Esistono liturgie comuni della parola e della preghiera (senza celebrazione eucaristica); canti religiosi di origine evangelica sono stati accolti negli innari cattolici (i protestanti Bach e Händel appartengono anche ai cattolici, e i cattolici Mozart e Haydn anche ai protestanti!). In Germania la cooperazione tra case editrici evangeliche e cattoliche è sempre più intensa; esistono traduzioni e commentari biblici comuni. La prassi del matrimonio misto viene oggi trattata da parte cattolica con maggior elasticità che in passato (celebrazioni miste). Nel campo dell'assistenza e delle altre attività sociali e umanitarie vi è una vasta area di collaborazione interconfessionale, e in ogni caso va scomparendo l'inopportuno spirito di concorrenza fra cattolici e protestanti.

c) L'impegno ecumenico del protestantesimo odierno

Dal punto di vista ecumenico, il protestantesimo occupa una posizione centrale fra la Chiesa romana e la teologia liberale, che sottomette la fede all'autonomia della ragione umana: in questa posizione intermedia può scorgersi il grande compito attuale e futuro del cristianesimo protestante. Sebbene il Consiglio ecumenico delle Chiese sia ben lontano dall'aver realizzato l'unificazione delle confessioni cristiane e si presenti ancora come un'associazione tra Chiese indipendenti, dal punto di vista storico la sua costituzione

va considerata come un evento della massima importanza: a un atteggiamento di reciproca condanna e diffidenza, dovuto in parte alla scarsa conoscenza dell'interlocutore o alla conservazione di pregiudizi tradizionali, è subentrato il consapevole tentativo di superare questo stato di disarmonia. Nel quadro del movimento ecumenico, al protestantesimo mondiale è toccata in sorte un'importante funzione, giacché la possibilità di un effettivo avvicinamento fra le Chiese delle due ali estreme è legata in buona parte alla capacità delle Chiese 'intermedie' di essere all'altezza dei loro compiti. Si può dunque affermare che il futuro del movimento ecumenico dipende da queste Chiese, le quali soltanto potranno impedire il sopravvento, nella cristianità di domani, di un rigido dogmatismo, o di posizioni razionalistiche o 'entusiastiche'.

I fondamenti del dialogo tra le Chiese possono essere così enunciati: fede comune in Dio e in Gesù Cristo Signore e Redentore; reciproco riconoscimento di buona fede; mutuo e incondizionato rispetto della libertà religiosa; comune riconoscimento del battesimo in nome di Dio uno e trino e della conseguente incorporazione in Cristo; convincimento che la Grazia e la giustificazione possono sussistere anche per i cristiani non cattolici; riconoscimento del fatto che le Chiese non cattoliche hanno una funzione salvifica per i loro fedeli e conservano elementi positivi del retaggio cristiano, elementi non ravvisabili con altrettanta chiarezza nella Chiesa romana; convincimento che le varie Chiese non sono quindi completamente separate tra loro; coscienza della comune responsabilità della scissione, che non può essere addossata a una sola Chiesa, né va considerata come eresia formale; riconoscimento del fatto che non di rado il volto reale della propria Chiesa offre una testimonianza alquanto offuscata della sua origine nella volontà fondatrice di Cristo.

8. Crisi e futuro del protestantesimo

a) La crisi ecclesiale del protestantesimo

Dal punto di vista cattolico, ciò che colpisce maggiormente nel protestantesimo è la sua disunione interna. Alla tendenza ortodossa tradizionale si affiancano tendenze neoliberali; la 'libertà del cristiano' esaltata dai riformatori sembra trasformata in un soggettivismo a cui manchi il freno di qualsiasi istanza vincolante. Mentre da un lato i protestanti conservatori deplorano la presunta tendenza distruttiva della critica storica vetero- e neotestamentaria, che metterebbe in pericolo la sostanza del messaggio salvifico, dall'altro i teologi liberali considerano come un valore inalienabile l'onestà scientifica in materia di genesi storica del cristianesimo. Aspre contese hanno spesso minacciato l'unità del protestantesimo come istituzione. In connessione con quanto sopra, è stata anche criticata la sopravvalutazione quasi esclusiva della liturgia della parola, centrata sulla predicazione, in quanto comporta il rischio di scivolare nel puro intellettualismo e di mortificare le molteplici possibilità della liturgia (valga ad esempio il confronto con la ricchezza di quella cattolica); non è comunque accertato se l'indifferenza dei credenti nei confronti delle pratiche religiose dipenda da ciò o da altri motivi socioreligiosi. Per molti protestanti, tutto il loro protestantesimo si esaurisce nel fatto di non essere o di non voler essere cattolici, ossia in un atteggiamento puramente negativo.

Si è voluto dedurre da ciò che il protestantesimo è oggi in fase di dissoluzione (E. Steinbach, *Die Auflösung des Protestantismus*, München 1936): il cristianesimo riformato, così come si è evoluto storicamente e come risulta definito dal suo passato, non riesce più a impegnare l'uomo contemporaneo. Il protestantesimo si sarebbe quindi risolto nella coscienza moderna, così come a suo tempo il cattolicesimo si risolse nel protestantesimo; perché quest'ultimo sopravviva, sarebbe necessario un impegno cristiano di tipo nuovo. In effetti, un protestantesimo che concepisse se stesso come mera negazione sarebbe prossimo alla fine. Le negazioni che hanno storicamente segnato la nascita del protestantesimo hanno perduto oggi ogni presa sulla realtà; in taluni casi gli oggetti di tali negazioni si sono addirittura mutati in bisogni del nostro tempo: bisogno d'autorità, di simboli efficaci, di atti sacramentali. Come il cattolicesimo postconciliare incorpora in sé numerosi elementi protestanti, così il protestantesimo dell'era post-protestante dovrà accogliere, nello spirito della 'cattolicità evangelica', elementi del cattolicesimo.

b) La dimensione politica della crisi

In Europa, la connessione di protestantesimo e Stato nazionale ha coinciso con la crisi di quest'ultimo. Se ha senso parlare di processo alla storia, esso dovrebbe coinvolgere anche il protestantesimo: la sua esaltazione della grandezza dello Stato, che ha favorito l'insorgere dei nazionalismi, ha rappresentato un atto di autoalienazione. Si è voluto vedere in Lutero l'apostolo dell'autorità statale illimitata, mentre Calvino, per il quale la sovranità di Cristo era al di sopra di ogni cosa, è stato frainteso come fautore dell'attivismo secolare e dell'ipocrisia politica. H. Marcuse ravvisa un nesso fra la totale libertà interiore, conseguita mediante la fede, e una totale illibertà esteriore: per lui la tendenza antiautoritaria della Riforma, che mise fine al Medioevo, è solo "il complemento di un ordinamento strettamente legato all'influsso di rapporti occulti d'autorità" (*Autorität und Familie*, in *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1969, p. 55). Quest'acuta analisi, che centra bensì un punto delicato dell'etica politica protestante, rappresenta nondimeno una deformazione, giacché nella dottrina dei due regni Lutero mirò non tanto a separare il regno dell'interiorità da quello dell'esteriorità, quanto ad affermare l'idea che nella fede 'diventiamo Cristo' per il nostro prossimo. L'erronea disgiunzione dei due regni ha provocato, per reazione, il ritrarsi di altre cerchie protestanti dalla politica, vista come una 'sporca faccenda'.

In futuro il protestantesimo dovrà cercare di contribuire alla formazione di un ethos politico che possa essere vincolante per tutti e che metta in primo piano la dignità e i diritti dell'uomo, anziché gli interessi particolari di uno Stato o di una nazione.

L'Europa è il luogo in cui l'individualismo dei singoli come delle nazioni si è manifestato con maggiore e più compiuta protervia, ma è anche l'ambiente in cui sono nati gli ideali del socialismo e della vita comunitaria: con la sua tradizione, essa può ancora costituire un baluardo contro l'uniformità collettivistica e totalitaria. Vi è senza dubbio un'affinità elettiva tra quest'Europa del dialogo e un protestantesimo avverso a ogni accentuazione eccessiva delle strutture gerarchiche e autoritarie e favorevole al pluralismo. In quanto "uomo del dialogo e del confronto" (R. Mehl), il protestante è fautore di un'Europa in cui siano ammesse la libertà di pensiero e la diversità delle opinioni (cfr. la dichiarazione *Impegno cristiano per la cooperazione europea*, 1952); un'Europa senza costrizioni ideologiche o religiose unilaterali e senza poteri ecclesiastici o politici che stabiliscano quale debba essere la verità.

c) Crisi dell'etica protestante?

L'etica moderna del lavoro, avente per Max Weber le sue origini nel protestantesimo e caratterizzata dagli ideali di efficienza, parsimonia, diligenza e sobrietà, viene oggi messa in questione dalla psicanalisi freudiana e dall'analisi sociale marxista, o dal 'freudo-marxismo' che ne rappresenta la sintesi (H. Marcuse): l'efficienza industriale serve non tanto all'autorealizzazione dei produttori quanto ad assicurare il massimo profitto ai detentori di capitali, e favorisce quindi l'alienazione tipica della moderna società industriale. All'etica dell'efficienza viene contrapposta un'etica edonistica fondata sul soddisfacimento delle pulsioni, sulla comunicazione intima tra gli uomini e su un generale rifiuto della tecnocrazia e dell'organizzazione burocratica. Verso la fine degli anni sessanta, soprattutto negli Stati Uniti d'America, i giovani della classe media borghese sono stati conquistati da questi ideali, anche per reazione alla guerra nel Vietnam.

Una simile critica va giudicata in base al principio *abusus non tollit usum*. Senza dubbio in molti casi l'etica puritana è degenerata in ipocrisia (G. Santayana, *The last puritan*, London 1935) ed è stata utilizzata per scopi inumani; d'altra parte, la civiltà industriale non è concepibile senza le virtù della disciplina nel lavoro e dell'orientamento verso l'efficienza. Non vi sono probabilità di riuscita per una rivoluzione interiore del tipo di quella proposta da Ch. Reich in *Greening of America*. Posto che venissero a mancare i dirigenti dell'industria e della burocrazia, reclutati negli strati borghesi finora dominanti, ciò non porterebbe a un crollo dell'etica protestante, bensì a una circolazione delle élites nel senso di Pareto: nuovi strati, non più provenienti dagli establishments di tradizione protestante, assumerebbero il comando per continuare a gestire il sistema coi vecchi criteri (P.L. Berger e B. Berger, *The blueing of America*, in "The New

Republic", 1972). In realtà, i fermenti rivoluzionari edonistici, libertari e marxisti che agitavano l'inquietudine giovanile universitaria verso la fine degli anni sessanta non sono riusciti a produrre né una trasformazione globale della società americana né un rovesciamento dei principi, profondamente radicati, dell'etica protestante.

Rimane tuttavia la stimolante consapevolezza dell'insufficienza di un orientamento unilateralmente economico e della disumanità in esso implicita. L'etica protestante tradizionale dovrà essere modificata e integrata dalle istanze dell'ecologia, alle quali sono legate le sole possibilità di sopravvivenza dell'umanità in un mondo sempre più angusto e minacciato dall'esaurimento delle risorse.

d) La crisi nei rapporti col mondo. Il secolarismo

Un problema che riguarda oggi in ugual misura cattolici e protestanti è quello della secolarizzazione. A partire dal secolo scorso, la classe lavoratrice dell'Europa occidentale si è quasi completamente estraniata dalla Chiesa, che già con l'illuminismo aveva perduto l'intima adesione della borghesia colta; la presenza della Chiesa è dunque venuta meno sia negli ambienti operai sia nei centri di creazione della cultura. Sociologicamente, il suo influsso è per lo più limitato ai gruppi marginali della società (bambini, anziani, bisognosi d'assistenza, popolazioni rurali). Come conseguenza, e nel contempo causa, della sua sterilità culturale, sussiste dunque il pericolo di un'adesione della Chiesa a ideologie conservatrici o addirittura reazionarie. Dato il minor peso - ai fini dell'integrazione - che vi hanno la tradizione e la storia, il protestantesimo sembra affrontare meglio del cattolicesimo il fenomeno della secolarizzazione. Per il protestantesimo l'impronta cristiana di una civiltà ha un significato minore che per il cattolicesimo, in quanto ogni realizzazione umana reca comunque i segni della finitudine, del peccato e della caducità. Non si tratta quindi di ritrarsi da un 'mondo malvagio', ma di vivere rischiosamente in un mondo profano. Questo è anche il motivo per cui non esistono fra i protestanti - tranne che nei Paesi Bassi e in qualche cantone della Svizzera tedesca - partiti o sindacati confessionali: si preferisce cercare di vivere e operare da cristiani nelle istituzioni mondane.

A differenza del cattolicesimo, il protestantesimo non ha mai condannato il progressismo, che oggi si manifesta soprattutto nell'adesione all'analisi sociale e alle idee marxiste. Al di là della cortina di ferro, ciò consente alle Chiese protestanti una sorta di coesistenza con lo Stato ateistico. Alcuni teologi protestanti, come il ceco Hromádka o l'ungherese Berecky, interpretano la nuova situazione esistente nei loro paesi non soltanto come un giudizio divino per l'empio connubio tra cristianesimo e borghesia, ma anche come un frutto della Grazia e come un rinnovato impegno di vita nella fede e nel servizio. Nel mondo occidentale, invece, la ricezione del marxismo provoca notevoli tensioni interne, che in verità si manifestano non tanto nell'atteggiamento verso i lavoratori del proprio paese quanto nei riguardi dei movimenti di liberazione del Terzo Mondo e dell'appoggio ad essi offerto dal Consiglio ecumenico delle Chiese.

In ogni caso, il protestantesimo odierno non è disposto ad assumere il ruolo marginale che molti contemporanei vorrebbero assegnargli, né a rinunciare alle sue responsabilità verso il mondo; al contrario, esso si sforza di trovare nuove vie per un incontro fra la Chiesa e il mondo e di partecipare agli attuali processi di trasformazione come portavoce dell'umanità in un mondo ogni giorno più disumano. In tale contesto risulta sempre più evidente l'importanza dei laici ai fini di una testimonianza cristiana nel mondo, come pure l'importanza di una guida in campo sociale, visto che l'etica tradizionale poteva costituire una guida all'azione personale quando la vita si svolgeva entro le strutture di una 'società cristiana'.

Il protestantesimo non è disposto ad accettare l'idea che l'esistenza della Chiesa nel mondo moderno sia legittimata solo dal suo rendersi socialmente utile con la prestazione di servizi. Naturalmente le attività assistenziali sono una manifestazione molto importante della vita di ogni Chiesa, ma ciò non significa affatto che la testimonianza pubblica debba restare confinata nell'esoterismo delle mura chiesastiche.

Negli Stati Uniti l'odierna crisi religiosa coincide con la crisi del processo d'integrazione sociale che colpisce le generazioni successive alla prima ondata d'immigrazione. In passato la religione soleva essere, accanto ai legami familiari ed etnici, uno dei fattori d'integrazione più efficaci: in essa l'individuo circondato da un ambiente estraneo o addirittura ostile ritrovava la propria identità. Per effetto della progressiva

'fusione' nel melting pot americano e della mobilità sociale, la seconda e la terza generazione d'immigrati perdono le loro basi etniche, linguistiche e religiose; ciò implica in molti un senso di frustrazione e una perdita d'identità, giacché la religione tradizionale finisce tra le cose messe da parte come 'sorpassate'. Con questi fenomeni è connessa anche la trasformazione, osservata dai sociologi, dell'uomo 'autodiretto' di stampo protestante nell'uomo 'eterodiretto' (D. Riesman, *The lonely crowd*, cit.). Quest'ultimo non si comporta più secondo i criteri della propria coscienza, orientata sulla parola di Dio, bensì secondo segnali emessi dai taste leaders, da coloro che attraverso i mezzi di comunicazione di massa influiscono sul costume e sulla politica. In questa situazione, l'importante è non rassegnarsi, non cedere all'onnipotenza dei media (quasi che tutto fosse determinabile dall'esterno!) e nemmeno estraniarsi dalla cultura ufficiale ritraendosi in una più o meno insulsa subcultura religiosa; occorre invece opporsi alle sollecitazioni verso l'adattamento totale, mediante una parziale non-partecipazione alle strutture della società tecnologica (P. J. Tillich) e mediante una azione volta a influenzare i programmi sociali dei fabbricanti d'opinione.

Quando il cristianesimo protestante sostiene la necessità della secolarizzazione (v. cap. 3, È b), ciò non significa affatto che si voglia abbandonare completamente il mondo a se stesso (secolarismo), bensì che la libertà del cristiano induce l'uomo, affrancato in virtù della sola fede, a entrare nel mondo per compiere la propria opera quotidiana in lode del Creatore e a beneficio del prossimo, senza aver bisogno per questo della guida della Chiesa o del clero. Il secolarismo, in quanto eliminazione radicale di ogni traccia del divino dalla società umana, porterebbe all'affermarsi dello Stato totalitario e al dominio di un'ideologia non cristiana; il protestantesimo è pronto a collaborare con le altre Chiese e le altre religioni per scongiurare un simile pericolo.

e) La 'fine dell'età moderna' segna anche la fine del protestantesimo?

Da parte cattolica è stata annunciata la "fine dell'età moderna" (R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit*, 1950). Poiché il mondo moderno può essere considerato come un prodotto secolare di elementi protestanti, nasce la questione se la fine dell'età moderna, ossia dell'età del soggettivismo e dell'individualismo, implichi anche la fine del protestantesimo. A tale domanda potrebbero rispondere affermativamente gli educatori e coloro che hanno cura d'anime: essi sanno per esperienza che l'uomo d'oggi non sente più quella chiamata alla responsabilità personale nella propria coscienza che è il presupposto del protestantesimo e il fondamento della personalità etico-religiosa. Ma ciò sta appunto a dimostrare che il passaggio dalla coscienza vincolata a Dio all'autonoma autocoscienza prometeica tipica dell'uomo moderno è una pretesa a lungo andare insostenibile. L'interiorità dell'individuo non è in grado di sopportare da sola il peso dei problemi dell'essere e del destino dell'uomo, e neppure la responsabilità di fungere essa stessa da suprema istanza della coscienza; gli sforzi disperati che l'esistenzialismo di J.-P. Sartre compie per dare all'esistenza un fondamento ateistico non fanno che confermare questo dato di fatto. La borghesia moderna ha ricacciato nell'interiorità estetica ed emotiva tutto il vigore dell'esperienza di Dio propria della Riforma, mentre l'esistenzialismo di Sartre ha finito col trovare nell'impegno marxista una nuova forma di trascendenza, la società umana. Secondo Tillich, occorrono tre condizioni perché il protestantesimo possa esercitare un influsso creativo sui mutamenti strutturali del mondo attuale, anziché limitarsi a sopravvivere come ideologia rinunciataria entro un suo territorio garantito (ma al tempo stesso isolato) dalla società: a) che riesca a riformulare il proprio messaggio in modo così nuovo da far sì che il mondo sconvolto lo accolga come un messaggio di salvezza; b) che s'impegni - come hanno tentato di fare il socialismo religioso in Europa e il social Gospel in America - in modo più intensivo e diretto nei riguardi del mondo, senza smarrirsi in esso; c) che tenga fede, come ha già fatto in passato, al principio profetico che contesta ogni forma di autodivinizzazione e di sacralizzazione.

L'evolversi del mondo verso la 'fine dell'età moderna' non ha portato all'estinzione dell'uomo protestante, perché nella società di massa tecnicizzata non si è ancora estinta, nonostante l'enorme complessità dei rapporti, la responsabilità individuale: al contrario, essa si è ingigantita proprio nei managers del potere. Una simile responsabilità, che oggi non implica solo considerazioni di efficienza economica, ma anche valutazioni ecologiche (qualità della vita, limiti dello sviluppo), non può essere veramente sentita come

responsabilità dinanzi a Dio e agli uomini senza un estremo affinamento della coscienza. È necessario per questo che l'uomo sia integralmente umano, il che può accadere solo se egli concepisce se stesso, nella sua totalità, come esistenza al cospetto di Dio: e in questo senso è appunto il protestante colui che meglio può difendere, oggi come nel futuro, la causa dell'umanità.

Protestantesimo
Enciclopedia del Novecento I Supplemento (1989)
di Heinz-Horst Schrey

sommario: 1. La fine dell'eurocentrismo e le sue conseguenze per il protestantesimo. 2. Mutamenti di struttura nel protestantesimo tedesco. 3. Le due correnti principali del protestantesimo tedesco. 4. Dalla Chiesa confessante al Movimento confessante. 5. I dissensi sull'atteggiamento pacifista. 6. Rischi di politicizzazione. 7. Tentativi di unione tra le Chiese protestanti europee. 8. Tentativi di superamento delle condanne reciproche tra cattolici e protestanti. 9. Il protestantesimo in Italia. 10. La situazione nell'Europa orientale. 11. Risultati pratici dell'ecumenismo. 12. Il dilemma del protestantesimo americano. 13. La teologia della liberazione come espressione di una Chiesa cosciente della crisi contemporanea. □
Bibliografia.

1. La fine dell'eurocentrismo e le sue conseguenze per il protestantesimo

In seguito alla seconda guerra mondiale l'Europa ha perduto la sua antica posizione di centro politico, culturale e religioso del mondo. Se nei paesi dell'Europa orientale la supremazia del cristianesimo è stata scossa dall'avvento al potere dell'ideologia comunista, anche nei paesi non comunisti dell'Europa centrale la secolarizzazione ha fatto progressi, e tutto ciò ha colpito gravemente il protestantesimo. Le varie Chiese protestanti, come pure la Chiesa cattolica, hanno dovuto imparare a rinunciare al sostegno che era stato fornito loro in passato da una civiltà ben disposta verso il cristianesimo. Mentre all'Est le Chiese hanno dovuto adattarsi a un'esistenza modesta (per non dire stentata), caratterizzata dalla diminuzione del numero dei seguaci e dall'abolizione dei privilegi statali, in Occidente esse hanno cercato di riacquistare, attraverso la ripresa dei rapporti con lo Stato, una posizione per quanto possibile analoga a quella dell'anteguerra. In una visione su scala mondiale del protestantesimo, a questa crisi europea fa riscontro l'avanzata del cristianesimo americano da un lato e delle Chiese del Terzo Mondo dall'altro. Soprattutto negli organismi ecumenici e nelle risoluzioni delle assemblee plenarie del Consiglio ecumenico delle Chiese hanno fatto sentire la loro voce le 'Chiese giovani', divenute autonome e indipendenti dall'Europa e dalla sua attività missionaria. Questo processo è stato messo in evidenza anche dal mutamento strutturale della missione: oggi l'Europa non domina più con la sua teologia e la sua liturgia le Chiese africane o asiatiche, che cercano invece di esprimere in forme proprie la loro identità (black theology). I rapporti si sono quindi modificati nel senso che dall'originario predominio delle Chiese 'bianche' si è passati a una compartecipazione limitata essenzialmente all'ambito diaconale. Gli aiuti ai paesi in via di sviluppo sono diventati oggi un elemento decisivo nelle relazioni tra le Chiese e i soccorsi a livello ecumenico sono intesi come contributi all'edificazione di una "just, participatory and sustainable society". Alla sfida rappresentata dalla povertà nel Terzo Mondo i protestanti tedeschi hanno risposto con l'iniziativa Brot für die Welt, che nel 1984-1985 ha raccolto offerte per quasi 100 milioni di marchi.

Fine dell'eurocentrismo significa in primo luogo declino dell'egemonia dell'uomo bianco nei paesi del Terzo Mondo. L'emancipazione delle masse di questi paesi fa sì che esse vedano sempre più nel predominio degli organismi ecclesiastici tradizionali, legati al colonialismo, un fattore di oppressione e di alienazione, specialmente in casi come quello del Sudafrica, dove la locale Chiesa riformata dei Paesi Bassi si è schierata con i Bianchi a sostegno della politica di apartheid. Quasi per reagire a questa situazione si vanno formando nel Sudafrica le cosiddette independent Churches, che non appartengono a nessuna delle grandi istituzioni esistenti, ma si raccolgono, come gruppi spontanei liberi da ogni gerarchia e tradizione, intorno a

predicatori carismatici. L'annuncio del 'risveglio', quasi sempre presente in queste comunità, e il loro modo non convenzionale d'associazione possono essere interpretati come atti compensativi delle vessazioni a cui sono sottoposti i loro membri, appartenenti per lo più agli strati inferiori della popolazione di colore, privi di ogni peso politico.

Un fenomeno analogo è rappresentato dalle comunità di base dell'America Latina, nelle quali l'impronta confessionale è irrilevante e i confini tra cattolicesimo e protestantesimo sono fluidi. Esse non intendono rinunciare ai collegamenti con le Chiese tradizionali, ma si considerano 'popolo di Dio', in quanto offrono ai credenti poveri la possibilità di radunarsi e di sentire la Chiesa come comunità e come simbolo di liberazione.

Protestantesimo e cattolicesimo devono oggi affrontare gli stessi problemi, e in primo luogo quello della possibilità di conciliare la formazione di una coscienza critica, in atto nel Terzo Mondo, con la tradizionale unità della Chiesa e la correlativa organizzazione ecclesiastica; l'alternativa a questa possibilità sarebbe una scissione fra una 'Chiesa dei ricchi', rappresentante della tradizionale associazione tra Chiesa e Stato, e una 'Chiesa dei poveri', rappresentante dei ceti diseredati, di quei "poveri nello spirito" ai quali è stato promesso il regno dei cieli.

2. Mutamenti di struttura nel protestantesimo tedesco

L'articolazione in Chiese territoriali, derivante da ragioni storiche, e la divisione dei protestanti tedeschi nelle Chiese luterana, riformata e unita hanno dato un'impronta tipica alla Chiesa evangelica tedesca (Evangelische Kirche in Deutschland, EKD), fondata nel 1948. Quest'organismo, a cui aderiscono circa 30 milioni di protestanti, si considera "una lega di Chiese luterane, riformate e unite", con una struttura largamente federativa.

Dal punto di vista della sociologia religiosa, l'EKD rappresenta un fenomeno di tipo particolare, se non addirittura unico. Vi è infatti in essa un consenso teologico di fondo, consistente nel riconoscere le professioni di fede della Chiesa primitiva e le recenti formulazioni contenute nella Dichiarazione teologica di Barmen. L'ordinamento fondamentale dell'EKD prevede la comunione tra le varie Chiese per ciò che riguarda il ministero ecclesiastico e il battesimo, ma non per l'eucaristia, data la diversa impronta confessionale delle Chiese territoriali aderenti alla lega.

Delle sette Chiese luterane presenti nell'EKD, cinque fanno parte della Chiesa unita evangelica luterana tedesca (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands, VELKD), una federazione di Chiese che al momento della sua fondazione (1948) comprendeva, oltre alle cinque Chiese delle regioni occidentali, anche le Chiese luterane delle regioni orientali (Mecklenburg, Sassonia e Turingia). Le Chiese territoriali di Amburgo, di Lubecca, di Futin e dello Schleswig-Holstein nel 1977 si sono unite nella Chiesa evangelica luterana del Nord-Elba (Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche) e il numero delle Chiese associate si è ridotto così a cinque. Nel 1981 appartenevano alla VELKD oltre 4.000 comunità, con più di 9 milioni e mezzo di membri. Le Chiese territoriali riformate costituiscono una minoranza comprendente solo le due Chiese della Lippe-Detmold e della Germania nordoccidentale. Le Chiese territoriali unite sono composte da comunità luterane e riformate che hanno deciso di associarsi tra loro, in alcuni casi solo sul piano amministrativo, in altri casi anche per ciò che riguarda l'aspetto dottrinale. L'attività assistenziale dell'EKD è concentrata nell'opera diaconale ('Missione interna e opera di assistenza dell'EKD').

Oltre alle Chiese territoriali evangeliche, fanno parte della 'famiglia protestante' anche le libere Chiese, che contano circa un milione di membri e sono formate da: 1) l'Unione delle libere Chiese evangeliche tedesche (Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland) e la Lega delle libere comunità evangeliche (Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) (battisti); la Chiesa evangelica metodista (Evangelisch-Methodistische Kirche); la Comunità evangelica tedesca (Evangelische Gemeinschaft in Deutschland) e la Lega delle libere comunità evangeliche tedesche (Bund Freier Evangelischer Gemeinden in Deutschland); 2) l'Unione delle comunità mennonite tedesche (Vereinigung der Deutschen Mennonitengemeinden); 3) le libere Chiese unite evangelico-luterane (Verbündete Evangelisch-Lutherische Freikirchen) (vetero-luterani) e la Chiesa vetero-riformata della Bassa Sassonia (Altreformierte Kirche in Niedersachsen). Nel 1948

l'EKD, le libere Chiese, la Chiesa vetero-cattolica e la Fratellanza evangelica (Evangelische Brüderunität) (herrnhutiani o Fratelli moravi) si associarono nella Comunità di lavoro delle Chiese cristiane tedesche (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland), analoga a quelli che in altri paesi sono chiamati Consigli nazionali delle Chiese. La Comunità opera nell'ambito di associazioni locali e regionali ed è portavoce di dieci Chiese membri e di cinque Chiese affiliate; le sue attività comprendono lo scambio d'informazioni, l'organizzazione di funzioni religiose celebrate in comune e di circoli di discussione teologica, la rappresentanza e la tutela delle attività comuni nei rapporti esterni e con l'opinione pubblica, e la trattazione di problemi ecumenici generali. Organi operativi della Comunità sono il Centro ecumenico (Ökumenische Zentrale) di Francoforte sul Meno e la Commissione di studio per l'ecumenismo (Ökumenischer Studienausschuss). Un'analoga Comunità di lavoro delle Chiese cristiane (Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der DDR) è stata fondata nel 1962 nella Repubblica Democratica Tedesca.

Dopo il crollo del Terzo Reich le Chiese protestanti tedesche, con la cosiddetta Dichiarazione di colpevolezza di Stoccarda, dell'autunno 1945, si sono assunte dinanzi al mondo la responsabilità del loro fallimento politico sotto il regime nazista. Questa dichiarazione è stata spesso intesa come il riconoscimento di una colpa collettiva della sola Germania per aver scatenato la seconda guerra mondiale e ha quindi suscitato l'opposizione di molti tedeschi. Ad ogni modo essa ha consentito di eliminare i residui del movimento dei 'cristiani tedeschi' e le intromissioni naziste nell'organizzazione ecclesiastica. Alla caduta del nazismo la Chiesa, privilegiata dal fatto di essere una delle poche istituzioni non compromesse col regime, cedette alla tentazione di associarsi alle tendenze restauratrici per riacquistare la propria incidenza sulla società attraverso l'esazione da parte dello Stato delle imposte ecclesiastiche, l'istruzione religiosa nelle scuole pubbliche, la cura d'anime nelle istituzioni statali (ospedali, prigioni, caserme, ecc.). Ma il ristabilimento della Chiesa di massa (il 95% dei tedeschi sono membri di una Chiesa) ebbe come contropartita una perdita di vigore spirituale. Cosciente della sua responsabilità verso le vittime della seconda guerra mondiale (profughi, reduci, ecc.), la Chiesa prese le loro parti presso le potenze d'occupazione e in un primo momento, essendo una delle poche istituzioni comuni a tutti i tedeschi, si adoperò anche per la riunificazione della Germania. Ma nel 1969, preso atto della divisione del paese in due Stati, si articolò organizzativamente nella già citata FKD, operante nella Repubblica Federale, e nella Lega delle Chiese evangeliche della Repubblica Democratica Tedesca (Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR), formata da otto Chiese territoriali luterane e unite. Scopo di questa lega è di promuovere, nell'ambito di un paese socialista, la collaborazione e la comune testimonianza delle Chiese associate, senza peraltro intaccarne l'autonomia istituzionale. Nonostante la separazione organizzativa, tra le Chiese protestanti della RFT e della RDT vi è una stretta comunione spirituale, che si esprime nell'adottare forme comuni di culto, un'unica raccolta di inni sacri e una stessa traduzione della Bibbia. Non ha avuto finora esito il tentativo, compiuto nel 1981, di costituire una Chiesa evangelica unita (Vereinigte Evangelische Kirche) che comprenda tutte e tre le confederazioni esistenti nella RDT: Lega delle Chiese evangeliche, Chiesa evangelica dell'Unione e Chiesa evangelica luterana unita (Bund der Evangelischen Kirchen, Evangelische Kirche der Union e Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche).

Nel definire il loro atteggiamento le Chiese della RDT, in particolare quelle luterane, si sono attenute a questi principî: evitare ogni provocazione nei riguardi dello Stato, ma opporsi anche a ogni sua ingerenza; prendere le parti degli oppressi; rifiutare ogni commistione ideologica tra marxismo e cristianesimo, ma prendere posizione sui problemi della vita pubblica in base ai principi del Vangelo, in rappresentanza e alla guida di tutto il popolo; rinunciare a dare o a chiedere sostegno allo Stato e svolgere, confrontandosi con esso in conformità della professione di fede cristiana, un'attività religiosa autonoma nell'ambito della comunità civile.

3. Le due correnti principali del protestantesimo tedesco

L'apertura delle comunità protestanti tedesche verso i problemi del nostro tempo si manifesta in primo luogo nelle 'Giornate della Chiesa evangelica tedesca' (Deutsche Evangelische Kirchentage, DEKT). A

queste grandi riunioni - che dal 1949 si tengono ogni due anni in una delle maggiori città della Germania, e a cui fanno riscontro le analoghe 'Giornate dei cattolici tedeschi' (Deutsche Katholikentage) - non intervengono soltanto i fedeli tradizionalmente legati alle Chiese, ma anche e soprattutto i giovani, che formano almeno un terzo dei partecipanti. Le DEKT hanno lo scopo di "radunare gli evangelici tedeschi, rinsaldare la loro fede, prepararli ad assumere un ruolo di responsabilità nella Chiesa, incoraggiarli a rendere la loro testimonianza nel mondo e rimanere con loro nella comunione del cristianesimo mondiale" (Preambolo al programma delle DEKT del 30-11-1955, 1971). A partire dal 1975, a tutti i gruppi ecclesiaci e sociali viene data la possibilità di presentarsi e di offrire un proprio contributo utilizzando i vari mezzi di comunicazione di massa. Al centro di queste Giornate vi è l'unione tra vita religiosa e vita comunitaria: allo studio collettivo della Bibbia si affianca il lavoro su specifici temi d'attualità, come la fede e i problemi cruciali della vita individuale; i rapporti tra Chiesa e comunità, tra cattolici e protestanti, tra ebrei e cristiani; i problemi dell'educazione, del matrimonio e della famiglia, del lavoro e dell'economia, dello Stato e della politica, della missione e degli aiuti ai paesi in via di sviluppo, della protezione dell'ambiente e dell'ecologia. Nelle DEKT il protestantesimo assume un carattere di 'Chiesa di massa', con riflessi anche sull'unità dei tedeschi, in quanto viene favorito l'incontro tra persone provenienti dalle due parti della Germania.

Il pluralismo connaturato nelle DEKT ha incontrato presso l'ala pietistico-conservatrice del protestantesimo tedesco un'opposizione che nel 1972 ha spinto il Movimento confessante per 'un solo Vangelo' ('Kein anderes Evangelium'), l'Associazione di Gnadau (Gnadauer Verband) - un organismo comunitario nato dal movimento per il 'risveglio' - e l'Unione cristiana dei giovani (Christlicher Verein Junger Manner) a organizzare una serie di Giornate comunitarie nel segno del Verbo (Gemeindetage unter dem Wort) intese come contraltare delle DEKT. Nell'appello sottoscritto dai membri del Movimento si affermava: "Di fronte agli errori spirituali del nostro tempo, che si fanno sempre più invadenti, la comunità cristiana tedesca ha un grande bisogno di incontri di fede protesi verso il Risveglio, a somiglianza di quelle 'Giornate comunitarie' che si tennero durante il periodo di lotta della Chiesa confessante e il cui benefico influsso spirituale è stato ancora avvertito nelle Giornate della Chiesa del secondo dopoguerra. Se Dio lo concederà, la Giornata comunitaria nel segno del Verbo proseguirà su questa linea, santificata dalla Grazia". Alla prima Giornata, tenutasi a Dortmund il 31 maggio 1973, presero parte circa 25.000 persone; la terza Giornata, organizzata nella stessa città nel 1977, fu preceduta da varie manifestazioni (evangelizzazione per mezzo di scritti, missioni nelle strade, ecc.) e fu integrata da una prima Mostra evangelica del libro a cui parteciparono più di 40 case editrici.

4. Dalla Chiesa confessante al Movimento confessante

L'unione delle correnti pietistiche nel Movimento confessante è stata una risposta alla teologia della demitizzazione (Entmythologisierung), o interpretazione esistenziale della Bibbia, fondata dal noto studioso del Nuovo Testamento Rudolf Bultmann, per molti anni professore a Marburg. La critica biblica ispirata a questa tendenza - che nel secondo dopoguerra si è affermata nella maggior parte delle facoltà teologiche tedesche - e la 'teologia della morte di Dio', rappresentata da Dorothee Sölle, sono state interpretate negli ambienti orientati verso il pietismo come fattori di disgregazione dei fondamenti della fede. Nel 1960-1961 il cosiddetto Gruppo di Bethel (Bethelkreis) rivolse un appello in tal senso ai Consigli direttivi di tutte le Chiese tedesche; il 21 gennaio 1966 i membri westfalici del Bethelkreis si associarono sotto il nome di Movimento confessante per un solo Vangelo e il 6 marzo dello stesso anno tennero a Dortmund una grande manifestazione, in cui fu relatore Walter Künneth. Nel 1969 fu istituito un Convegno teologico del Movimento (che da allora si è astenuto dal collaborare alle Giornate della Chiesa evangelica), e nel 1970 fu diffusa la Dichiarazione di Francoforte sulla crisi di fondo della missione. In questo documento, che ebbe una vasta eco in tutto il mondo, venivano esaminate e respinte le tendenze sincretistiche della teologia liberale della missione. Nell'ottobre 1970 si è insediata la Conferenza delle comunità confessanti, che nel maggio 1974 ha organizzato a Berlino un Convegno confessante europeo, culminato nella Dichiarazione

ecumenica di Berlino, nella quale sono state mosse aspre critiche all'indirizzo seguito dal Consiglio ecumenico delle Chiese, soprattutto per quanto riguarda il suo programma antirazzista. Solo negli ultimi due decenni è entrato in uso in Germania il termine 'evangelicali' (Evangelikale). Esso indica quei gruppi - appartenenti a Chiese istituzionali o libere, oppure aventi un carattere sovraconfessionale - che si ispirano al pietismo e al movimento del 'risveglio', assumendo un atteggiamento critico sia verso il liberalismo teologico e la presunta politicizzazione delle Chiese costituite, sia verso il loro ecumenismo, visti come fenomeni di disgregazione della fede cristiana. Il movimento evangelicale ha preso l'avvio dalle campagne di conversione del predicatore battista americano Billy Graham, ma la sua strategia è stata poi definita dai Congressi internazionali per l'evangelizzazione del mondo (Losanna 1974; Nairobi 1976; Pattaya-Bangkok 1980). Oltre a organizzare queste spettacolari manifestazioni di massa, il movimento svolge un'attività permanente di evangelizzazione attraverso i moderni mezzi di comunicazione, diffondendo da 300 stazioni trasmettenti programmi radiofonici e televisivi in più di 50 lingue. Il movimento, che conta in tutto il mondo da 80 a 100 milioni di aderenti, è sostenuto da associazioni per la missione, da Chiese libere e da alleanze nazionali e internazionali tradizionalmente legate ai suoi orientamenti (Unione cristiana dei giovani, Associazione internazionale degli uomini d'affari cristiani). Alla propaganda e alla formazione dell'opinione pubblica provvedono libri, riviste e opuscoli di ogni genere: nel 1978 il 60% della letteratura evangelica pubblicata nella RFT era costituito da libri 'evangelicali', a cui vanno aggiunte 144 riviste con un totale annuo di 33 milioni di copie. Per la formazione delle nuove leve di teologi di stretta osservanza biblica esistono nei paesi di lingua tedesca ventisei tra istituti accademici, seminari per predicatori e scuole bibliche. Il movimento evangelicale non si propone di creare nuove istituzioni ecclesiastiche o para-ecclesiastiche, ma di promuovere una devozione su base individuale, una conversione e una professione di fede fondate sull'interpretazione della Bibbia nel senso dell'ispirazione verbale. Esso è quindi in contrasto col movimento ecumenico, che è più interessato all'unità visibile delle Chiese e a un impegno su programmi di politica sociale: laddove la spiritualità evangelicale mira a conquistare l'individuo, quella ecumenica intende eliminare difficoltà e divisioni e favorire il dialogo tra le diverse Chiese, religioni e concezioni del mondo.

5. I dissensi sull'atteggiamento pacifista

Negli ultimi due decenni l'atteggiamento verso i problemi della pace ha assunto nel protestantesimo tedesco un ruolo sempre più importante, in quanto il riarmo accelerato da parte di entrambi i blocchi ha reso più grave il pericolo di un conflitto nucleare, da cui l'Europa uscirebbe con ogni probabilità annientata. Le Chiese evangeliche della Germania occidentale e quelle della Germania orientale hanno fatto propria, sia pure con modalità diverse, l'esigenza di preservare la pace. Mentre però si è d'accordo sul fatto che nell'era atomica i conflitti politici non possono più essere risolti con la forza delle armi, le opinioni divergono per quanto riguarda il comportamento pratico e le motivazioni teologiche. L'EKD difende l'obiezione di coscienza e vede nel disarmo un comportamento cristiano (Tesi di Heidelberg del 1959, n. 7); ma afferma anche (tesi n. 8) che "la partecipazione al tentativo di assicurare la pace nella libertà mediante la predisposizione di armi atomiche dev'essere considerata, allo stato attuale, come un comportamento cristiano plausibile". Si tratta di un atteggiamento chiaramente contraddittorio che dovrà essere superato al più presto. Dopo il 1978 sono state adottate nell'ambito delle varie Chiese quattro iniziative in tal senso, contraddistinte da altrettanti motti o parole d'ordine: 'Vivere senza armamenti' (Ohne Rüstung leben) in conformità all'annuncio biblico di pace richiamato nell'assemblea plenaria del Consiglio ecumenico delle Chiese, tenutasi a Nairobi nel 1975 (ma col rischio di compiere passi unilaterali verso il disarmo); 'Costruire una pace senza armi' (Frieden schaffen ohne Waffen), parola d'ordine dell'azione di propaganda iniziata nel 1980 dal 'movimento di espiazione' (Aktion Sühnezeichen) contro l'installazione di nuovi missili a medio raggio nella RFT; 'Assicurare la pace' (Sicherung des Friedens), motto di un gruppo di lavoro fondato nel 1980 per promuovere il mantenimento della pace e al tempo stesso la sicurezza militare; 'Passi avanti verso il disarmo' (Schritte zur Abrüstung), motto di un altro gruppo di lavoro che vede associati dal 1981 evangelici e cattolici sostenitori di una strategia di disarmo graduale.

Sul problema della motivazione teologica dell'impegno pacifista da parte delle Chiese si è manifestato un dissenso fra luterani e calvinisti. Mentre i luterani, in conformità alla dottrina dei due Regni, ritengono che ogni decisione sulla politica pacifista oggi praticabile debba dipendere da una valutazione razionale, i riformati vedono il problema della pace come un problema religioso: secondo le tesi del Consiglio direttivo della Lega riformata (1981), "l'atteggiamento verso i moderni mezzi di distruzione di massa è legato a un'accettazione o a un rinnegamento del Vangelo", in quanto "nell'ubbidienza alla fede in Gesù Cristo anche i mezzi con cui lo Stato fa valere la sua autorità trovano dei limiti, fissati dal comandamento divino, che non possono essere oltrepassati". Una simile posizione implica evidentemente un rifiuto incondizionato degli armamenti nucleari.

6. Rischi di politicizzazione

Oltre a provocare le tensioni già esaminate, dovute alla diversità degli atteggiamenti possibili circa armamenti e disarmo, l'impegno politico per la pace - che pure riflette una volontà comune a tutti i gruppi protestanti - sembra assumere un carattere di esclusività che rischia di far perdere di vista gli aspetti propriamente religiosi; per di più, ai problemi della pace sono connessi quelli dell'ecologia, della protezione ambientale e dei rapporti col Terzo Mondo. Si direbbe che in questi anni si riproduca, su un piano diverso, l'antico contrasto fra liberali e conservatori: così, ad esempio, l'Unione per la Bibbia e la professione di fede (Sammlung um Bibel und Bekenntnis), fondata nel 1967, si oppone alla crescente politicizzazione del messaggio cristiano e alla penetrazione in esso di elementi 'neopagani', come, per esempio, la teologia femminista. Vi è inoltre il timore che la radicalizzazione dell'impegno delle Chiese - che richiede fra l'altro l'adesione al programma antirazzista del Consiglio ecumenico delle Chiese e il boicottaggio del Sudafrica a causa della sua politica di apartheid - possa portare a lunga scadenza alla dissoluzione della Chiesa di massa, per la cui esistenza è indispensabile il pluralismo delle opinioni politiche.

7. Tentativi di unione tra le Chiese protestanti europee

Il problema dell'unione tra le Chiese non investe solo i rapporti tra protestanti e cattolici, ma si pone all'interno dello stesso protestantesimo, data la molteplicità di confessioni che esso presenta. Sul piano pragmatico la questione è stata risolta con l'organizzazione delle Chiese unite, in cui luterani e riformati sono membri di uno stesso organismo ecclesiale; ma non si è ancora arrivati a un'unione su basi teologiche, a cui si oppongono antichi contrasti, risalenti al XVI secolo, soprattutto sulle questioni cristologiche, della predestinazione e dell'eucaristia.

I primi colloqui dottrinali fra luterani e riformati si svolsero, a partire dal 1955, per iniziativa della Commissione ecumenica per la fede e la costituzione ecclesiastica (Lund 1952); a livello europeo questi colloqui ebbero inizio nel 1956 ad Arnoldshain e furono proseguiti tra il 1964 e il 1967 a Schauenburg. È emerso con sempre maggior evidenza che le antiche controversie confessionali devono considerarsi superate dai recenti sviluppi e che la sostanziale concordanza d'intenti tra le varie confessioni è ben più importante dei contrasti di cui esse sono l'espressione storicamente condizionata. A partire dal 1971 si è riunita più volte a Leuenberg una Commissione incaricata di preparare una dichiarazione comune (Leuenberger Konkordie), varata nel 1973 e presentata per l'approvazione alle Chiese luterane e riformate europee, alla quale hanno aderito finora 74 Chiese europee, oltre a due Chiese sudamericane. L'impegno a proseguire i colloqui dottrinali è stato assolto con una riunione tenutasi a Sigtuna (Svezia) nel giugno 1976; nel 1981 si è svolta a Driebergen (Paesi Bassi) la seconda assemblea plenaria delle Chiese europee. A differenza di questi accordi bilaterali tra luterani e riformati, i Documenti di Lima, proposti dalla Commissione ecumenica per la fede e la costituzione ecclesiastica, hanno un carattere multilaterale, nel senso che si rivolgono all'intera cristianità e tendono a raggiungere, più che un consenso universale, una convergenza sulle questioni fondamentali della fede.

Va osservato peraltro che tutti questi elaborati, risultanti da lunghi anni di lavoro collettivo, hanno un'impostazione eccessivamente storica e che, se da un lato si sforzano di chiarire antiche e spinose

controversie teologiche, dall'altro rinunziano ad affrontare gli scottanti problemi attuali e i più vasti compiti della fede nel mondo moderno. Si tratta dunque di una sorta di 'ecumenismo in regresso'? La solidarietà cristiana nella prassi dovrebbe essere più importante dei documenti sulla 'convergenza'. Soprattutto negli ambienti riformati si è fatto osservare (Consiglio direttivo della Lega riformata, luglio 1984) che questi documenti sono fortemente improntati al pensiero cattolico e presuppongono una concezione della Chiesa e del suo magistero estranea alla tradizione protestante. Esiste quindi un problema di compatibilità fra questo modello cattoliceggiante di ministero ecclesiastico e la 'pluralità riconciliata' che i documenti stessi si propongono di realizzare.

8. Tentativi di superamento delle condanne reciproche tra cattolici e protestanti

Perché si possa giungere a un ravvicinamento tra la Chiesa evangelica e quella cattolica, dovrebbero essere abrogate quelle condanne delle posizioni altrui, connaturate allo spirito confessionale, che sono contenute nelle professioni formali di fede e che contribuiscono a delimitare i confini di ciascuna Chiesa. In Germania questo compito è stato affrontato nel 1981 da una Commissione ecumenica, incaricata di redigere una dichiarazione con cui le due grandi Chiese della RFT s'impegnano a considerare ormai superate le reciproche condanne, tra cui ad esempio la definizione del papa come 'Anticristo' o della messa cattolica come 'maledetta idolatria'. Queste condanne rappresentano un trauma per la coscienza dei fedeli e alimentano da una parte e dall'altra pregiudizi che hanno avuto, anche sotto il profilo umano, effetti funesti. Si è dibattuto in questi ultimi tempi il problema se il dissenso sulla dottrina della giustificazione sia ancora un motivo di divisione tra le Chiese. Nel suo saggio *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* (1957) Hans Küng, dopo aver dimostrato che tutta una serie di reciproche obiezioni sono fuori luogo o vanno largamente ridimensionate, è giunto alla conclusione che in questa materia esiste un "sostanziale accordo fra la teologia cattolica e quella evangelica". Se l'analisi di Küng fosse ritenuta convincente, sarebbe possibile rimuovere un grosso ostacolo sulla strada dell'unità fra le Chiese di Roma, Wittenberg e Ginevra.

9. Il protestantesimo in Italia

L'Italia, sede del papato, si è mostrata in genere intransigente nei riguardi del protestantesimo. Fin dal XII secolo si diffuse nell'Italia settentrionale il movimento dei Poveri di Lione, fondato dal mercante lionese Pierre Valdès: un movimento precorritore della Riforma, i cui aderenti intendevano vivere l'imitazione di Cristo nella povertà e nella predicazione del Vangelo, e per questo incontrarono la resistenza di una Chiesa largamente mondanizzata. Il movimento fu condannato nel 1183 dal Concilio di Verona e i suoi seguaci furono dispersi, a eccezione di alcuni gruppi che s'insediaron nelle alte valli delle Alpi piemontesi e che dopo il sinodo di Chanforan (1532) si associarono ai riformati svizzeri. Solo nel 1848, con l'Editto di emancipazione del re Carlo Alberto di Savoia, i valdesi ottennero la libertà religiosa e diedero inizio a una vasta azione missionaria in Italia e in altri paesi. La Chiesa valdese ha una particolare importanza storica sia perché costituisce il ponte fra i movimenti di riforma evangelica tardomedievali e la Riforma del XVI secolo, sia perché con la sua diffusione europea (Lombardia, Provenza, Calabria, Boemia, Polonia, Pomerania) sembra quasi predestinata all'attività ecumenica. I valdesi hanno formato il nucleo del Consiglio federale delle Chiese evangeliche d'Italia, che raccoglie dal 1946 anche i metodisti, i battisti e i pentecostali, attivi nella penisola fin dal secolo scorso, mentre i luterani, gli episcopali americani, gli anglicani e gli scozzesi si limitano ad assistere gli stranieri residenti in Italia. L'orientamento ecumenico si è manifestato inoltre nella fondazione del villaggio di Agàpe nella località di Prali (Torino), divenuto oggi un punto d'incontro frequentato da giovani cristiani di tutto il mondo. Valdesi e metodisti hanno partecipato attivamente all'opera di ricostruzione seguita al grave terremoto del 1981 nell'Italia meridionale. Nell'agosto 1983 il Sinodo valdese-metodista ha approvato una dichiarazione contro gli armamenti e a favore di una politica di disarmo unilaterale e ha protestato contro la prevista installazione di missili a medio raggio in Sicilia. Nel 1984 un accordo tra lo Stato italiano e le Chiese valdese e metodista ha reso operante, almeno in

parte, l'art. 8 della Costituzione italiana (uguaglianza tra i culti). È stata così abrogata la legislazione fascista del 1929, con il suo rigido controllo sulle attività delle Chiese acattoliche, ed è stata consentita, senza oneri per lo Stato, l'assistenza spirituale ai valdesi e ai metodisti negli ospedali, nelle caserme e nelle prigioni. Il 1984, anno giubilare della Riforma, ha segnato una svolta importante nella storia dei rapporti tra la Chiesa valdese e lo Stato italiano. Dopo la conclusione del nuovo concordato col Vaticano, il presidente del Consiglio italiano, il socialista Craxi, ha sottoscritto le intese con la Chiesa valdese-metodista, riconoscendo così come interlocutore dello Stato una Chiesa esistente da otto secoli. Le trattative sono state condotte da giuristi laici, che sono infine riusciti a far sottoscrivere e ratificare un accordo maturato già da lungo tempo, che ha procurato ai valdesi un più ampio riconoscimento nella società italiana. A partire dal 1990 la Chiesa cattolica non usufruirà più dei privilegi economici di cui ha goduto finora ('congrua' del clero a carico dello Stato) e sarà quindi parificata alle Chiese evangeliche sul piano economico: ogni contribuente destinerà a scopi umanitari lo 0,8% delle imposte da lui versate e potrà quindi finanziare, attraverso lo Stato, una Chiesa qualsiasi. Per salvaguardare la loro libertà d'azione, i valdesi hanno intanto rinunciato a una sovvenzione offerta dallo Stato a favore di alcune opere ecclesiastiche. In virtù di questi fatti nuovi, si è arrivati ad abolire la discriminazione finora esistente a danno degli evangelici italiani e a promuovere una reciproca apertura tra questi ultimi e la società civile. Ciò potrà tradursi in un più intenso impegno sociale, specialmente nel Mezzogiorno, e in uno sviluppo dell'attività diaconale e dell'evangelizzazione: è prevista fra l'altro l'istituzione di un centro ecclesiastico a S. Salvo (Abruzzo) e di una quinta cattedra nella Facoltà valdese di teologia di Roma.

Un esempio significativo di collaborazione ecumenica è rappresentato dalla nuova traduzione interconfessionale della Bibbia in italiano ad opera di specialisti cattolici e protestanti: alla pubblicazione del Nuovo Testamento, avvenuta nel 1976, ha fatto seguito nel 1985 quella del Vecchio Testamento.

10. La situazione nell'Europa orientale

Dopo l'ultima guerra nei paesi dell'Europa orientale il protestantesimo ha subito gravi perdite, dovute all'esodo forzato della popolazione tedesca: infatti molti luterani che risiedevano in Polonia, Romania, Ungheria e Jugoslavia e che si sentivano tedeschi sono emigrati. Le Chiese protestanti dell'Europa orientale, operanti secondo la formula 'Chiesa nel socialismo', sono portate da un lato a richiamarsi alla loro professione di fede e dall'altro a riconoscere le nuove realtà politiche create dal 'socialismo reale'. Il primo compito di queste Chiese è quello di non smarrire la loro identità cristiana e di non lasciarsi fagocitare dall'ambiente. Esse devono quindi abituarsi a rinunciare ai tradizionali privilegi della Chiesa di Stato ed elaborare una teologia diaconale che non si riduca a una collaborazione col sistema dominante, ma sia al servizio dell'uomo e contribuisca a elevare il senso di responsabilità morale dei cittadini. "Dopo la seconda guerra mondiale abbiamo dovuto riscoprire e ridefinire l'essenza del cristianesimo, cercando sostegno nella forza del Vangelo ed evitando di subire l'influsso delle filosofie idealistiche e materialistiche o dell'esistenzialismo, allora di moda. Abbiamo dovuto cercare spazio per i compiti della Chiesa nella nuova società" (v. Fabiny, 1984). In tal modo il luteranesimo ha trovato nell'Europa orientale del dopoguerra una sua strada; le comunità presentano una certa propensione al fondamentalismo e al pietismo, mentre nelle attività giovanili si sono manifestate tendenze carismatiche.

L'atteggiamento delle autorità politiche verso le Chiese non è uniforme in tutto il blocco orientale. Mentre in Cecoslovacchia il regime segue un indirizzo nettamente ostile alle Chiese e condanna ogni attività ecclesiale non controllata dallo Stato e dai suoi organi come un ostacolo alla vigilanza governativa, in Ungheria e nella RDT si è arrivati a una pacifica convivenza tra Chiesa e Stato, in cui le due istituzioni riconoscono la reciproca indipendenza e lo Stato mostra anzi - come nel 1983, in occasione dell' 'anno di Lutero' - di apprezzare l'importanza storica delle Chiese protestanti.

11. Risultati pratici dell'ecumenismo

È innegabile che l'audace apertura ecumenica rappresentata dal Concilio Vaticano II non trova riscontro in una realtà altrettanto avanzata nelle comunità locali; tuttavia è possibile indicare alcuni importanti progressi compiuti in questo senso in Germania.

Fin dagli anni sessanta una Commissione di cattolici ed evangelici ha lavorato insieme a una traduzione della Bibbia, il cui uso nel culto e nelle scuole è stato approvato nel febbraio 1978 dalla Conferenza episcopale tedesca. Nelle Chiese evangeliche dei paesi di lingua tedesca erano in uso finora sette versioni differenti del Credo apostolico: a partire dal 1972 tutte le Chiese evangeliche e quella cattolica hanno adottato un testo unificato, con la sola differenza che gli evangelici si dichiarano fedeli della santa Chiesa cristiana e i cattolici di quella cattolica. Esiste inoltre, fin dal 1968, un testo comune del Pater noster.

Il cattolicesimo tedesco è oggi incline a superare la fase controriformista, così come in campo protestante, per esempio, si tende a rinunciare al canto luterano *Ein feste Burg ist unser Gott* (Una salda fortezza è il nostro Dio), considerato come una provocazione anticattolica.

Un altro settore in cui si sono avute prese di posizione congiunte è quello della comunicazione di massa, in seguito ai mutamenti rivoluzionari prodotti dal diffondersi delle trasmissioni radiofoniche e televisive via cavo. Nella RFT le due grandi Chiese cristiane sono interessate a un libero sviluppo delle reti trasmittenti pubbliche e a una regolamentazione dei mezzi di comunicazione orientata essenzialmente verso le esigenze umane e sociali, anziché al servizio del potere economico o politico. Nel 1985 la Conferenza episcopale tedesca e il Consiglio dell'EKD hanno pubblicato un promemoria comune sui problemi dell'ecologia e della protezione dell'ambiente.

Un'altra manifestazione del comune impegno ecumenico è rappresentata dal Movimento carismatico o Rinnovamento, che si propone di far rivivere, su un piano sovraconfessionale, le esperienze di spiritualità del cristianesimo primitivo.

12. Il dilemma del protestantesimo americano

La profonda divisione del protestantesimo americano in un'ala fondamentalista e un'ala liberale si rispecchia in una diversa posizione verso i problemi etico-politici. I fondamentalisti, che trovano un forte appoggio nelle Chiese battiste degli Stati del Sud, vedono nel modernismo e nel liberalismo un pericolo per la fede cristiana e si attengono ai suoi principi 'irrinunciabili e immutabili' come l'infallibilità della Bibbia, l'Immacolata Concezione, il sacrificio espiatorio di Cristo, la sua ascensione corporale e il suo secondo avvento. Si caratterizzano inoltre per l'intransigenza verso chi pensa diversamente, per l'esclusivismo delle loro convinzioni, per un rigido anticomunismo e per l'identificazione degli interessi americani con quelli dell'intera umanità. Gli ambienti fondamentalisti sostengono attivamente la politica dei conservatori.

Per contro, le comunità improntate a un atteggiamento liberale oggi non si considerano più paladine della civil religion americana, ossia di una semplicistica identificazione degli interessi nazionali con i valori universalmente umani, ma ritengono che i loro compiti di responsabilità sociale (stewardship) consistano in una vigilanza critica. Fin dal tempo della seconda guerra mondiale alcune Chiese protestanti, tra cui quella presbiteriana e quella metodista, hanno messo in guardia gli Americani contro l'eccessiva sicurezza di sé e contro una politica imperialistica condotta sotto il manto dell'autodifesa. La guerra di Corea (1950-1953) e quella del Vietnam (1966-1975) misero in evidenza il dilemma morale degli Stati Uniti, che da un lato si proponevano di combattere per arginare l'avanzata del comunismo e dall'altro erano costretti, per raggiungere questo fine, ad allearsi con regimi dittatoriali e con forze reazionarie e a tradire così la causa della decolonizzazione. In seguito alla diffusione delle armi atomiche e alla crescente militarizzazione della società americana (military-economic complex), il mantenimento della pace è diventato per le Chiese uno dei compiti essenziali. Le comunità protestanti sono consapevoli che questo loro impegno è condiviso dalla Chiesa cattolica, come risulta ad esempio dalla Lettera pastorale sulla guerra e sulla pace, approvata dalla Conferenza nazionale dei vescovi cattolici americani (3 maggio 1983).

13. La teologia della liberazione come espressione di una Chiesa cosciente della crisi contemporanea

Nelle sue riflessioni sulla secolarizzazione della Chiesa e della società e sulla mondanizzazione del messaggio cristiano, la teologia cattolica della liberazione, presente soprattutto nell'America Latina (Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima 1971; Leonardo Boff, *Igreja: carisma e poder*, Petrópolis 1981), ha ripreso molti motivi propri della teologia protestante tedesca (Friedrich Gogarten, Dietrich Bonhoeffer); ma lo ha fatto con un'accentuazione così forte dell'attivismo cristiano da porre il problema se una simile teologia sia ancora conciliabile con la dottrina evangelica della giustificazione per fede. Sembra peraltro che le divergenze più vistose derivino da una diversità d'interessi teologici: mentre i cristiani d'Europa sono più portati a una concezione teorico-dogmatica della fede, quelli dell'America Latina si sentono maggiormente motivati dalla prassi e mettono alla base della loro teologia le sofferenze umane e i problemi della fame e dell'ingiustizia sociale. Si direbbe che al di là delle divergenze confessionali si vada aprendo nella cristianità, come già abbiamo accennato, una nuova frattura: da un lato una Chiesa che tende a mantenere lo status quo sociale e politico e a perpetuare la tradizionale associazione tra cristianesimo e detentori del potere, dall'altro una Chiesa che si schiera a fianco degli esclusi e dei diseredati e si sente impegnata a promuovere non solo una liberazione interiore attraverso il Vangelo, ma anche un mutamento esteriore capace di rivoluzionare le condizioni della vita sociale.

Questa situazione determina un ripensamento del tutto nuovo dell'antico conflitto tra cristianesimo e marxismo. Per la sua professione di ateismo e la sua ostilità verso la Chiesa, il marxismo ha svolto nella teoria e nella prassi il ruolo dell'Anticristo. Ma di fronte ai pericoli che minacciano la pace mondiale - e che sono originati anche dalle ingiustizie sociali, specialmente nei paesi multirazziali come il Sudafrica o l'America Latina - appare chiaro che la pace, come presupposto fondamentale di una piena realizzazione della natura umana, può essere conservata solo con la chiusura del conflitto tra cristiani e marxisti e con l'instaurazione di una coesistenza pacifica che consenta loro di lavorare insieme per la sicurezza e per il progresso. A questo dialogo partecipano oggi molti cristiani militanti sia in campo evangelico che in campo cattolico.

Controriforma

Enciclopedie on line

Controriforma

La vasta azione svolta dalla Chiesa cattolica nel 16° sec. e in parte del 17° per restaurare una più intensa, viva, sincera e disciplinata vita religiosa, realizzando quella «riforma nel capo e nelle membra», già discussa nei concili del 15° sec. e resa ancor più urgente dal dilagare della Riforma protestante nel 16° sec..

La C. operò nel campo del dogma e in quello della disciplina ecclesiastica, tra il clero e il laicato, con mezzi religiosi, politici, giudiziari, sul terreno culturale e su quello delle armi; agì con particolare intensità tra il quinto e il nono decennio del 16° sec., ma la sua opera si protrasse sino a che, con la pace di Vestfalia (1648), apparvero ormai decise le sorti religiose d'Europa e tracciati i confini territoriali fra le confessioni.

Sul terreno dogmatico, l'opera della C. si concentra particolarmente nell'attività del Concilio di Trento (1545-63) volta a fissare il dogma cattolico nei punti in cui il protestantesimo aveva rinnegato principi tradizionali, o interpretato in modo nuovo la Sacra Scrittura e i Padri della Chiesa. In particolare il Concilio di Trento fissò il dogma del peccato originale e quello della giustificazione per la fede e per le opere, condannando il principio luterano della giustificazione per la sola fede, indipendentemente dalle opere, e affermando il valore del libero arbitrio persistente anche dopo il peccato originale. Anche nel campo della riforma disciplinare il concilio svolse opera essenziale, dando norme per la scelta e l'azione dei cardinali e dei vescovi e condannando il nepotismo. Fuori dal concilio, i papi diedero infinite disposizioni volte a evitare il continuarsi di mali, per lo più da lunghissimo tempo deplorati, ma ai quali non si era mai riusciti a porre riparo. Ai papi si affiancarono ecclesiastici eminenti come s. Carlo Borromeo, s. Alessandro Sauli, i beati Paolo Burali d'Arezzo e Giovanni Giovenale Ancina, il cardinale Gabriele Paleotti e altri. Grandi artefici dell'intera opera riformatrice furono i nuovi ordini religiosi, principalmente la Compagnia di Gesù, e poi teatini, somaschi, barnabiti, ospedalieri di s. Giovanni di Dio, ministri degli infermi, chierici regolari della Madre di Dio, chierici regolari minori, scolopi. A questa fioritura di nuovi ordini religiosi si accompagnò la riforma degli antichi: sorsero così i cappuccini, i carmelitani scalzi, i romitani scalzi di s. Agostino. Nel complesso con la Controriforma, i diritti della gerarchia diedero luogo a un'organizzazione sempre più forte e disciplinata; il primato papale affermò con sempre maggiore fermezza i suoi attributi.

Caratteristica della religiosità della C. fu, nel campo morale, una maggiore benignità, un senso più vivo e una valutazione più estesa di tutte le condizioni psicologiche degli atti umani. Lo spirito di mortificazione della carne rimase parte essenziale della pietà cattolica, ma scomparvero o si attenuarono certe forme di aspra e pubblica penitenza. Aumentò anche grandemente la cura per il miglioramento del costume degli ecclesiastici, l'attività sociale e benefica del clero: l'importanza del sacerdozio, che era stato elemento vitale sin dagli inizi della Chiesa cattolica, ne risultò ancora accresciuta, anche se qualche laico assurse a figura di primo rango nella vita della Chiesa, così come molti ecclesiastici i quali ebbero in essa un'importanza senza alcun rapporto con la loro posizione gerarchica.

La C. lottò contro l'eresia, non soltanto attraverso un'opera polemica in difesa dei principi cattolici, ma soffocando con mezzi repressivi ogni focolaio di eresia nei paesi cattolici. Quest'opera fu in particolare modo affidata all'Inquisizione. Connessa all'operato di questa, fu l'attività di prevenzione, che si esplicò soprattutto nel campo librario con la censura preventiva (sottoposizione all'imprimatur) e repressiva (istituzione dell'Indice dei libri proibiti).

A tutte le attività in cui si concretizzò la C. va aggiunta quella politica e militare, che la Chiesa non poté realizzare da sola, ma che non cessò fin dall'inizio di raccomandare agli Stati, incoraggiando le imprese volte a vincere sui campi di battaglia gli eretici e a sgominarne le coalizioni. La storia della Controriforma

comprende pertanto quella delle guerre di religione. La Germania fu il loro campo principale, dalla formazione della lega di Smalcalda alla pace di Vestfalia. Infine, è da menzionare l'opera delle missioni, specialmente gesuitiche, che portarono il cattolicesimo non solo fra gli indigeni dell'America Meridionale, ma in Etiopia, in India, in Cina, in Giappone. Nella stessa direzione di riconquista ed espansione della Chiesa cattolica si accentuarono gli sforzi verso l'unione delle chiese e il 'recupero' dei cristiani ortodossi, con conseguente impegno, religioso e militare, per l'allontanamento dei Turchi dall'Europa centrale e dai Balcani.

arte

Nell'ambito dell'arte il concilio di Trento si pronunciò in maniera piuttosto generica: riacciandosi alle decisioni del Secondo Concilio di Nicea, ribadì la liceità e validità delle immagini sacre e ne affidò agli ecclesiastici la disciplina e il controllo. La politica figurativa della C. si volse, perciò, soprattutto a combattere le licenze e gli abusi nel campo iconografico, insistendo sull'esatta aderenza ai fatti della storia cristiana e alle verità teologiche, sfrondata da ogni elemento proveniente da tradizioni apocriefe o popolari, e spinte a evidenziarne i valori edificanti. Questo rigido atteggiamento comportava anche l'eliminazione di elementi profani e un particolare controllo sulla decenza delle immagini: esemplari, a questo proposito, possono essere il processo intentato nel 1573 dal tribunale dell'Inquisizione a Paolo Veronese che nella Cena in casa Levi (Venezia, Gallerie dell'Accademia) aveva introdotto cani, nani, buffoni non menzionati dal testo biblico e sconvenienti a un episodio sacro, e ancor più gli aspri attacchi cui fu sottoposto il Giudizio universale di Michelangelo nella cappella Sistina per l'indecenza dei nudi, per l'introduzione di figure come quella di Caronte, per la raffigurazione degli angeli senza ali ecc. Ma accanto a questa rigida posizione, che trova espressione in uno dei due dialoghi pubblicati nel 1564 da G.A. Gilio (Degli errori e degli abusi de' pittori circa l'histoire) e, in maniera più profonda e sistematica, nell'opera di G. Paleotti (Discorso intorno alle immagini sacre e profane, 1582), e all'analogo atteggiamento nei confronti della musica (il contrappunto, gli improvvisi o il diminuendo, che rendevano incomprensibili le parole, furono eliminati, come anche furono epurati i motivi popolari sui quali spesso si cantavano le parole della messa), nel panorama artistico e religioso della C. trovarono spazio movimenti e personalità di carattere completamente diverso: grazie all'opera dei gesuiti e soprattutto a tipi di organizzazione quale quella degli oratori, si coltivarono nel campo delle arti figurative, della musica e del teatro, espressioni che facendo leva sul sentimento risultarono più efficaci e coinvolgenti strumenti di propaganda. Nell'ambito della politica della C. va ancora ricordato l'unico testo che con scrupolosa meticolosità affrontò il problema dell'architettura sacra: le *Instructiones fabricae et supellectilis ecclesiae* che s. Carlo Borromeo pubblicò nel 1577.

Controriforma

Dizionario di Storia (2010)

Controriforma Categoria storiografica nata alla fine del 18° sec. tra i giuristi tedeschi, poi allargata a designare il processo storico di reazione e riorganizzazione contro la Riforma protestante attuato nei secc. 16° e 17° dalla Chiesa di Roma con importanti ricadute sulla società, sulla cultura e sulla vita religiosa dei Paesi cattolici (al termine, che finì per acquisire una accezione negativa, altra storiografia ha poi contrapposto quello di «riforma cattolica», azione positiva della Chiesa romana svincolata dalle esigenze della lotta alla Riforma protestante). La storiografia individuava nel Concilio di Trento (1545-63) un momento di svolta per la Chiesa cattolica del Cinquecento sul duplice versante della precisazione delle verità teologiche contro le dottrine protestanti e dell'approvazione delle riforme disciplinari auspicate da chierici e laici sin dall'inizio del secolo. In seguito il ruolo del concilio è stato ridimensionato evidenziando come le esigenze del centralismo papale, l'autonomia degli ordini regolari e i poteri rivali degli inquisitori dipendenti dalla congregazione cardinalizia dell'Inquisizione creata nel 1542 abbiano indebolito le riforme

conciliari e limitato il ruolo attribuito da esse ai vescovi. Nondimeno, dopo il concilio fu avviato un profondo processo di trasformazione del clero e della sua immagine attraverso la definizione di nuovi modelli pastorali, la diffusione di una più rigida disciplina ecclesiastica, il maggiore controllo dei chierici da parte dell'autorità diocesana. Ciò implicò un'accresciuta capacità di vigilanza e d'intervento sulla società da parte della Chiesa. I riti di passaggio (nascita, accoppiamento, morte) furono sottoposti alla mediazione sacerdotale e alla normativa ecclesiastica nella forma di sacramenti (battesimo, matrimonio, unzione). La confessione, importante strumento di controllo sociale, divenne una pratica diffusa grazie ai gesuiti e ad altri ordini regolari che, a fronte delle permanenti carenze e assenze del clero secolare anche dopo il concilio, continuarono a svolgere una funzione insostituibile nella cura delle anime, diventando i protagonisti dell'attività missionaria della Chiesa. Altri aspetti dell'accresciuta sorveglianza delle autorità ecclesiastiche furono la lotta alla superstizione, alla magia e alla stregoneria, nonché il controllo del rapporto tra il fedele e il sacro, articolato sul duplice versante della repressione di devozioni e culti non approvati e del controllo delle letture religiose dei fedeli, tra cui il divieto della Bibbia in volgare (che restò proibita sino a metà Settecento). Attraverso l'emanazione di liste di libri proibiti (gli Indici) e l'organizzazione di una rete incaricata della censura anche preventiva di tutti i libri, non solo di quelli religiosi, la Chiesa della C. fu in grado di imporre una cultura egemone soprattutto nella penisola italiana, dove operava l'Inquisizione, che aveva allargato le proprie competenze a vari settori, tra cui quello della censura. L'Europa cattolica tra Cinque e Seicento comprendeva i tre Paesi d'Inquisizione, ossia l'Italia, il Portogallo e la Spagna (negli ultimi due l'Inquisizione dipendeva dal re); i Paesi Bassi spagnoli; i Paesi governati dai ceti imperiali cattolici; una frastagliata area nell'Europa centroorientale investita dalla ricattolicizzazione; la Francia uscita dalle guerre di religione che, con la conversione al cattolicesimo di Enrico IV, aveva gettato i presupposti per il ritorno a una società monoconfessionale. In questi Paesi la C. ebbe scansioni temporali e caratteri specifici dovuti principalmente al minor peso politico che, rispetto agli Stati regionali italiani, vi esercitavano il papato e gli organi centrali di governo della Chiesa romana.

CONTRORIFORMA
Enciclopedia Italiana (1931)
di Arturo Carlo Jemolo

CONTRORIFORMA. - Col nome di controriforma, o restaurazione cattolica, si designa tutta la varia e multiforme opera svolta dalla Chiesa per porre argine al dilagare della Riforma protestante, e riconquistare le vaste cerchie di popolazione che questa aveva strappate alla cattolicità. Com'è noto, il dilaceramento prodotto dalla Riforma (v.) nel corpo della cristianità non poté essere più sanato, e anche in Occidente divenne una semplice aspirazione quella verso l'unico gregge e l'unico pastore; ma la cattolicità riconquistò una parte del terreno perduto, e la Chiesa, pacificandosi e rafforzandosi, non soltanto precluse al protestantesimo ulteriori conquiste, ma, per quanto può desumersi dall'esperienza degli ultimi quattro secoli, sembra aver reso impossibili nuove separazioni: invero ogni tentativo di distacco dalla Chiesa compiutosi in secoli più prossimi, ogni tentativo di dare vita a nuove confessioni religiose, intermedie tra il protestantesimo e il cattolicesimo, è fallito.

La controriforma operò nel campo del dogma e in quello della disciplina ecclesiastica, tra il clero e il laicato, con mezzi religiosi, politici, giudiziari, polizieschi, militari, sul terreno culturale e su quello delle armi; il suo inizio può dirsi coevo alla Riforma; essa agì con particolare intensità tra il quinto e il nono decennio del sec. XVI, ma la sua opera si protrasse sino a che, con la pace di Vestfalia (1648), apparvero ormai decise le sorti religiose d'Europa, tracciati i confini territoriali fra le confessioni.

Sul terreno dogmatico l'opera della controriforma si concentra particolarmente in quell'attività del concilio di Trento (1545-63) volta a fissare il dogma cattolico nei punti in cui il protestantesimo aveva rinnegato principî tradizionali, o interpretato in modo nuovo la Sacra Scrittura e i Padri della Chiesa, e volta correlativamente a condannare le tesi protestanti. Il concilio conferma il simbolo della fede (sess. III, anno 1546), fissa l'elenco dei libri ispirati (sess. IV, 1546), il dogma del peccato originale, della sua

trasmissione, dei suoi effetti, di quelli del battesimo (sess. IV, 1546), il dogma della giustificazione e dei suoi frutti (condanna del principio luterano della giustificazione per la sola fede, indipendentemente dalle opere, nonché, con formula prudente, della credenza nella predestinazione alla salvezza; affermazione del libero arbitrio persistente pur dopo il peccato originale (sess. VI, 1547); pubblica il decreto sui sacramenti, istituiti tutti e sette da Cristo, conferenti la grazia ex opere operato (sess. VII, 1547), quello sull'Eucaristia (che contiene vere, realiter et substantialiter corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi, ac proinde totum Christum; sess. XIII, 1551); determina del pari la dottrina del sacramento della penitenza (potere della Chiesa di rimettere i peccati, carattere giudiziale dell'assoluzione, potestà di assolvere esclusiva dei sacerdoti; sessione XIV, 1551), la dottrina del sacrificio della Messa (sess. XXII, 1562), quella dell'ordine sacro (nel Nuovo Testamento v'è un sacerdozio visibile ed esterno, esistono ordini maggiori e minori, l'ordine imprime un carattere: sess. XXIII, 1563), la dottrina del matrimonio (è sacramento, monogamico e indissolubile, la Chiesa ha facoltà di costituire impedimenti dirimenti; sess. XXIV, 1563), quelle del purgatorio, dell'invocazione e venerazione dei santi, del culto delle reliquie e delle immagini, delle indulgenze (sess. XXV, 1563).

Alla definizione del dogma e correlativa condanna degli errori degli eretici pone qualche ostacolo - ma non grave, e su cui i padri del concilio diretti dai legati pontifici passano senza difficoltà - l'imperatore, che prudenzialmente non vorrebbe si rompessero i ponti con gli eretici. L'opera si svolge con la cooperazione dei maggiori luminari della Chiesa (i cardinali Giovanni Morone, Reginaldo Pole, Marcello Cervino, i domenicani Domenico Soto e Ambrogio Catarino, Gerolamo Zeripando), e offre naturalmente modo di manifestarsi a quelle diversità di concezioni che esistevano in seno alla Chiesa e si polarizzavano nei varî ordini religiosi.

La riforma disciplinare è un'esigenza manifestatasi in seno alla Chiesa già nel tempo del grande scisma, e il cui pensiero è stato sempre presente non solo agli spiriti più religiosi, ma anche a quelli più lucidi e più consci dei pericoli che sovrastavano all'unità della Chiesa: peraltro, dopo la rivolta di Lutero, la questione è posta all'ordine del giorno, e i papi non ristanno dall'elaborare programmi riformatori.

Ma neppure la coscienza del pericolo sovrastante all'unità vale a far deflettere i varî egoismi: né in materia finanziaria ed economica, né quando si tratti di rinunciare a libertà e privilegi e di accettare una vita di maggiori sacrifici, i papi si trovano di fronte il necessario spirito di abnegazione: alto clero, religiosi, curiali nulla vogliono consentire e difendono lo statu quo. Si parla di riforma nel capo e nelle membra; ma alla periferia si vuole attendere che l'esempio parta dalla curia, e anche in curia la resistenza non manca.

Anche in questo campo il concilio, a partire dalla sessione VII del 1547, svolge opera essenziale con i decreti de reformatione. Così esso dà norme perché la scelta dei cardinali e dei vescovi cada sempre sui più degni; impone ai vescovi e a quanti han cura d'anime l'obbligo della residenza; inculca ai cardinali e ai vescovi la vita modesta, e condanna il nepotismo, ammonendo gli ecclesiastici ut omnem humanum hunc erga fratres, nepotes propinquosque carnis affectum, unde multorum malorum in ecclesiam seminarium extat, penitus deponant (c. 1, sess. XXV, de ref.). Vieta il cumulo dei benefici curati, dà norme per accrescere l'autorità e il prestigio dei vescovi, per migliorare il clero, imponendogli tra l'altro di portare sempre l'abito chiericale, e precludendo in ogni caso agli omicidi volontarî l'accesso all'ordine sacro. Stabilisce che nessun prete possa confessare senza licenza del vescovo, e che il vescovo possa sempre inibire a qualsiasi ecclesiastico la predicazione. A evitare preti mendicanti o ridotti a espedienti per vivere, si mette come condizione per il conferimento dell'ordine sacro quella di avere un beneficio o un titulus patrimonii; a impedire il conferimento di benefici a chi non è in grado di rendersi utile alla Chiesa, si fissa il minimo di età di quattordici anni per tale collazione, e si richiedono garanzie di età (25 anni), di capacità e di cultura per conferire gli ordini sacri; norma di grande importanza è quella (c. 18, sessione XXIII, de ref.) sulla creazione dei seminarî, che dovranno ricevere giovani di almeno dodici anni, di legittimi natali, preferibilmente poveri, che sappiano leggere e scrivere, et quorum indoles et voluntas spem afferat, eos ecclesiasticis ministeriis perpetuo inservituros. Si danno norme per assicurare la presenza dei canonici nelle

rispettive cattedrali, facoltà ai vescovi di deporre i parroci che conducano vita scandalosa. È prescritta la visita annua dei vescovi a tutti gl'istituti ecclesiastici e di beneficenza della diocesi. Si cura pure una generale riforma dei regolari, proibendo loro senza eccezione la proprietà individuale, l'allontanamento dai conventi senza il permesso dei superiori, prescrivendo la clausura per tutti i monasteri di donne, dando nome perché non vi siano monasteri i quali non abbiano, in diritto e in fatto, un'autorità che vigili su di essi, e dando così ai vescovi quali delegati della S. Sede potestà sui monasteri di donne direttamente soggetti alla S. Sede: l'età minima per la professione religiosa è fissata a sedici anni. Anche la disciplina del matrimonio viene profondamente riformata, evitandosi antichi inconvenienti con l'imporre quale requisito ad substantiam la celebrazione dinnanzi al parroco, preceduta dalle pubblicazioni. Ad assicurare l'applicazione e l'uniforme interpretazione dei decreti del concilio, Pio IV, con la costituzione *Alias nonnullas* del 2 agosto 1564, istituiva apposita congregazione cardinalizia.

Ma l'opera della riforma non si esaurisce nel concilio: fuori di esso, i papi dànno infinite disposizioni volte a evitare il continuarsi di mali, per lo più da lunghissimo tempo deplorati, ma ai quali non si era mai riusciti a porre riparo.

Già prima del Tridentino Clemente VII con la *Ad canonum conditorem* del 3 giugno 1530 aveva sancito che i figli fornicarî dei preti non potessero in alcun caso ottenere i benefici ecclesiastici del loro padre; Giulio III con un decreto del 26 gennaio 1554 pone la norma che nessuno possa essere promosso cardinale se abbia un fratello vivente che faccia parte del sacro collegio. Paolo IV con la *Inter coeteras* del 27 novembre 1557 (interessante per i costumi dell'epoca) prende misure contro coloro che per ottenere benefici ricorrono a varie frodi, come quella di assumere false generalità; Pio IV con la *Romanum Pontificem* del 16 ottobre 1564 proibisce come una forma di simonia la *confidentia beneficiorum*, mentre nel nuovo ordinamento giudiziario per i tribunali romani contenuto nella *Cum ab ipso* del 30 giugno 1562 vieta ai giudici e ai loro cooperatori di ricevere regalie. Circa i regolari, si rinnovano ancora le sanzioni contro coloro che vagabondano fuori dei chiostrî (Paolo III, *Ex clementi e Meditatio cordis nostri*, del 7 aprile 1539 e del 7 gennaio 1547, rispettivamente per i carmelitani e i conventuali); si assoggettano ai vescovi i regolari che non vivono nei chiostrî (Pio IV, *De salute gregis*, 4 settembre 1560); si revoca ogni privilegio dei regolari in contrasto con il Tridentino (Pio IV, *In Principis*, 17 febbraio 1565); si disciplina la clausura delle monache, che dovrà essere in ogni caso osservata, e si vieta che alcuna donna possa sotto qualunque pretesto entrare in monasteri maschili (Pio V, *Circa pastoralis officii e Regularium*, del 1° febbraio e del 24 ottobre 1566). È riaffermato l'obbligo della residenza dei vescovi, e la sottomissione di ogni chierico al vescovo (Pio IV, *De salute gregis*, 4 settembre 1560). È revocata la facoltà di dare dispense matrimoniali che spettava a enti estranei alla gerarchia ecclesiastica, quali la Fabbrica di S. Pietro e l'ospedale di S. Spirito (Pio IV, *De commissio Nobis*, 19 settembre 1562).

Ma l'opera non è solo dei papi: vescovi, quali S. Carlo Borromeo, S. Alessandro Sauli, i beati Paolo d'Arezzo e Giovanni Giovenale Ancina, il cardinale Gabriele. Paleotti e altri, dànno opera al risanamento delle loro diocesi, combattendo i cattivi costumi dei preti, la dissolutezza dei religiosi, cercando di estirpare l'abuso dei frati vaganti fuori dei loro conventi, non sottoposti di fatto ad alcun superiore, delle monache che fanno dei propri monasteri luoghi di conversazione; cercando di togliere dal confessionale e dal pulpito gl'indegni e quelli la cui ignoranza potrebbe essere di scandalo; promovendo o quanto meno conservando le confraternite (v.) e gli altri istituti religiosi del laicato, ma sottoponendoli alla supremazia dell'autorità ecclesiastica. In seno al laicato, essi perseguono le meretrici, i concubinarî, spesso anche i commedianti, fanno osservare le feste, ottengono la punizione dei bestemmiatori, e, là dove è possibile, dei duellanti.

Di particolare importanza si palesa la formazione del clero. I seminarî prescritti dal Tridentino debbono significare anzitutto la fine dell'abuso, largamente praticato, di ordinare sacerdoti degl'incolti, sol che conoscessero un po' di latino; debbono rappresentare una garanzia morale del clero. Non diverrà prete se non il giovane che sia stato plasmato moralmente e intellettualmente nel seminario; l'ordine sacro verrà negato al giovane che si mostri inadatto per scarsità d'intelligenza o per tendenze repugnanti all'esemplarità

dei costumi richiesta nell'ecclesiastico, o che appaia recalcitrante alla disciplina, o con pericolose tendenze intellettuali che lascino sospettare in lui il futuro critico delle credenze tradizionali. Ma i seminarî sono anche una garanzia d'indipendenza ecclesiastica, perché importano che l'educazione dei chierici si compia in istituti sottoposti esclusivamente all'autorità della Chiesa, e dove non penetrano dottrine da questa respinte, e non già in università o scuole cui più o meno dia la sua impronta il potere civile. Le disposizioni tridentine sui seminarî si realizzano con relativa celerità in Italia e in Spagna, e anche nell'Impero, se pur quivi i vescovi spesso preferiscano inviare i loro chierici nei collegi rapidamente fiorenti dei gesuiti; invece in Francia, ancora nel 1620, non esistono seminarî.

Grandi artefici dell'intera opera riformatrice sono i nuovi ordini religiosi: primo per importanza, la Compagnia di Gesù, approvata da Paolo III con la Regimini militantis del 27 novembre 1540; primi in ordine di tempo i teatini (1524), cui seguono i barnabiti o congregazione di S. Paolo (1530), i somaschi (1533, approvati nel 1568), gli spedalieri di S. Giovanni di Dio (Fate-bene-fratelli: 1540, appr. 1572), i ministri degli infermi (1582, appr. 1586), i chierici regolari minori (1588), i chierici regolari della Madre di Dio (1583; appr. 1595), gli scolopî (1600, appr. 1617).

A questa fioritura di nuovi ordini religiosi si accompagna la riforma degli antichi, che segue quasi dovunque fra sospetti e ostilità provocate sia da quanti in seno ai vecchi ordini non vogliono saperne di rinunciare alle mitigazioni, sia da quanti non sanno rassegnarsi all'idea di vedere spezzata l'unità degli ordini medesimi. Sorgono così i cappuccini (1528), i carmelitani scalzi (1562/68), gli eremitani scalzi di S. Agostino (1592/99).

Ma, come si è detto, nel campo degli ordini religiosi prevale su ogni altra l'attività della compagnia di Gesù, che si svolge nelle orbite più diverse: direzione delle anime, nel confessionale e attraverso quel compito di direttore di coscienze che nel Cinquecento e nel Seicento andava talvolta disgiunto dalla mansione di confessore; predicazione; insegnamento in scuole secondarie e università; collegi, che sono il campo speciale della compagnia; governo di seminarî; talora compiti di alta cultura, quali nel campo della storia ecclesiastica l'opera dei bollandisti (v.), e in quello della teologia l'attività del cardinal Bellarmino, di Tommaso Sanchez e di Luigi Molina col suo celebre libro *Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*. La religiosità gesuitica dà veramente l'impronta all'epoca: così nelle caratteristiche interiori come in quelle esteriori, secondo le quali si avrà persino uno stile architettonico detto gesuitico perché adottato nelle loro chiese. Il gesuita appare dovunque come il tipo dell'ecclesiastico di costumi puri, spesso austeri, generalmente colto, devotissimo al papato, attaccatissimo alla sua compagnia, sciolto da ogni altro legame; accomodante e transigente quante volte l'interesse cattolico non sia in giuoco, inflessibile allorché si tratti di rapporti con l'eresia, o di principî che tendano a diminuire i diritti del papato o le libertà della Chiesa, o di nemici della compagnia.

Questa incontra ostilità molteplici: da parte degli antichi ordini religiosi, che temono di essere spossessati della loro posizione predominante e di vedere nuove concezioni teologiche sovrapporsi a quelle che si erano talora radicate presso di loro; da parte del clero secolare, preoccupato che i fedeli più notevoli per censo o posizione sociale disertino le chiese parrocchiali per accorrere ai confessionali o alle funzioni delle chiese gesuitiche; da parte dei giuristi sostenitori dei diritti dello stato, che scorgono nei gesuiti i difensori di tutte le immunità ecclesiastiche. Ma queste avversioni non riescono a prevalere: la compagnia ha per sé a un tempo il favore dei papi e quello dei sovrani, che non di rado prendono dei gesuiti per confessori e direttori di coscienza.

La controriforma deve lottare contro l'eresia, non soltanto attraverso un'opera polemica in difesa dei principî cattolici, ma perseguendo gli eretici che son riusciti ad annidarsi nei paesi cattolici, soffocando in questi con mezzi repressivi - la prigione, la morte - ogni focolare di eresia. Quest'opera è in particolare modo affidata all'inquisizione.

Clemente VII con la *Cum sicut* del 15 gennaio 1530 dà facoltà agli inquisitori di procedere contro i regolari di qualunque ordine, e concede indulgenze ai crocesegnati che abbiano emesso nelle mani degli inquisitori il voto di perseguire gli eretici; Paolo III con la *Apostolici culminis* del 14 gennaio 1542 dà facoltà agli inquisitori di procedere contro chiunque, qualsiasi privilegio o esenzione egli invochi, eccettuando tuttavia i vescovi; ma un passo decisivo è compiuto pochi mesi più tardi con la *Licet ab initio* del 21 luglio 1542, che crea sei cardinali commissari o inquisitori generali, i quali potranno procedere contro chiunque sia sospetto di eresia, in qualsiasi autorità sia egli costituito, e deputare altri inquisitori. Giulio III vieta agli inquisitori di ammettere dei laici (come esigevano alcuni governi) a conoscere con loro dei delitti di eresia (*Licet a diversis*, 15 febbraio 1551); Pio IV con la *Cum sicut* del 1° novembre 1561, mentre assicura l'indipendenza degli inquisitori con lo stabilire che essi non sono tenuti a rendere conto del loro operato ad alcun altro all'infuori del papa e dei cardinali inquisitori, dà una particolare impronta alla loro procedura col disporre che essi non sono obbligati a pubblicare e comunque a rivelare le deposizioni contro gli eretici e scismatici; con la *Pastoralis officii munus* del 12 ottobre 1562 riafferma la facoltà degli inquisitori di procedere contro chiunque, ma per i vescovi, cardinali e re è riservato al papa di pronunciare condanne.

L'Inquisizione, sola fra i tribunali ecclesiastici, fa uso della tortura come mezzo istruttorio; procede con forme atte a impressionare il popolo e a imprimere il terrore, come allorché conduce i condannati al rogo e alla cerimonia dell'abiura vestiti di abiti speciali: il sambenito, per i penitenti; la Samarra, o dalmatica di colore nero sparsa di fiamme intercalate da diavoli in atto di piombare l'eretico all'inferno, per i relapsi impenitenti destinati al rogo; la mitra, per coloro che all'eresia avessero aggiunto la bestemmia, la poligamia, l'esercizio dell'arte magica o divinatoria. Essa applica la pena medievale dell'abbruciamento contro l'eretico impenitente: l'abbruciamento, previo strangolamento, contro l'eretico recidivo, che si sia però all'ultimo pentito; la reclusione, il sequestro dei beni, la reclusione nella propria casa, inasperta talora da digiuni e da apposite penitenze, agli eretici pentiti, ai sospetti di eresia, a coloro che comunque abbiano offeso la dottrina ecclesiastica in materia di fede.

Connessa all'attività dell'Inquisizione, è l'attività di prevenzione, che agisce soprattutto con l'evitare che i cattolici siano pervertiti a mezzo della stampa. Essa si esplica con la censura preventiva (sottoposizione all'imprimatur) e repressiva (condanna di libri).

Già Leone X con la *Inter sollicitudines* del 4 maggio 1515 emanata nel V Concilio lateranense aveva disposto, in relazione alle possibilità dell'ampia diffusione di libri creata dalla scoperta della stampa, che nessun libro potesse essere stampato senza previo visto ecclesiastico. Il concilio di Trento nella sua IV sessione (8 aprile 1546) emise il *Decretum de editione et usu sacrorum librorum*, dove si vietava a chiunque di stampare, vendere o tenere quosvis libros de rebus sacris, che non recassero nome d'autore e non fossero stati approvati dal vescovo, con approvazione da stamparsi sul frontespizio del libro.

In tema di censura repressiva, intorno alla metà del Cinquecento, vediamo pullulare i cataloghi o indici di libri proibiti: ne pubblica l'università di Lovanio (1546-50-58), la Sorbona (1544-47-51), il legato pontificio Giovanni della Casa in Venezia (1549), l'arcivescovo Arcimboldi a Milano (1554), il senato di Lucca (1545), l'Inquisizione di Venezia (1554). L'Inquisizione spagnola pubblica nel 1551 il suo primo indice; un indice ufficiale romano si ha nel 1557, ma ne viene divulgata soltanto l'edizione del 1558, allorché il breve *Quia in futurorum* del 21 dicembre 1558 revocò tutte le licenze di leggere libri proibiti in precedenza concesse; è del 1559 un *Index auctorum et librorum* vietati dall'Inquisizione romana. Il concilio di Trento, mentre fin dalla IV sess. (8 aprile 1546) diede norme sulla pubblicazione delle Sacre Scritture, nella XVIII sess. (26 febbraio 1562) invitò i vescovi a esporre al concilio le loro proposte per una più efficace censura dei libri in genere, salvo a prendere atto nell'ultima sua riunione (sess. XXV cont., 4 dicembre 1563) che i lavori dei vescovi non erano ancora a tal punto da permettere al sinodo una matura deliberazione, e a ordinare loro ut quicquid ab illis praestitum est fosse rimesso al papa, et eius iudicio aique auctoritate venisse condotto a termine e divulgato.

In seguito a ciò Pio IV pubblicò le dieci regole cosiddette tridentine, la prima delle quali fa salve le condanne pronunciate da papi o concili generali anteriormente al 1515, anche se i libri condannati non figurino nell'Indice, mentre la quarta concerne l'uso della Bibbia in volgare, la settima i libri osceni, la nona i libri di magia; la regola decima conferma le norme di Leone X sulla censura preventiva, e stabilisce che incorra senz'altro nella scomunica chi legga o abbia libri condannati perché eretici, che cada in peccato mortale e sia punito severamente a giudizio del vescovo chi abbia libri proibiti per altre cause.

Il primo Indice con le dieci regole venne approvato dalla Dominici gregis del 24 marzo 1564: nello stesso giorno la Cum pro munere revocava ogni licenza di leggere libri luterani o sospetti di eresia. Questo indice fu ristampato con aggiunte ad Anversa (1570), a Lisbona (1581), e a Monaco (1582). Nel 1571 Pio V eresse una congregazione, di quattro cardinali e nove consultori, per il proseguimento dell'Indice e per gli affari connessi con la proibizione dei libri; Gregorio XIII con breve 13 settembre 1572 portò a sette i cardinali e precisò i compiti della congregazione, confermati da Sisto V con la bolla Immensa del 22 gennaio 1587. Sisto V poco prima di morire fece stampare un'edizione aumentata dell'Indice di Pio IV (1590), ma morto il papa l'edizione non fu diffusa: solo nel 1596 si stampò la nuova edizione che riproduceva l'Indice del 1564, con un'appendice tratta in gran parte dall'edizione del 1590.

A tutte le restanti attività in cui si concreta la controriforma va aggiunta quella politica e militare, che la Chiesa non poté realizzare essa medesima, ma che non ristette fin dall'inizio dal raccomandare agli stati, incoraggiando le imprese volte a vincere sui campi di battaglia gli eretici e a sgominarne le coalizioni.

La storia della controriforma coincide con quella delle guerre di religione. La Germania è il loro campo principale; qui esse s'iniziano, qui durano circa un secolo, dalla formazione della lega smalcaldica alla pace di Vestfalia, avendo a principali momenti la vittoria cattolica di Mühlberg (1547), la convenzione di Passavia e la pace di Augusta (1555), e, dopo mezzo secolo di relativa pace, la formazione dell'Unione protestante per iniziativa dell'elettore del Palatinato (1608), la vittoria cattolica della Montagna Bianca (1620) e lo schiacciamento dell'elettore (1623); infine, l'estendersi della guerra con il soccorso danese e svedese ai protestanti, Gustavo Adolfo, meteora minacciosa per la cattolicità, il dilagare della guerra fino a coinvolgere l'Europa intera, la pace di Münster, che è un ritorno alle disposizioni di Passavia e di Augusta, comprendendovi, oltre ai luterani, anche i calvinisti, e togliendo il reservatum ecclesiasticum. Ma nella riconquista o nella difesa dei territori dell'Impero la azione militare procede sempre di pari passo con quella dei religiosi: degli abili nunzi apostolici come Bartolomeo Portia, Feliciano Ninguarda, Alfonso Visconti, Minuccio Minucci, dei pii vescovi come Giacomo Cristoforo Blarer a Basilea, Giulio Echter a Würzburg, l'abate Baldassarre von Dernbach a Fulda, Daniele Brendel a Magonza, Urbano von Trennbach a Passavia.

In Francia la questione religiosa si complica con quella nazionale e dinastica; l'avversione antispagnola e quella della famiglia regnante contro i Guisa prevalgono sul sentimento cattolico. Pur dopo la notte di S. Bartolomeo (1572) la regina Caterina e i suoi figli sentono che non è nel loro interesse ristabilire nel paese l'unità religiosa. L'ultimo periodo del pontificato di Gregorio XIII è angosciato dal timore di vedere la Francia divenire il sostegno del protestantesimo in Europa; timore giustificato dal trattato del 1579 della Francia con Berna e Soletta, in difesa di Ginevra minacciata dai cantoni cattolici e dal duca di Savoia, dall'appoggio dato da Francesco d'Angiò agli insorti nederlandesi, dal progetto di matrimonio dell'Angiò con Elisabetta d'Inghilterra. Sisto V considera con occhio realistico la situazione in Francia, e si rende conto che lo stesso interesse della Chiesa esige sia evitato un trionfo spagnolo, che finirebbe d'infeudare il papato al re cattolico; che è preferibile la vittoria dei Borboni, purché convertiti, con la tolleranza concessa al protestantesimo, alla Francia ridotta a potenza di secondo ordine. Clemente VIII è il fortunato realizzatore di questa concezione.

In Polonia i dieci anni di regno di Stefano Báthory vedono una restaurazione cattolica attuata senza violenza, con l'appoggio del sovrano, ma soprattutto per l'opera dei gesuiti, tra cui il popolare Pietro Skarga, per la savia direzione dei nunzi, per l'opera di buoni vescovi, primo Stanislao Hosio.

Quale fu il risultato della controriforma, quello intimo, non segnato dai confini tracciati tra paesi cattolici e paesi protestanti, né dalle statistiche degli appartenenti alle due confessioni?

Essa poté isterilire lo spirito del Rinascimento (se pur non si pensi che fosse ormai scoccata l'ora del suo spontaneo esaurirsi), come apparve soprattutto nel campo della letteratura; ma non poté annullarne l'opera. Il Rinascimento aveva modificato non poco le masse cattoliche: con la controriforma la teologia non ritorna a essere regina delle scienze com'era stata nel Medioevo, né si vede rinascere quella medesima forma di religiosità medievale.

Lo spirito di mortificazione della carne rimane bensì parte essenziale della pietà cattolica, ma scompaiono o si attenuano certe forme di asperità e pubblica penitenza. I santi della controriforma saranno spesso purissimi asceti, ma non trascineranno più dietro di sé compagnie di flagellanti che rinuncino a ogni bene terreno per seguirli.

La religiosità della controriforma accetta l'uomo qual'è ormai, quale il Rinascimento lo è venuto foggiando: l'uomo credente, che vuole obbedire alla legge morale e all'autorità della Chiesa, pur non rinunciando a valutare e giudicare con severità i mancamenti dei suoi ministri.

Nel campo intellettuale la teologia della controriforma si mostra più sollecita di tutelare la libertà umana e la realtà del merito delle buone opere, pur mantenendo tutte le tradizionali affermazioni sulla necessità e potenza della grazia; essa anche si studia maggiormente di porre in piena luce i fondamenti positivi del dogma cattolico: basti ricordare i nomi dei teologi domenicani Vitoria, Cano, Soto, Bañez e quelli dei gesuiti Bellarmino, Valenza, Suarez, Petau. Nel campo morale poi predomina una maggiore benignità, un senso più vivo e una valutazione più estesa di tutte le condizioni psicologiche degli atti umani. Aumenta anche grandemente la cura per il miglioramento del costume degli ecclesiastici, l'attività sociale e benefica del clero, che rimarrà come vigile scolta in un campo su cui incombe ognora un pericolo, in cui il nemico dà tregua per preparare nuove armi.

L'importanza del sacerdozio, che era stato elemento vitale sin dagli inizi della Chiesa cattolica, è ancora accresciuta se possibile, ma non manca come in passato qualche laico che assurge a figura di primo rango nella vita della Chiesa e molti ecclesiastici i quali abbiano in essa un'importanza senza alcun rapporto con la loro posizione gerarchica; ora la militia Christi, di fronte al pericolo incombente, assume sempre più un atteggiamento corrispondente a quello dell'altra milizia: i diritti della gerarchia danno luogo a un'organizzazione sempre più forte e disciplinata; il primato papale afferma con sempre maggiore fermezza i suoi attributi.

Chi da un punto di vista strettamente religioso instauri raffronti tra lo spirito dei primi secoli del cristianesimo, quello della cristianità medievale, e quello della controriforma, potrà pur non preferire quest'ultima età alle due precedenti. Ma è certo che la controriforma ebbe, accanto alle sue pagine sanguinose, pagine bellissime segnate dal rapido miglioramento del costume cattolico; fu una ricca sorgente d'iniziativa religiose, di opere di carità e d'intraprese culturali, che a quasi quattro secoli di distanza sono ancora lungi dall'esaurirsi; soprattutto diede alla Chiesa un'intima struttura che, da quasi quattrocento anni, si palesa sempre meglio adatta a difenderla contro ogni tentativo, esterno e interno, di disgregazione, contro ogni influenza perturbatrice che miri a deviarla dal suo cammino.

Valdismo

Enciclopedie on line

Valdismo

Movimento religioso originato in Francia nel 12° sec. e confluito successivamente nella Riforma protestante.

1. Le origini

Il movimento valdese trae origine dall'attività di un mercante lionese, Valdo (o Valdesio), nato verso il 1140. Nel 1176 un avvertimento celeste avrebbe indotto Valdo alla conversione: avendo chiesto a un teologo quale fosse la via perfetta alla salvezza, si sentì ripetere la consegna di Gesù al giovane ricco: «se vuoi essere perfetto, vendi ciò che hai e dallo ai poveri, e avrai un tesoro nei cieli; poi vieni e seguimi» (Matteo 19-21). Valdo cedette alla moglie i beni immobili che possedeva, restituì ciò che riteneva di avere indebitamente ricevuto e distribuì il suo capitale liquido al popolo. Si diede quindi a predicare il suo ideale di povertà tra le classi più umili, diffondendo in pari tempo fra esse il Vangelo nella traduzione volgare dovuta a Bernardo Ydros e Stefano d'Anse. Presto numerosi seguaci (i Poveri di Cristo o Poveri di Lione) si strinsero intorno a lui e cominciarono a predicare la parola di Dio nella campagna e nelle città vicine. Invitato dall'arcivescovo di Lione, Guichard, ad astenersi da ogni forma di predicazione e di spiegazione delle Scritture, Valdo rifiutò e, con tutti i suoi seguaci, fu espulso dalla diocesi di Lione (1177). Però una separazione netta dalla Chiesa ufficiale si ebbe solo dopo la nomina del nuovo arcivescovo di Lione, Giovanni de Bellesmains (1181). Considerati come ribelli e cacciati nuovamente da Lione, i valdesi furono esplicitamente condannati dal sinodo di Verona (1184).

Il movimento valdese non ha alle origini alcun atteggiamento esplicito di rivolta contro la Chiesa: è un movimento laico di liberi predicatori, che intende portare la parola di Gesù a diretto contatto delle classi più umili e più povere, e, come tanti altri movimenti contemporanei, vuol essere prima di tutto rinuncia totale a ogni ricchezza attraverso il voto di povertà. Ciò che costituisce il tratto distintivo del v. originario di fronte al francescanesimo è l'insistenza sul diritto alla predicazione per i laici.

2. Gli sviluppi

Durante il 13° e il 14° sec. il v. mantenne intatto il suo carattere di movimento evangelico e rifiutò ogni sistema filosofico-teologico, mostrando anzi una singolare ripugnanza a ogni innovazione di carattere dogmatico. Muovendo da una libera interpretazione del Vangelo, diffondeva nel popolo precetti di morale pratica, positiva, e prospettava come esempio da seguire la vita degli apostoli: i valdesi predicavano la povertà e l'astensione dal lavoro; vivevano d'elemosina; condannavano come illeciti la menzogna, il giuramento e ogni forma di giudizio; praticavano la continenza, non in odio alla materia creata, ma per desiderio di perfezione. Proclamavano inoltre l'uguaglianza di tutti i fedeli nell'ambito della Chiesa e il sacerdozio universale fondato unicamente sul merito individuale (affidato a tutti, uomini e donne) e non sopra una consacrazione esteriore: rifiutavano i sacramenti, impartiti dagli ecclesiastici; praticavano la confessione l'un con l'altro; negavano la transustanziazione e la validità della Messa; rifiutavano la venerazione dei santi e la preghiera per i defunti, non ammettendo la comunione dei santi, né il Purgatorio. Perseguitati accanitamente, dopo due secoli e mezzo, erano praticamente scomparsi dall'Austria, Germania, Francia, Spagna.

Il gruppo valdese destinato a sussistere e a mantenersi intatto attraverso i secoli fu quello che si venne raccogliendo, fin dal 13° sec., in alcune valli delle Alpi Cozie. Questi nuclei furono da principio bene accolti

dai signori locali, specialmente dai conti di Luserna, ma già dal 1220 si andò creando una situazione di ostilità aggravatasi nei secoli successivi, che culminò nella persecuzione del 1370-78, condotta dal francescano Francesco Borelli per ordine di Gregorio XI, e in quella del 1487, guidata dall'arcidiacono Alberto Cattaneo per ordine di Innocenzo VIII. In questo periodo, anteriore all'adesione dei valdesi alla Riforma, non si può parlare di vere e proprie comunità valdesi nelle valli.

Il movimento valdese acquistò una totale autonomia di fronte alla Chiesa cattolica solo con l'adesione alla Riforma, decisa nel sinodo di Chanforan presso Angrogna (12 settembre 1532), nel quale si decise anche l'istituzione del culto pubblico: fu bandita ogni forma di simulazione e di compromesso riguardo alla partecipazione dei valdesi alle cerimonie del culto cattolico e fu infine accettata una formula di fede che implicava l'adesione dei valdesi alle idee dei riformatori svizzeri in merito alla predestinazione, alle opere buone, al giuramento, alla confessione fatta a Dio soltanto, al riposo domenicale, al digiuno non obbligatorio, al matrimonio lecito anche ai ministri, al riconoscimento di due soli sacramenti: battesimo ed eucaristia. L'adesione alla Riforma segnò l'inizio di lunghe persecuzioni che, salvo brevi interruzioni, durarono due secoli.

La definitiva emancipazione dei valdesi, propugnata tra gli altri da V. Gioberti e da M. d'Azeglio, fu sancita da Carlo Alberto con l'editto del 17 febbraio 1848. La situazione riconosciuta ai valdesi dallo Statuto del regno e dalla l. 24 giugno 1929 sui culti ammessi non differiva da quella di tutti gli altri culti non cattolici e come tale è passata nella Costituzione italiana.

3. La Chiesa valdese

L'organizzazione attuale della Chiesa valdese è di tipo presbiteriano. L'Assemblea legislativa è il Sinodo, composto di tutti i pastori e di altrettanti membri laici eletti dalle chiese. L'autorità rappresentativa e amministrativa è la Tavola eletta dal Sinodo. È composta di un presidente che ha il titolo di moderatore, di vari pastori, ciascuno dei quali è sovrintendente amministrativo di uno dei distretti della Chiesa e di alcuni membri laici. Una funzione particolare nell'organizzazione spetta al corpo dei pastori (presieduto dal moderatore), il quale ha il compito di vegliare al mantenimento della sana dottrina.

Dal 1967 la Chiesa valdese (con la Chiesa metodista, l'Unione battista, la Chiesa evangelica luterana e la Comunità ecumenica di Ispra, Varese) aderisce alla Federazione evangelica italiana, costituita formalmente in quell'anno. Nel 1975 le Chiese valdese e metodista hanno approvato un patto di integrazione, completato nel 1979: le comunità di base rimangono distinte, ma fanno capo a un Sinodo unico, che elegge un'unica Tavola.

Nel 1984 la Tavola valdese ha firmato con il governo italiano un'intesa in cui si dichiara la non applicabilità alle Chiese da lei rappresentate della legislazione sui 'culti ammessi', e si definisce la separazione del momento religioso da quello civile in materia di assistenza religiosa, di effetti civili del matrimonio religioso, di insegnamento religioso, prevedendo inoltre che le attività di assistenza religiosa e degli enti ecclesiastici siano senza oneri per lo Stato. Con una integrazione firmata nel 1993, le Chiese rappresentate dalla Tavola valdese hanno definito in materia finanziaria la defiscalizzazione delle offerte volontarie e l'utilizzazione della quota dell'8‰ dell'imposta sulle persone fisiche ai soli scopi sociali e umanitari.

Pietismo

Enciclopedie on line

pietismo Movimento di riforma religiosa formatosi in seno al protestantesimo nel 17° sec. e largamente diffusosi nel secolo successivo. Nasce come reazione al dogmatismo e al razionalismo della teologia luterana, cui contrappone un vivo senso mistico e la valorizzazione della pietà interiore. Iniziatore fu J. Spener che nel 1675 pubblicò il volumetto *Pia desideria*, ove sono espressi i motivi fondamentali del p.: polemica contro la decadenza del luteranesimo e aspirazione a una radicale rigenerazione, da operarsi tramite un più vivo senso della parola rivelata che non è astratto patrimonio di idee ma regola di vita, guida di rinnovamento e di salvezza. Spener istituì i cosiddetti collegia pietatis, assemblee private che si adunavano a scopo di edificazione e svolgevano un'azione parallela a quella propriamente ecclesiastica. Sul loro modello si diffusero ben presto in parecchie città della Germania numerose conventicole. Tra i primi seguaci di Spener, A.H. Francke estese la sua azione dal campo strettamente religioso a quello sociale, pedagogico e dottrinale. Con N.L. von Zinzendorf, fondatore del movimento di Herrnhut, il p. si sviluppò in nuove forme a tendenza sempre più superconfessionale. Le conventicole divennero vere comunità 'filadelfiche' e raccolsero, con i resti delle antiche comunità hussite-valdesi (fratelli moravi), fedeli di varia provenienza. Rapidamente il movimento varcò i confini della Germania e si estese in Inghilterra e in America.

PIETISMO

Enciclopedia Italiana (1935)

di Gio. N., Giov. C.

Corrente religiosa, d'indirizzo sentimentale-edificativo, formatasi in seno al protestantesimo nella seconda metà del Seicento. Da quando Melantone avvertì che era impossibile "carere monumentis Aristotelis", il protestantesimo, costretto a organizzarsi in chiesa e ad elaborare un suo corpo di dottrine, piegò sempre più verso un astratto e vacuo dogmatismo (ortodossia) e un verboso formalismo ("seconda edizione scolastica"). Si inizia così un lungo periodo di polemiche e diatribe teologiche, in cui s'impegnano le più scaltre e ingegnose sottigliezze dialettiche. Tuttavia, fra tante fredde formulazioni teologiche, l'impulso mistico e l'interiore pietà, onde era sorto il primitivo moto della Riforma, sopravvivono negli "spiritualisti" (K. Schwenckfeld, V. Weigel, Franck, ecc.), che rimangono più o meno ligi alla disciplina ecclesiastica. Pervida religiosità vibra in spiriti solitari e contemplativi, vissuti nello scorcio del Cinquecento e nella prima metà del Seicento; in alcuni di essi si possono rilevare tendenze e atteggiamenti precursori del pietismo: il Böhme, per esempio, nel trattatino *De Regeneratione*, incluso in *Der Weg zu Christo*, svolge diffusamente uno dei punti fondamentali della teologia pietistica. Al nuovo indirizzo religioso diede inoltre grande impulso lo spontaneo revivalismo suscitato nelle coscienze dagli infiniti orrori della guerra dei Trent'anni.

Preannunciato in Olanda e nelle circosvicine terre germaniche, dove spiegarono la loro attività teologi e mistici, assertori e fautori di una prassi cristiana più rigida e devota (G. Voet, Lodenstein, J. de Labadie, ecc.) e favorito da fervidi scritti dal Vero cristianesimo di J. Arndt), il movimento pietista fu promosso da Ph. J. Spener (1635-1705) e diffuso, non senza contrasti con i luterani ortodossi e vivaci innovamenti, dai suoi seguaci: A. H. Francke (1663-1727), G. Arnold (1666-1714), ecc.

L'epiteto pietista, dato verso il 1689 in senso spregiativo dagli avversari del nuovo indirizzo religioso ai seguaci dello Spener, perdette col tempo il suo significato primitivo, per assumere quello con cui è passato alla storia.

L'inizio vero e proprio del movimento si fa risalire al 1675, l'anno in cui lo Spener pubblicò il famoso volumetto *Pia desideria*, dove sono svolti i punti fondamentali del pietismo. Lo Spener era in quell'epoca seniore a Francoforte sul Meno, e già aveva costituito i cosiddetti "Collegia pietatis", assemblee private che si adunavano a scopo edificativo e svolgevano un'azione parallela a quella propriamente ecclesiastica. Sul loro modello si diffusero ben presto in parecchie città della Germania numerose conventicole, animate spesso da tendenze separatiste. Lo Spener passò successivamente a Dresda e a Berlino, e in mezzo a contrasti talvolta molto vivaci, proclamò il ritorno della viva esperienza religiosa del sentimento ("la religione è una cosa del cuore"), cooperando, consapevolmente o no, allo spirito aconfessionale o superconfessionale, che andrà via via ravvalorandosi fino a N. L. v. Zinzendorf e all'illuminismo.

Il Francke, più risoluto e pugnace, estese la sua azione dal campo strettamente religioso a quello sociale, pedagogico e dottrinale (v. appresso), e fu il primo a rompere praticamente la tradizione dell'indifferentismo protestante tedesco di fronte al problema della propagazione della fede.

Rivoluzionario e radicale nelle sue concezioni religiose, ma solitario, misticheggiante e romantico nella vita fu invece l'Arnold, l'autore dell'*Unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie*, la cui lettura piacque tanto a Goethe, il quale osservò, in *Dichtung und Wahrheit*: "Il suo modo di vedere è assai vicino al mio".

Con Nicolò Ludovico v. Zinzendorf, bizzarro e complesso spirito, fondatore del movimento di Herrnhut, il pietismo si sviluppò in nuove forme a tendenza sempre più superconfessionale. Le conventicole divennero vere comunità "filadelfiche", e raccolsero, con i resti delle antiche comunità ussite-valdesi (fratelli moravi), settarî d'ogni specie.

Quel movimento, varcando i confini della Germania ed estendendosi, con quella che fu detta la "diaspora" delle sue comunità, in Inghilterra e fino in America, universalizzò in certo modo il movimento pietista.

Per i pietisti, che furono anche detti *Die Stillen im Lande*, "i tranquilli del paese", la fede si risolve in indicazioni di esperienze psicologiche soggettive: il "pentimento", il risveglio, la beatitudine, ecc. Essi si sforzano soprattutto di passare dalla sola fides, alla fides viva, che coincide con la rinuncia al male e si esprime in un anelito alla Grazia. L'efficacia di tale fede, che un pietista, Giovacchino Lange, qualifica "viva et lucida, activa, supplex, magnetica (attractiva seu apprehendens), acquiescens, luctatrix et victrix" è riconnessa col "risveglio", che si opera nella conversione. Rispetto a tale conversione, il mondo si può considerare diviso in "rigenerati" e "non-rigenerati". Solo i "rigenerati" possono raggiungere un certo grado di perfezione. Nel suo complesso il pietismo accentua il valore del sentimento e dell'azione pratica, secondando un "precisismo" morale, che si manifesta talvolta assai intransigente di fronte alle cose "indifferenti", che non si possono cioè ascrivere né al bene né al male. Il pietismo contenuto da principio in premesse extraculturali, va a mano a mano risolvendosi in forme di cultura. Si promossero alacramente l'indagine e gli studî biblici, tentando anche le prime revisioni critiche dei testi sacri (Rambach, Bengel); si favorirono gli studî pedagogici (v. anche appresso), fu collocata quasi allo stesso piano dell'uomo la donna, s'iniziò quel culto di lei, che trovò poi nell'"eterno femminile" di Goethe la sua apoteosi.

Ricchissima la lirica religiosa dei pietisti (Bogatzky, Hiller, Zinzendorf, Neander, e soprattutto Tersteegen). Nel campo della musica il pietismo penetrò specialmente con l'opera di G. S. Bach, nella letteratura fece la sua entrata ufficiale con il Klopstock. Col cosiddetto "pietismo radicale" (Dippel, Edelmann, ecc.), ormai del tutto razionalista, si varca la soglia dell'illuminismo. Completamente secolarizzati, i motivi originarî della religiosità pietista si risolvono nel vasto moto filosofico-artistico-sociale, che si estende per oltre un cinquantennio e che F. Schlegel per il primo denominò idealismo.

Motivi pietisti trasfigurati si possono percepire, a tacere di Lavater, Jung-Stilling, ecc., in Herder, nei soci del "Göttinger Hainbund", negli "Stürmer und Dränger", in Goethe, in Kant, Jacobi, e, più tardi, e in modo

ancor più evidente, in Schleiermacher e Novalis. Dopo il romanticismo, il pietismo si è andato sempre più assottigliando in uno spiritualismo o in una vaga religiosità personale, anche se, per contingenze sociali e politiche, ha dovuto talora paradossalmente accettare forme chiesastiche e positive.

Il pietismo nella storia della cultura e della pedagogia. - Grande fu l'efficacia che il pietismo, soprattutto col valore attribuito al sentimento e alla sua potenza rivelatrice, esercitò in varî campi della cultura tedesca. Ebbero a risentirla il Herder, che per qualche tempo visse presso il pietista Diacono Trescho; G. Arnold, traduttore anche, come A. H. Francke, della Guida del Molinos; il Goethe, la cui preparazione spirituale deve non poco all'Arnold, a Susanna von Klettenberg, la Cordata, e al gruppo dei pietisti di Strasburgo (1770), sebbene la mistica pietistica del Klettenberg, con i suoi caratteri e con le sue fantasie alchimistiche e magiche, sia alquanto diversa da quella di Ph. J. Spener e di Francke; Emanuele Kant, che ricevette educazione pietista dalla madre e nel Collegio fridericiano di Königsberg; J. H. Pestalozzi; A. Fr. Schleiermacher. Influenze pietistiche sono state rintracciate anche nel Rousseau (E. Ritter e P. Wernle), come anche nel generale sviluppo idealistico del pensiero tedesco, così come è innegabile che il pietismo ha contribuito, nel sec. XVIII, a determinare persino la fisionomia speciale dell'Aufklärung tedesca. Infine, la psicologia e la stessa teminologia pietistiche hanno influito notevolmente sulla letteratura della Germania (ad es., sul Klopstock) e più precisamente sulla lingua tedesca e sul suo progressivo accostarsi alla musica (v. i lavori di R. Hildebrand e G. Scherer, di R. Unger, di M. von Waldberg, di Burdach, ecc.).

Più larga e profonda l'azione esercitata dal pietismo nel campo educativo, soprattutto per opera del già ricordato A. H. Francke, preceduto anche in questo, come si è visto, dallo Spener con la sua istituzione dei Collegia pietatis e con il suo insegnamento di catechismo a Dresda. Il Francke, professore di lingue orientali nell'università di Halle, al principio del 1692 inizia colà l'insegnamento e l'opera di redenzione morale e religiosa del popolo, predicando anche sull'educazione dei fanciulli. Da allora quell'università, inauguratasi ufficialmente l'11 luglio 1694, diventa centro così del pietismo come della Aufklärung, rappresentata poi da Cristiano Wolff. Vinti i nuovi attacchi mossigli da V. Löscher, da Cr. Thomasius e da altri, l'autorità del Francke, che nel 1698 era nominato professore di teologia, andò sempre crescendo e raggiunse il suo apogeo col bando inflitto al Wolff - che più tardi sarà richiamato da Federico il Grande - e con la nomina del Francke a rettore dell'università nel 1716. Intanto egli, nel 1695, dopo avere aperto in casa sua scuola di catechismo per fanciulli poveri, creava una scuola gratuita (Freischule) e poi un'altra per figli di famiglie borghesi (Bürgerschule). Alla fine del 1695, collaboratore il Neubauer, apriva un orfanotrofio e poco dopo il Pädagogium per la preparazione di buoni insegnanti e una Freitische per giovani teologi, germe del futuro Seminarium praeceptorum. Il 13 luglio 1698 si iniziava la grande costruzione dell'edificio di questo complesso d'istituzioni, che ebbe dapprima il nome di Waisenhaus (orfanotrofio), poi, verso la fine del sec. XVIII, quello di Franckeschen Stiftungen, che ancora conserva. Esse comprendevano, oltre all'orfanotrofio, le scuole civiche tedesche, la scuola latina, il Pädagogium e il Seminarium. All'orfanotrofio era annessa una tipografia, fondata da E.G. Elers, che fu col Neubauer, con G. A. Freilinghausen, con G. Töllner, con G. Freyher, uno dei collaboratori del Francke. Un ordine di Federico I (1702) confermava e allargava i privilegi delle fondazioni e dava al Pädagogium il titolo di Regium. Il favore reale fu confermato dalla visita di Federico Guglielmo I nel 1713. E la diffusione dell'influsso esercitato dalla sua opera fu tale da far concepire al Francke persino il sogno di trasformare la sua casa di Halle in un focolaio di miglioramento morale e religioso di tutta l'umanità, come prova il suo Projekt zu einem Seminario Universalì, ecc. (1701), pubblicato da O. Frick nel 1881. All'opera di propaganda doveva servire anche il Collegium Orientale, fondato nel maggio 1702; e vi contribuì, del resto, di fatto anche la missione protestante per l'India Orientale, nata in Danimarca nel 1705, ma con due missionarî scolari del Francke, lo Ziegenbalg e il Plütschau, e l'Istituto Biblico fondato nel 1710 dal barone C. J. von Canstein.

Le fondazioni lasciate dal Francke sono un monumento d'organizzazione pedagogica, del quale gli scritti pedagogici del Francke sono in gran parte un'illustrazione. Cominciò egli a riferirne nel suo primo scritto, del 1697, la Historische Nachricht, ecc., e in quello del 1701, Die Fusstapfen, ecc., e nelle appendici annuali che seguirono, finché pubblicò (1709) tutto insieme sotto il titolo di Segensvolle Fusstapfen. Tra i suoi scritti

pedagogici più generali (alcuni compresi nell'opera in voll. 3, *Öffentliches Zeugniß vom Werk, Wort und Dienst Gottes*, 1702-1703), sono da notare principalmente il *Kurzer und einfältiger Unterricht, wie die Kinder zur wahren Gottseligkeit und christlichen Klugheit anzuführen sind* (scritto nel 1695), *l'Ordnung und Lehrart, wie selbige in denen zum Waisenhouse gehörigen Schulen eingeführet ist* (1702), *l'Ordnung und Lehrart, wie selbige in dem Pädagogio zu Glaucha an Balle eingeführet ist* (1702), *la Verbesserte Methode des Paedagogii Regii zu Glaucha vor Halle* (1721), *l'Idea audiosi Theologiae* (1712). Insegnamento ed educazione erano nelle istituzioni del Francke strettamente concentrati intorno alla religione. La pietà e la devozione sono per il Francke il vero fine dell'educazione, sebbene egli introduca poi nel piano educativo un complesso di insegnamenti che accennano a un ideale più concreto e moderno di cultura. Nelle scuole tedesche (*Armenschule, Bürgerschule, Waisenschule, Mädchenschule*), su sei ore quotidiane d'insegnamento, tre erano date alla religione, tre alla lettura, scrittura, aritmetica e canto. Lettura e catechismo erano fatti sui testi sacri. Ma, fuori d'orario, in forma libera (passeggiate, ecc.) erano date nozioni d'astronomia, geografia, storia, fisica, ordinamento politico locale, lavoro manuale, che nell'orfanotrofio specialmente aveva larga e pratica applicazione. Molto curati erano dal Francke i modi di variare l'insegnamento, largamente usati i sussidi intuitivi (carte, figure, modelli, gabinetti scientifici, ecc.); nessun giuoco era consentito, ma era molto curato il moto con passeggiate, visite a officine, lavoro, ecc. Il *Pädagogium*, scuola preparatoria all'università, mirava a conciliare la cultura classica con gl'insegnamenti realistici già introdotti da Erhard Weigel nel ginnasio di Jena, del quale il Francke sentì l'influsso attraverso il Thomasius. Comprende quattro gruppi d'insegnamenti: religione; lingue (latino, greco, ebraico, francese); scienze, cioè le discipline letterarie (parti del trivio e del quadrivio) ed esercitazioni ricreative (storia naturale, anatomia, igiene, economia, astronomia, musica, disegno, abilità manuali); studio della morale ("*collegium morum*"). Non vi si potevano seguire più di tre insegnamenti per volta e vigeva, come anche nel *Seminarium*, il *Fachsystem* (raggruppamento degli alunni non per classi fisse, ma per materie, quindi variabile). In tutte le scuole i maestri facevano vita comune continua con gli alunni. L'essere i maestri, di regola, studenti dava luogo a difetti e inconvenienti comprensibili, ma il Francke vi sopperiva con la cura scrupolosa dei particolari, con rigorose e minute istruzioni, con la sorveglianza d'ispettori non insegnanti, con conferenze settimanali fra docenti e direttore, con prove mensili. Partendo da una psicologia pessimistica e dal concetto, essenzialmente antilluministico, della supremazia del volere, su questo egli intendeva far leva mediante una cultura animi che lo piegasse e disciplinasse con la religione. Malgrado l'incomprensione, da parte del Francke, di molti bisogni e attitudini spirituali del fanciullo, sacrificati all'assorbente studio e pratica della religione, è suo merito l'aver cercato di dare a questa il fondamento d'una più intima sincera disposizione spirituale, l'aver creato un grande organismo educativo secondo bisogni via via sperimentati, fuori della tradizione, l'aver allargato il tradizionale tipo di cultura, l'aver provveduto alla preparazione di buoni insegnanti, l'aver visto la connessione delle istituzioni educative con tutto l'organismo sociale e l'aver posto il suo carattere, fatto per l'azione, a servizio d'un'impresa che voleva influire su tutta la vita spirituale e su tutti gli strati del suo popolo. Di fronte ai quali meriti si attenuano i rilievi, non certo infondati, ad es., dello Ziegler, che cioè mancò al Francke il calore del sentimento, la simpatia per gli uomini e il "senso dell'infanzia", e che la sua azione nell'università segnò un abbassamento degli studi umanistici e dello spirito scientifico. Ma la durevole efficacia del Francke e della pedagogia pietistica è dimostrata anzitutto dal durare fino a oggi delle sue fondazioni; le quali, dopo un periodo di decadenza, cui pose fine A. E. Niemeyer fra gli ultimi del sec. XVIII e i primi del XIX, tornarono a grande prosperità, trasformandosi più tardi in istituti statali e adattandosi alle nuove forme ed esigenze dell'istruzione pubblica (il *Seminarium praeceptorum* finì al principio del sec. XIX e il *Pädagogium*, come internato, nel 1873). Inoltre, la diffusione dell'istruzione elementare in Prussia, dopo l'editto del 28 settembre 1717 e la fondazione, dal 1732 in poi, delle prime scuole per la preparazione dei maestri (la prima, quella di Stettino, fu fondata da uno scolaro del Francke, lo Schinmeyer), si fanno in gran parte mediante scolari o seguaci del Francke; in molti ginnasî penetra il pietismo, portandovi ampliamento degl'insegnamenti realistici, del francese, della religione, a spese del greco, e il *Fridericianum* di Königsberg viene da Federico I riformato sul modello della *Schola latina* di Halle. Istituzioni simili a quelle di Halle si fondano un po' dappertutto in Germania e anche fuori. Notevole, sebbene con maggiore libertà di movimento, si fa sentire l'influsso della pedagogia pietistica in Svevia, con Giov. Alb. Beugel e col suo

scolaro Giov. Fed. Flattich, e nel Württemberg, in parte anche nella Turingia, nella Sassonia, nel Braunschweig, ecc. L'influsso dei libri di testo di Halle penetra persino nel neumanismo e precisamente nella Chrestomathia graeca di S. M. Gesner. Il primo a insegnare pedagogia in una scuola superiore tedesca, prima a Jena, poi a Giessen, fu un pietista, J. Rambach, già professore nella Schola latina del Francke. Anche l'attività pedagogica del conte von Zinzendorf (1700-1760), vecchio allievo di Halle, e dei Fratelli moravi o Herrnhüter si ricollega, oltre che alla tradizione dei Fratelli boemi, all'influsso del pietismo, alleggerito e accostato di più all'anima infantile. E delle scuole dei Fratelli moravi sentì a sua volta l'influenza lo Schleiermacher, che vi studiò da giovanetto. Fino nelle scuole, soprattutto in quelle per i poveri, dei metodisti, in Inghilterra e in America, ha continuato a operare lo spirito del pietismo e della pedagogia pietistica. Ma particolare importanza ha avuto la pedagogia del Francke per l'origine e lo sviluppo delle scuole "reali" in Germania, in quanto Cristoforo Semler, quando nel 1708 fondava a Halle una Mechanische u. mathematische Realschule, riprendeva un progetto già ventilato dal Francke, da lui ben conosciuto in quella città; e d'altra parte G. Hecker (1707-68), che nel 1747 fondò la prima Realschule (da lui chiamata Ökonomisch-mathematische Realschule) destinata a vita duratura e feconda, era stato studente nell'università di Halle e nel Seminarium Selectum del Francke, e nel Pädagogium divenne professore nel 1729. Così il realismo della scuola pietistica si diffonde nel sec. XVIII e si trasmette poi a un indirizzo illuministico che alla tendenza realistica dà il massimo sviluppo, cioè al filantropismo.

Puritanesimo

Enciclopedie on line

Movimento religioso fiorito in Inghilterra tra il 16° e il 17° secolo.

Il nome di puritani fu dato, originariamente con senso sarcastico, ai rigoristi che verso il 1560 tentavano di dare alla Chiesa anglicana un carattere strettamente calvinistico. Connesse con il p. sono le polemiche sul Book of common prayer e su fondamentali problemi teologici e, infine, la grande rivoluzione di O. Cromwell. Da questo punto di vista può dirsi che il p. fu uno dei più vivaci fermenti della vita e della cultura inglese; alle lotte puritane sono legati i nomi di R. Baxter, T. Cartwright, R. Hooker. Inoltre, notevole fu l'influenza del p. nel campo pedagogico (istituzione di nuove scuole e accettazione di molti criteri di Comenius), nell'opera di colonizzazione dell'America Settentrionale (Padri pellegrini), come pure in molti aspetti della politica e dell'economia inglese.

Puritanesimo
Dizionario di Storia (2011)

Indirizzo confessionale sorto all'interno dell'anglicanesimo, a partire dagli anni Cinquanta del 16° sec., e sviluppatosi in Inghilterra e nelle colonie americane anche in chiave di riformismo sociale, politico ed economico. Il p. rappresentò in origine, in un ambito esclusivamente teologico ed ecclesiale, il tentativo di riorganizzare la Chiesa inglese sul modello riformato svizzero (calvinista, in specie). Il termine p. divenne appunto sinonimo di rigoroso e intransigente programma riformatore, finalizzato a liberare la Chiesa dal controllo politico (a purificarla), ad allontanarla cioè dall'influenza della Corona, mediata dalla gerarchia episcopale anglicana (struttura di potere che rappresentava la più importante eredità del cattolicesimo). Il quadro storico in cui nacque il p. fu quello dei processi di riassetto della nuova Chiesa nazionale d'Inghilterra, frutto dello scisma anglicano (1534), atto di nascita di una nuova figura di monarca. A partire da Enrico VIII il sovrano era divenuto primate della Chiesa inglese, coadiuvato, in questo ruolo, dall'arcivescovo di Canterbury. A questa impostazione, il p. contrapponeva il progetto presbiteriano, ossia la creazione di un organo ecclesiastico supremo: un consiglio di anziani espresso unicamente dalla comunità dei fedeli. La reazione antipuritana ebbe inizio con i Tudor (la repressione attuata dalla cattolica Maria, la supremazia sul governo della Chiesa e in materia religiosa, ribadita invece dall'anglicana Elisabetta I, nel 1559), ma ebbe i maggiori esiti politici e confessionali con l'avvento al trono degli Stuart. A partire dalla missione del pastore T. Cartwright (1535-1603, che aveva ispirato la configurazione assunta dal p. in Inghilterra, quella di una confessione separata dalla Chiesa anglicana e organizzata attorno a disciplinate comunità di credenti), le rivendicazioni religiose dei puritani (confluite nella Millenary petition, 1603) avevano assunto connotazioni politiche sempre più marcate e radicali. Negli anni Venti del 17° sec. il p. era ormai divenuto una realtà (culturale, religiosa, politica) molto variegata, da cui scaturirono anche ideologie antiassolutiste e di chiaro stampo repubblicano. Visioni, atteggiamenti e inclinazioni che trassero dai maggiori modelli calvinisti (svizzero, olandese, francese ugonotto) anche l'impegno a uno slancio rinnovatore nel campo sociale ed economico (come attestano gli scritti e gli interventi dei primi parlamentari puritani). Per questa strada il p. poté agevolmente conquistare ampie frange della borghesia e della gentry (piccola e media nobiltà terriera), proponendosi di sostenerne la grande dinamicità mercantile e imprenditoriale. Gli Stuart portarono avanti la strategia di contenimento del calvinismo scozzese e favorirono l'emigrazione dei puritani in Olanda e nelle colonie d'Oltreoceano. Episodio celebre, in questa cornice, fu quello del Mayflower, veliero salpato da Plymouth nel 1620, sotto il regno di Giacomo I Stuart (1603-25). Il viaggio dei Padri pellegrini, fra i quali la componente puritana era prevalente, si concluse nella Baia di Massachusetts, che divenne la culla del p. americano, centro nevralgico della costruzione del New

England, terra di comunità spiritualmente e culturalmente ricche e sempre più autonome dai condizionamenti politici ed episcopali. In madrepatria la conquista di significativi spazi in Parlamento (1628-29) fu inoltre opera di abili leader fra i quali si impose O. Cromwell, protagonista di un processo politico che portò all'abolizione dell'episcopato e della liturgia anglicana (1643-46) e della Camera dei lord, e alla proclamazione del Commonwealth (guidato dallo stesso Cromwell). L'azione di contrasto al p. fu una delle cause della prima rivoluzione inglese (1642-49), guerra civile che si concluse con la decapitazione di Carlo I Stuart (1649) e la momentanea abolizione della monarchia a opera di un parlamento dominato dai puritani. La breve vita della Repubblica e l'opposizione congregazionalista (ala del p. che osteggiava la creazione di una struttura ecclesiastica permanente) impedirono l'attuazione della riforma religiosa che era rimasta al centro del programma presbiteriano e che venne definitivamente travolta dalla restaurazione della monarchia e della Chiesa anglicana, a opera di Carlo II Stuart (1660-85). I puritani (pastori e semplici fedeli) che rifiutarono di accettare l'Atto di uniformità (1662) presero la via dell'esilio (irrobustendo le fila del p. nelle colonie) oppure diedero vita alle cosiddette comunità non uniformate (presbiteriane, congregazionaliste, quacchere, battiste), cui la Gloriosa rivoluzione inglese (1688) concesse libertà di culto ma non parità di diritti civili (esclusione dalla cariche pubbliche e dall'insegnamento), un traguardo raggiunto nel 19° secolo.

Calvinismo

Enciclopedie on line

Complesso delle dottrine teologiche formulate da G. Calvino. Con il nome di c. si indicano anche il genere di organizzazione ecclesiastica a esse conforme (presbiterianesimo) e l'insieme delle confessioni cristiane che adottano questa organizzazione e accolgono tali dottrine in varia misura.

la dottrina

La teologia calvinista riprende alcune tesi fondamentali del luteranesimo (la Scrittura come unica regola di fede, la negazione del libero arbitrio, la giustificazione per fede senza le opere), aggiungendovi le dottrine elaborate da Calvino, che fanno perno sulla doppia predestinazione: alcuni uomini sono destinati alla gloria eterna, altri alla dannazione eterna. Per il c. la Chiesa è la comunità degli eletti, ma ciò non toglie valore all'organizzazione delle singole Chiese locali. Le istituzioni civili - necessarie e volute da Dio anche quando si manifestano in forme tiranniche - si fondano sul rispetto dell'autorità (che non contrasta con l'interiore libertà del cristianesimo) e sulla fedeltà alla propria vocazione, cioè al posto che a ciascuno compete nella società. Nel complesso l'autorità civile viene subordinata all'autorità ecclesiastica, in contrasto con la posizione luterana. Per quanto riguarda i sacramenti, il c. ammette solo il battesimo e la cena eucaristica, escludendo per questa sia la transustanziazione sia ogni dottrina implicante presenza reale, e considerando il 'pane' come un simbolo in cui si realizza l'unione dei fedeli che partecipano al corpo di Cristo.

l'espansione

La diffusione del c. in Europa fu rapida. In Svizzera si sovrappose alla tradizione zwingliana. Costituita in Ginevra la sua roccaforte, si propagò in Francia, specie nel Nord-Ovest (Normandia e Bretagna), in alcune zone del centro (Orleanese e Berry) e nella Linguadoca. Più complessa la storia del c. nei Paesi Bassi, dove rappresentò un fattore di separazione politica (Belgio e Olanda) e fu travagliato da intense e aspre contese dottrinali. In Italia fu importante il passaggio al c. dei valdesi. Intensa fu la penetrazione in Gran Bretagna, dove trionfò in Scozia e dilagò in Inghilterra. Da emigrati inglesi fu introdotto nelle colonie americane, divenendo uno degli elementi più efficaci nella formazione della cultura e dello spirito nazionale degli Stati Uniti.

focusIl rapporto con il capitalismoLa forte accentuazione che nel c. riceve l'"asceti intramondana", che prescrive di vivere nel mondo, agendo in esso per conformarlo alla legge divina, finisce per giustificare l'azione umana, che diventa, quando coronata dal successo, segno dell'elezione divina, della rispondenza cioè di ogni uomo alla sua vocazione. Da ciò dipende l'interpretazione (E. Troeltsch e M. Weber) che riporta al c. l'origine del capitalismo moderno, almeno nei paesi anglosassoni.

Calvinismo
Dizionario di Storia (2010)

calvinismo Complesso delle dottrine teologiche formulate da G. Calvino; l'organizzazione ecclesiastica a esse conforme (presbiterianesimo); in senso esteso, l'insieme delle confessioni cristiane che adottano questa organizzazione e accolgono tali dottrine in varia misura. La teologia calvinista condivide alcune tesi del luteranesimo (la Scrittura come unica regola di fede, la negazione del libero arbitrio, la giustificazione per fede senza le opere), fondendole con le dottrine elaborate da Calvino nel 1536 nella *Christianae religionis institutio*, che fanno perno sulla doppia predestinazione: dopo il peccato di Adamo, solo la fede può salvare

l'uomo; ma la fede è un dono gratuito di Dio, elezione indipendente da ogni merito umano: alcuni uomini sono destinati alla gloria eterna, altri alla dannazione. A questa concezione dei rapporti tra Dio e uomo si connette la dottrina della Chiesa e dello Stato. Per il c. la Chiesa è la comunità invisibile degli eletti, ma ciò non toglie valore all'organizzazione delle singole Chiese locali. L'organizzazione civile – necessaria e voluta da Dio, anche quando si manifesta in forme tiranniche – si fonda sul rispetto dell'autorità (che non contrasta con l'interiore libertà del cristianesimo) e sulla fedeltà alla propria «vocazione», cioè al posto che a ciascuno compete nella società; nel complesso l'autorità civile viene subordinata all'autorità ecclesiastica, in contrasto con la posizione luterana. Per quanto riguarda i sacramenti, il c. ammette solo il battesimo e la cena eucaristica, escludendo per questa sia la transustanziazione sia qualunque dottrina che implichi presenza reale, e considerando il pane come un simbolo in cui si realizza l'unione dei fedeli che partecipano al corpo di Cristo. Dopo numerose controversie teologiche sulla dottrina della predestinazione nei secc. 16° e 17°, la Formula consensus helvetica (1676) condannò ogni tentativo di distacco dal rigido c. tradizionale e ribadì la teoria dell'ispirazione letterale assoluta della Bibbia, condannando così ogni tentativo di critica storica e filologica. La diffusione del c. in Europa fu rapida. In Svizzera si sovrappose alla tradizione zwingliana (*Confessio helvetica posterior*, 1566). Dalla roccaforte di Ginevra il c. si propagò in Francia, specie nel Nord-Ovest (Normandia e Bretagna), in alcune zone del Centro (Orleanese e Berry) e nella Linguadoca; i calvinisti divennero una minoranza forte e l'Editto di Nantes (1598) garantì loro tolleranza religiosa; tuttavia a partire dal 1662 vi fu un inasprimento della politica regia e l'Editto di Nantes fu infine revocato (1685). Nei Paesi Bassi il c. si affermò già intorno al 1559 e rappresentò un fattore di separazione politica (Belgio e Olanda), oltre a essere travagliato da intense e aspre contese dottrinali; vi fu anche una significativa propagazione in Germania lungo il Reno. In Italia il c. non riuscì a penetrare, con l'unica eccezione del passaggio al c. dei valdesi. A partire dal 1559, con J. Knox, il c. trionfò in Scozia e dilagò in Inghilterra, dando vita, nei secc. 16°-17°, al puritanesimo; fu poi introdotto da emigrati inglesi nelle colonie americane, divenendo uno degli elementi più efficaci nella formazione della cultura e dello spirito nazionale degli Stati Uniti. Alcuni autori (E. Troeltsch e M. Weber) hanno ravvisato nel c. l'origine del capitalismo moderno, almeno nei Paesi anglosassoni: la prescrizione calvinista di agire nel mondo per conformarlo alla legge divina finisce per giustificare l'azione umana, che, quando coronata dal successo, diventa segno dell'elezione divina e della rispondenza dell'uomo alla propria vocazione.

CALVINISMO

Enciclopedia Italiana (1930)

di Federico CHABOD - Alberto PINCHERLE

La propagazione. - Nell'esortare Calvino a tornare a Ginevra, il 1541, i pastori di Zurigo insistevano sui vantaggi che la predicazione di lui avrebbe portato alla causa della Riforma, proprio per la favorevole posizione di quella città, posta sui confini della Francia, dell'Italia, della Germania, e quindi adatta a servire da centro di diffusione della dottrina nuova (*Opera*, XI, 187, cfr. 184 e 222). Per vero, l'azione di Calvino ebbe subito larga risonanza. Un po' la fama dell'uomo, un po' il fatto di trovare in Ginevra un asilo sicuro contro le persecuzioni, fecero sì che particolarmente dalla Francia affluissero a getto continuo nella città del Lago Lemano i riformati: dei quali parte vi rimase bensì, ottenendo a poco a poco il diritto di bourgeoisie e costituendosi la folta schiera degli immigrati, ma parte tornò fuori, a propagandare la dottrina che Calvino aveva rafferma con la sua potente parola. La quale dottrina, non rivestita di quel carattere tipicamente nazionale ch'era nella parola di Lutero, poteva assai più facilmente essere condivisa da uomini di altri paesi e di altre stirpi; con un accento intimo assai più energico e forte, dava all'animo degli assetati, nonostante l'apparenza sconcertante della doppia predestinazione, una fede più robusta, più netta, più guerriera, praticamente meglio inquadrata e organizzata che non fossero le dottrine degli altri riformatori. Gran cosa, questa, in un momento in cui quelli che si staccavano dalla chiesa cattolica, ed erano in minoranza nei vari stati, dovevano lottare contro la persecuzione, di cui le monarchie cattoliche li facevano bersaglio. Infine il fatto stesso di essere formulata molto più organicamente e chiaramente delle altre dottrine riformate, era un non indifferente coefficiente di fortuna per l'idea di Calvino. I progressi del calvinismo furono così

rapidissimi; nei paesi stessi ove già il movimento riformatore s'era iniziato assai prima che Calvino predicasse, in breve il suo spirito, la sua dottrina, la sua organizzazione della chiesa s'impongono

La Francia. - E tale fu precisamente (a prescindere dalla Svizzera dove il Consensus Tigurinus del 1549 aveva posto fine ai dissidî con gli zwingliani, e dove la Confessio helvetica posterior, redatta dal Bullinger nel 1566, sanzionava definitivamente il trionfo della dottrina calvinista) il caso della Francia. Qui, la propagazione delle idee della Riforma non era certo un fatto nuovo (v. Francia: Storia). Ma senza dubbio l'azione di Calvino e il suo pensiero furono decisivi per lo sviluppo della Riforma francese. Finì allora il periodo delle incertezze degli umanisti, dei tentativi di frammentarie, parziali modificazioni della credenza ortodossa; e cominciò invece il periodo dell'atteggiamento rigido, intransigente dei nuovi eletti, in guerra aperta contro il cattolicesimo, e, ad un tempo, il periodo della rapidissima propagazione.

Come data d'inizio ufficiale del calvinismo francese, si può risalire alla costituzione della chiesa di Meaux (1546), organizzata sul modello della chiesa francese che Calvino aveva creato a Strasburgo. Da allora, il movimento s'intensifica rapidamente, specialmente verso il 1555-1560. Oltre a Ginevra, agiscono come centri di propaganda Neuchâtel, dove predica Farel, e Losanna, dove insegna Teodoro di Beza. Ostacoli alla diffusione della dottrina nuova non mancarono certo. Non che il clero cattolico avesse, nella sua quasi totalità, forza e capacità di resistenza: uno dei più gravi motivi di malcontento, che spingeva centinaia e migliaia di persone, specie dei piccoli centri, verso la Riforma, era proprio costituito dall'incuria del clero secolare verso il proprio gregge. Ma c'era la politica regia, ostinatamente avversa ai riformati, sia che sedesse sul trono Francesco I, sia che vi succedessero Enrico III e, più tardi, Francesco II. A periodi di relativa calma, succedevano nuove, violente repressioni, come nel 1534-35; e cominciavano gli editti contro gli eretici: il 1° luglio 1542, editto regio con cui si proibisce la lettura dell'Institutio Christianae religionis di Calvino; nel 1544 Francesco I dà il suo assenso ad una sentenza del parlamento di Aix, che condanna allo sterminio gli eretici. Sotto Enrico II la persecuzione diviene ancor più sistematica: l'8 ottobre 1547 viene istituita la Chambre ardente; il 19 novembre 1549 un editto reale rimette i processi per eresia ai giudici ecclesiastici, togliendoli al parlamento; il 27 giugno 1551 l'editto di Chateaubriand commina ai colpevoli di eresia nuove terribili pene, ribadite dall'editto di Compiègne del 1557; infine il 2 giugno 1559 l'editto di Écouen ingiunge a tutti i funzionari regi di procedere inesorabilmente all'espulsione, punizione e correzione degli eretici, dovunque.

Senonché la repressione violenta falliva al suo scopo. Come in tutti i movimenti consimili, il martirio degli uni non poteva se non accrescere la volontà di persistere in quelli che già s'erano convertiti; e non poteva non impressionare sinistramente parte della popolazione ancora indecisa, spingendola verso i torturati, anziché verso i torturatori. Ma, a parte anche questo, la propaganda calvinistica era ormai troppo continua, troppo ben servita da infaticabili propagandisti, per non dare i suoi frutti. Intervengono del resto, a lato dei fattori di ordine propriamente religioso, fattori di altra natura: la difficile situazione economica in alcune regioni spingerà i contadini ad avvicinarsi alla religione con quello stesso sentimento messianico e apocalittico che già s'è palesato in Germania, al tempo della guerra dei contadini; la dura egemonia dei padroni ecciterà masse di operai nelle città a prender partito per le idee nuove, che significano per loro anche una forma di reazione sociale; l'irritazione contro il peso enorme dei tributi e contro le troppe ricchezze del clero cattolico prepareranno in province come la Normandia il terreno alla propaganda dei pastori; infine, a partire specialmente dal 1557-58, il malcontento contro la politica dei Guisa, interna ed esterna, farà sentire il suo peso nella conversione di molti dei nobili.

Così avvenne che, verso il 1560, in Francia, lungi dall'essere soffocato, il movimento riformatore aveva raggiunto un'estensione e una profondità certo non prevedute. E se è esagerata l'affermazione che metà della Francia fosse convertita alla nuova dottrina, certo i ranghi dei riformati si erano infittiti al segno da farne ormai un esercito. Non in tutte le regioni tuttavia i progressi erano stati uguali. Le regioni dell'est e del nord-est, cioè la Borgogna, la Sciampagna, la Piccardia, e la stessa Île-de-France, erano rimaste in massima ostili alla Riforma. C'era a Parigi, sì, una fiorente chiesa, fondata nel '55; c'erano chiese a Meaux, Melun,

Nemours: ma Parigi rimaneva pur sempre la sede della corte e della Sorbona, il centro della reazione. Grandi invece i progressi dei riformati, nelle regioni del nord: nella Normandia, v'erano centri come Dieppe, nel 1560 quasi interamente calvinista; come Rouen, dove nel '61 la chiesa riformata annovera 4 pastori, 27 anziani, 10.000 aderenti; come Caen, focolaio di eresia fin dal 1546; come Saint-Lô, la cui chiesa reclutava fra 8 e 9000 persone. Favorevole anche la Bretagna, specie per opera della nobiltà, povera, e unita ai Condé e ai Châtillon. Nel centro della Francia, l'Orleanese costituiva una delle massime roccheforti del Calvinismo; il Berry pure, con Bourges, era guadagnato alla causa; nella Touraine e nell'Angiò, Saumur, Tours, Angers formavano potenti raggruppamenti. Tra la Loira e i Pirenei, altri grossi focolai della riforma: Poitiers, La Rochelle, Saintes, Limoges, Angoulême, Cahors, Agen, Montauban, influenzati un po' tutti dal vento di fronda che parte da Bordeaux, dopo la crudele repressione delle gabelle, operata dal connestabile di Montmorency nel 1548. Nella Saintonge, nel 1561, 38 pastori sono del tutto insufficienti alle necessità del culto. E spira, in queste regioni, una certa tendenza repubblicana, un desiderio di autonomia cittadina, che darà poi i suoi frutti massimi a La Rochelle. Atmosfera più turbolenta ancora nelle regioni del sud e del sud-est: Linguadoca, Provenza, Delfinato, le regioni cioè in cui la guerra di religione sarà più terribile. Grossi centri di calvinismo, Tolosa, Montpellier (la cui facoltà di medicina è passata all'eresia), Nîmes, Vienne, Grenoble, Valenza, Lione stessa, la cui comunità, assai ricca, esercita un influsso grandissimo. Nei ranghi dei riformati, sono fianco a fianco intellettuali e artigiani; nelle regioni del mezzodì più che nelle altre, contadini; e ora, verso il 1560, molti nobili. Caratteristico anzi di questo periodo del calvinismo francese è l'afflusso di membri della grande e della piccola nobiltà, iniziato dalle donne, continuato rapidamente e su vasta scala.

Molto importava l'atteggiamento delle autorità locali, civili: talora animate da ferrea volontà di repressione, talora indifferenti, talora favorevoli alle comunità evangeliche: talché alla severità degli editti non corrispondendo sempre l'attuazione pratica, da ogni parte continua insistente il lavoro di propaganda e di organizzazione delle chiese. C'è ora una tendenza generale ad esercitare il culto apertamente. Non dappertutto avviene che ci si insedi in un tempio cattolico (ciò che si verificò in più luoghi a partire dal 1560): ma i pastori chiedono alle autorità il permesso di celebrare il culto in edificî appositi, e riunioni affollatissime si tengono all'aperto (così la manifestazione del Pré-aux-Clercs, a Parigi, nel 1558). Intanto, nel 1559 il sinodo nazionale di Parigi adotta la Confession de foy des Églises de France, redatta sostanzialmente da Calvino, e organizza il calvinismo francese sulla base delle chiese locali, rette dai pastori, dagli anziani e dai diaconi (che uniti formano il concistorio), sottoposte ai sinodi provinciali, e con al vertice il sinodo nazionale.

I calvinisti si pronunziano: dopo l'affaire du Pré-aux-Clercs, D'Andelot, colonnello-generale della fanteria francese, afferma ad Enrico II di non essere andato da tempo alla messa, e invoca per sé libertà di coscienza; il 10 giugno 1559 Anne du Bourg, in pieno parlamento di Parigi, davanti al re, afferma che les doctrines des luthériens étaient conformes aux écritures...". E mentre un giorno non lontano si accettava rassegnatamente la persecuzione, ora cominciano ad alzarsi voci che propugnano la resistenza; bande di calvinisti distruggono immagini sacre, invadono le chiese; e se la dottrina della non resistenza è ancora quella ufficiale, pure già si avvertono altre tendenze. Gli è che ora agli huguenots de conscience si sono aggiunti gli huguenots d'estat: coloro cioè per i quali il movimento religioso deve servire soprattutto a scopi politici, a rovesciare la potenza dei Guisa. Di tale stoffa sono Antonio di Borbone e lo stesso Luigi di Condé. Dietro a loro, molti piccoli nobili, poveri, avversi al clero che detiene tante ricchezze, avidi di avventura; mentre nel Mezzogiorno, sono masse di piccoli borghesi e di contadini, in cui la preoccupazione per la fede fa tutt'uno con un oscuro bisogno di vendetta, contro il fisco, contro la miseria economica. Tra gli stessi pastori non mancano quelli insofferenti agli ordini di Ginevra e decisi a provocare grandi turbamenti nel regno. La congiura di Amboise (marzo 1560) è il primo, aperto sintomo di quest'affiorare di tendenze politiche nei ranghi dei calvinisti.

Tale la situazione generale del calvinismo francese verso il 1560: tanto forte che Coligny poteva tentare di stabilire colonie calviniste nel Brasile e nella Florida. Francesco II aveva regnato troppo poco per poter

effettuare i suoi progetti di sterminio degli eretici; e cominciava invece il regno di Carlo IX, di un fanciullo, e il governo effettivo di Caterina de' Medici. I Guisa perdevano di colpo la loro egemonia; e Caterina reggente iniziava il suo esperimento di politica di tolleranza e di conciliazione. Il 1561 era l'anno fausto per la Riforma francese: l'editto del luglio, se vietava ancora le riunioni pubbliche, praticamente lasciava respiro alla comunità; a Poissy, i teologi calvinisti potevano liberamente esporre, in contraddittorio con i teologi cattolici, la loro dottrina. Ancora, il 17 gennaio 1562, Caterina promulgava l'editto che concedeva ai riformati di radunarsi, fuori della città, per esercitare il loro culto, sotto la protezione dei magistrati. Era il riconoscimento ufficiale: poteva essere il punto di partenza per il trionfo del calvinismo in Francia. Invece, si ebbe il massacro di Vassy, lo scoppio della guerra civile, e, in ultima analisi, la sconfitta del calvinismo.

Come e perché ciò sia avvenuto, attraverso quali vicende il movimento riformatore che verso il 1562 pareva dovesse sommergere la Francia intera venisse arrestato, non è qui il caso di esaminare (v. Francia: Storia; e religione, guerre di). Basti l'asserire che a un certo punto, la questione divenne una questione di forza. Tra i due partiti avversi, il cattolico capeggiato dai Guisa, e il calvinista, Caterina de' Medici - cioè la monarchia - avrebbe seguito quello che fosse stato in grado di assicurarla maggiormente del successo. Al riguardo, è sintomatico che Caterina de' Medici chiedesse a Coligny e poi ai pastori quale aiuto le chiese calviniste avrebbero potuto fornirle, in caso di lotta aperta. Ma, nel momento decisivo il triumvirato Guisa, Montmorency, Saint André, spalleggiato dal transfuga Antonio di Borbone, seppe imporsi: Caterina de' Medici dovette cedere ai capi cattolici, ed i calvinisti, quando la lotta aperta cominciò, trovarono la monarchia dalla parte dei nemici. La partita era da allora perduta per i riformati. Vanamente, in un momento di tregua della lotta, Coligny, riavvicinatosi alla corte, cercava di attrarre ai suoi grandiosi progetti di politica estera antispagnola il giovane Carlo IX: il massacro della notte di S. Bartolomeo (24 agosto 1572) spezzava la possibilità d'un'intesa fra la monarchia dei Valois e i calvinisti. E se fino al 1572, anche durante il conflitto aperto, il calvinismo francese aveva sempre cercato di non apparire come antimonarchico; se fino a quel momento il principio dell'obbedienza all'autorità costituita non era stato - teoricamente almeno - oppugnato; dopo la S. Bartolomeo fu un seguirsì di pamphlets, di trattati violentissimi contro il potere assoluto dei re e a favore invece della sovranità popolare. Contratto originario fra re e sudditi, diritto di resistenza di questi ultimi, sono le idee del giorno; c'è chi prospetta già la legittimità del regicidio. Questo in teoria; nella pratica, ci fu il risorgere delle vecchie tendenze comunali-repubblicane nel mezzogiorno e nell'ovest della Francia. La Rochelle è già, ora come poi nel terzo decennio del sec. XVII, alla testa di un simile movimento.

Ma, nonostante i nuovi parziali successi, nonostante la pace di Monsieur (15 maggio 1576) che accordava finalmente libertà di culto ai riformati, dovunque salvo che a Parigi, nonostante l'atteggiamento favorevole ai dissidenti assunto dal partito dei politiques, la marcia ascensionale del calvinismo in terra di Francia era definitivamente fermata. Il bagno di sangue della S. Bartolomeo era costato caro: circa 10.500 vittime a Parigi (secondo il Martyrologe di Créspin), alcune decine di migliaia in tutta la Francia; e tra i morti, alcuni dei capi più energici e più autorevoli, come il Coligny. Molti altri erano emigrati all'estero. E soprattutto la reazione cattolica era più ferma, più vigorosa che non fosse nei primi anni. Né si allude con questo alle violenze e ai massacri, ma all'opera di gran lunga più efficace che la chiesa cattolica dispiegò in un secondo tempo nel mantenere attorno a sé i suoi fedeli, nel controbattere la propaganda dei pastori con altra propaganda, continua e attiva. A parecchi dei mali lamentati nella chiesa di Francia, si è posto o si va ponendo rimedio: Roma veglia assai più attentamente sulla qualità dei suoi militi; contro i polemisti della Riforma sorgono i polemisti della Chiesa romana; è un movimento generale di riscossa del cattolicesimo alimentato, assai più che non dal clero secolare, dagli ordini religiosi, in primo luogo dai gesuiti che compiono un'azione di ampia portata, riguadagnando dov'è possibile le posizioni perdute. La propaganda calvinista non dava quindi più i frutti di un tempo; diffusasi rapidamente nel vento della prima ora, la nuova dottrina non avanzava ora più, quando pure non perdesse terreno.

Parve giungere, ancora una volta, l'ora del trionfo, quando Enrico di Navarra divenne erede al trono poi re alla morte di Enrico III. Ma l'abiura di Enrico IV troncò ogni speranza di vedere, in Francia, una monarchia

calvinista; e da allora il calvinismo francese rimase minoranza, anche se forte, anche se ormai tollerata e riconosciuta. Il numero dei proseliti s'era assai ridotto: dai 3.000.000 (forse) di calvinisti e dalle 2150 chiese del 1561-62, s'era discesi nel 1598 a non più di 1.250.000 (tra essi 2468 famiglie nobili), con 800 pastori, 694 chiese pubbliche e 257 chiese di signori.

Pure era una minoranza forte ancora, moralmente e materialmente, che rimaneva, dal giorno dell'editto di Nantes, un partito politicamente e militarmente organizzato, con città che gli appartenevano totalmente (le città di sicurezza), con armi e, più, con l'organizzazione dei tempi delle guerre civili intatta. Era, anzi, un piccolo stato nello stato: permeato, nel Mezzogiorno e nell'Ovest, da certo spirito di fronda, da una vaga tendenzialità repubblicana, da concrete aspirazioni autonomistiche, da diffidenza e sospetto verso la monarchia. Fu precisamente siffatto carattere politico mantenuto dalle comunità calvinistiche del mezzodì e dell'ovest, a determinare il riaccendersi, breve ma aspro, della lotta, nel terzo decennio del sec. XVII che ebbe a protagonisti, da una parte il Richelieu, dall'altra il duca di Rohan con le comunità del mezzogiorno e La Rochelle. La sottomissione del Rohan, la caduta di La Rochelle distrussero il "partito" calvinista. Ma il calvinismo rimaneva ben vivo. C'era anzi, dal principio del sec. XVII, un rinsanguamento delle sue file, non certo rapido come nel periodo 1550-1560, ma tuttavia notevole: verso il 1624-25, i membri delle comunità salivano a più di 1.600.000; nel 1679 veniva calcolato in 1.700.000 il numero di coloro che potevano partecipare alla cena (esclusi quindi i bambini). E, finite le lotte, potevano essi svolgere intensa e proficua attività nella vita francese.

Ma ecco, a partire dal 1662, la politica regia farsi nuovamente ostile ai riformati. La revoca dell'editto di Nantes fu comminata nel 1685; ma già il ventennio precedente era stato contrassegnato da un successivo inasprirsi della situazione, e già dal 1670-80 era cominciato l'esodo dei calvinisti di Francia verso la Germania, verso l'Inghilterra, verso l'Olanda soprattutto. La tempesta, così preannunziata, scoppiò finalmente nel 1684-85: e furono le dragonnades nelle Cevenne, e la conversione forzata, e l'esilio per quelli che non cedevano. I risultati furono chiari: dal 1680 alla fine del secolo, da 250 a 400 mila calvinisti sarebbero emigrati.

Fu una crisi grave, non solo per la dispersione materiale delle forze, ma anche per i dissidî d'ordine morale che tra gli stessi calvinisti sorsero. Ché v'erano da una parte uomini come Jurieu, Brousson, Vivent, decisi alla lotta senza quartiere, i quali tramutarono l'ostilità religiosa al re di Francia in ostilità politica, unendosi con i nemici di lui - Guglielmo III d'Orange, l'elettore di Brandeburgo specialmente - predicando l'insurrezione nelle Cevenne (Brousson e Vivent), preparando così la rivolta dei Camisardi, cruenta ripresa delle guerre di religione (1702-1705). Altri invece, come i Basnage, rifiutarono ai correligionari il diritto di rivolta: donde polemiche vivacissime e un innegabile indebolimento morale del calvinismo francese, che attraversò allora l'ultima aspra prova, prima d'iniziare la via, più tranquilla, che l'età moderna gli ha riservato.

Nei Paesi Bassi. - Pressoché parallela alla propagazione in Francia, era stata la diffusione del calvinismo nei Paesi Bassi. Anche qui, anzi qui più ancora che in Francia, il terreno era stato preparato dalle correnti umanistiche, specialmente da quelle accentrate attorno ad Erasmo, dalla propaganda luterana, perfino dall'anabattismo che dalle regioni vestfaliene aveva intaccato specialmente i bassi ceti dell'Olanda e della Frisia. In città come Anversa, porto internazionale in cui pullulavano uomini di tutte le parti d'Europa, la propaganda dei riformati doveva ottenere facile, rapido successo; e fu precisamente attraverso Anversa e città come Lilla e Tournai, ove sino dal 1543 sorsero comunità in rapporto diretto con Ginevra e Strasburgo, che il calvinismo penetrò nei Paesi Bassi.

Motivi di ordine non religioso dovevano contribuire anche qui alla rapida fortuna della dottrina: malcontento di ceti operai in un momento di rapido sviluppo commerciale ed industriale; più tardi, malcontento della nobiltà e della borghesia contro il governo spagnolo; fattore quest'ultimo, che doveva infondere nelle lotte religiose dei Paesi Bassi un sentimento e un'ideologia nazionalistica caratteristica. E

agiva, anche qui, la parola di Calvino dalla lontana Ginevra; e agivano i fuorusciti di Francia che già allora prendevano volentieri la via della Fiandra.

Guy de Brès, che aveva udito Calvino, scrive la sua Confessione di fede (1561), divenuta poi (1566) confessione ufficiale, sul modello di quella calviniana; Pietro Dathen redige il catechismo e i Salmi e sistema la liturgia, su stampo calviniano; e sopra tutti Filippo Marnix è il grande apostolo del calvinismo nei Paesi Bassi. Diffondono l'Institutio Christianae religionis: e giovani borghesi nobili la leggono, si convertono; molti specialmente del Brabante prendono anch'essi il cammino di Ginevra e vanno a compiervi i loro studî, come una volta andavano a compierli alla Sorbona. Così verso il 1559, il calvinismo, la cui espansione s'era iniziata verso il 1543, aveva piantato salde radici, specialmente nelle provincie vallone. Non che la maggioranza numerica della popolazione avesse abbandonato l'ortodossia: ma accanto alle comunità calvinistiche vere e proprie, c'era un'atmosfera di opposizione, se non dottrinale almeno morale, alla chiesa di Roma, che contribuiva ad agevolare la propaganda dei veri e propri eterodossi.

Assai più che in Francia tuttavia la diversità fra le varie riforme doveva qui palesarsi. Già s'è detto degli anabattisti, diffusi nelle provincie settentrionali, e considerati da Calvino e dai suoi come nemici acerrimi; ma gli stessi luterani delle provincie oggi olandesi guardavano con poca simpatia ai progressi del dogma di Ginevra. Erano d'altronde, i calvinisti, i più decisi nella difesa dei loro diritti: poiché mentre l'opposizione di Guglielmo d'Orange al Granvelle e a Filippo II muoveva certo più - almeno in un primo tempo - da motivi politici che non religiosi, un atto di netto carattere confessionale era quello dei gentiluomini calvinisti che si stringevano in lega per rifiutare l'Inquisizione, gli editti regi in fatto di religione e i decreti del concilio tridentino. Fu il cosiddetto "compromesso" (1565) a cui aderirono in breve migliaia di persone. Vero è che la caccia alle immagini sacre, compiuta dai calvinisti, toglieva loro molte simpatie nella popolazione, anche fra i luterani: ma la reggente Margherita di Parma non sapeva approfittare dell'occasione favorevole, e invece l'avvento del regime del terrore col duca d'Alba dava loro nuovamente la forza dei perseguitati. Per primi, essi cominciarono nel 1567 la guerriglia. Come la lotta si svolgesse, non è qui il luogo di esporre (v. belgio: Storia, olanda: Storia, paesi bassi: Storia). Solo importa notare come sotto l'apparente unità d'azione dei gueux contro gli Spagnoli, i dissensi religiosi non fossero placati. Un momento uniti per la salvezza della "patria comune" (pacificazione di Gand del 1576), i patrioti tornarono a dividersi, e nelle provincie vallone sorse il partito dei "malcontenti", reclutato specialmente fra i nobili, con netto carattere di protesta antic Calvinista. Conseguenze di tale dissidio furono l'unione di Arras e quella antitetica di Utrecht, la separazione dei Paesi Bassi settentrionali da quelli meridionali: e in questi ultimi, ritornati al dominio spagnolo, la reazione cattolica riduceva d'assai, se non annullava proprio, l'opera di Ginevra. Nei Paesi Bassi settentrionali invece il calvinismo poté, attraverso le lunghe traversie della guerra con la Spagna, non solo conservare ma accrescere le sue forze; e il nuovo stato divenne da allora rifugio dei correligionari di altre nazioni, specialmente della Francia, cacciati dalla loro terra dalla politica dei monarchi cattolici. Divenne anche il centro di aspre contese dottrinali, e il centro di sistemazione e di elaborazione dottrinale massimo, soppiantando in questo, dopo la morte di Beza, la stessa Ginevra (per tali questioni, v. più oltre).

Nel resto dell'Europa continentale. - In Francia dunque il calvinismo, se non era riuscito a conquistare la monarchia e a diventare la religione della maggioranza, rimaneva tuttora con forti radici; nei Paesi Bassi settentrionali finiva per trionfare. Nel resto dell'Europa continentale invece, se vi fu una fase promettente di penetrazione, il risultato finale fu nel complesso meno felice.

La Germania, culla del luteranesimo, non facilmente poteva essere conquistata dal calvinismo, nonostante che i dissensi dogmatici sempre accesi fra i luterani facilitassero alquanto il compito. Tuttavia la dottrina di Ginevra - così affine del resto a quella di Strasburgo e da quest'affinità indubbiamente favorita - poté reclutare aderenti numerosi nella Germania di sud-ovest; poté insediarsi fortemente nel Palatinato; e, più tardi, nella seconda metà del sec. XVII, giungere anche nel Brandeburgo grazie ai rifugiati francesi. Di tale successo era indubbia espressione il catechismo di Heidelberg (1563). Ciò nonostante nel quadro generale

della vita germanica, nell'intonazione del mondo morale e spirituale tedesco, l'influsso del calvinismo fu, tutto sommato, non decisivo nei confronti di quello esercitato da Lutero.

In Polonia gli esordì erano stati brillanti. Sin dal 1549 Calvino s'era posto in relazione diretta con Sigismondo Augusto II a cui dedicava il suo commentario all'Epistola agli Ebrei; dal 1551, parecchi nobili avevano aderito alla dottrina; infine verso il 1553, in Lituania la più potente famiglia feudale, quella dei principi Radziwill, aveva accettato la confessione di Ginevra, svolgendo da allora attivissima opera di propaganda. Il re piegava verso la Riforma; la nobiltà era in gran parte convertita (e in questo suo rapido successo, presso i nobili maggiori e minori, è la caratteristica del calvinismo in Polonia); v'erano nella Grande Polonia circa 80 chiese calviniste, nella Piccola Polonia 250, nella Lituania 190. Ma intervennero qui le discordie interne fra calvinisti, luterani, fratelli boemi; sociniani: discordie che si cercarono di sanare con varî sinodi - (per es. di Koźminek (agosto-settembre 1555), di Sandomierz (1570) - con la redazione di una confessione di fede comune, ma che non furono mai spente. E intervennero poi i gesuiti: sin dal 1558 era in Polonia Pietro Canisio. Riguadagnata la monarchia all'ortodossia, la Controriforma poté procedere con relativa facilità; e il calvinismo decadde quasi completamente. In Ungheria, un notevole successo si era ottenuto, specialmente lungo le rive del Tibisco e nella Transilvania; Debrecen diveniva (e rimane) centro della propaganda esercitata soprattutto dal Juház (Melius), favorita anche dai Turchi, e trionfante specialmente nella Transilvania. Ma anche qui le discordie fra le varie chiese riformate spianarono la via alla reazione cattolica: per quanto nella Transilvania rimanessero (e rimangono tuttora) forti nuclei di calvinisti, che ebbero notevole importanza nel quadro della vita ungherese.

Fallì invece più completamente la propaganda in Italia. S'imbatteva, anche qui, in correnti riformistiche, che, seppur limitate a circoli ristretti, tuttavia per la fama e il valore dei loro rappresentanti avevano da tempo richiamata su di sé l'attenzione. La propaganda calvinista ottenne nondimeno risultati di ampia portata (a prescindere quindi dal ristretto cerchio che attorniava Renata di Francia a Ferrara, e dalle conversioni isolate in questa o in quella parte) quasi solo in Piemonte, tra il 1540 e il 1560. La leggenda stessa che si riferisce al passaggio di Calvino in Val d'Aosta ha come fondo vero il tentativo fatto dal riformatore di attrarre la valle sotto il suo influsso religioso e politico. Respinta e combattuta dagli stati valdostani, la dottrina di Ginevra allignò nel Piemonte occupato dai Francesi, dal 1536: Chieri e Torino erano, p. es., centri attivi del calvinismo, ed Emanuele Filiberto, al ritorno in patria, trovava la nuova dottrina dilagata dappertutto nei suoi stati (a parte ancora il nucleo dei Valdesi, da tempo annidato nelle valli del Pellice). Il Memoriale attribuito a Nicolò Balbo (e invece probabilmente di Casciano del Pozzo) dipinge la situazione a foschi colori. Ma la partenza dei Francesi, le misure prese dal duca, soprattutto la formazione di un episcopato di prim'ordine (fra gli altri, Michele Ghisleri, il futuro Pio V, vescovo a Mondovì) e l'opera di gesuiti come il Possevino, rovesciarono rapidamente lo stato delle cose. Sospetta al papato e agli Spagnoli rimase l'azione della duchessa Margherita, notoriamente favorevole ai riformati; e d'altra parte lo stesso duca procedette di fronte ai riformati con molto minore asprezza che non i luogotenenti spagnoli nelle Fiandre. Ma il calvinismo fu da allora colpito a fondo negli stati sabaudi; e nonché attaccare, dovette pensare a difendersi dai progetti di Emanuele Filiberto prima, di Carlo Emanuele I poi, che non dimenticavano di aver avuta Ginevra tra i loro dominî.

Nella Gran Bretagna. - La responsabilità di aver fatto penetrare in Inghilterra e in Scozia i principî di Calvino si può far risalire, senza paradosso, a Maria la Cattolica e a Filippo di Spagna. Ché Enrico VIII, fiero del suo titolo di Fidei defensor e non dimentico di aver confutato Lutero, in genere si limitò a sostituire la propria all'autorità del pontefice e si sforzò di dimostrare che, nella dottrina e nel culto, la chiesa d'Inghilterra dopo il distacco da Roma non era meno ortodossa di prima. Chi rinnegasse la transustanziazione era punito con la morte; punito col carcere chi volesse la comunione dei laici sotto le due specie o combattesse celibato ecclesiastico, messe private, confessione auricolare. Anne Askew (v.) fu bruciata nel 1546 con altri protestanti, taluni eretici furono, cosa caratteristica, messi a morte insieme coi cattolici che negavano la supremazia regia. Ma le idee della Riforma erano allora sostenute da seguaci di Lutero o degli Svizzeri. E i consiglieri di Edoardo VI, che spinsero innanzi la Riforma anglicana in modo

tale che contribuì a provocare la reazione del regno successivo, subirono principalmente l'influsso di Lutero, Zwingli, Butzer. Quest'ultimo ebbe parte nella revisione del primo Book of Common Prayer, che, per ciò che riguarda la Cena, si avvicinò allora alla concezione zwingliana. Tuttavia Ginevra cominciava a far sentire la sua influenza: Calvino si rivolgeva al protettore Somerset, dedicava al giovine re, verso il quale s'appuntavano le speranze dei novatori, i Commenti a Isaia e alle Lettere cattoliche, era in corrispondenza con il Cranmer (v.), il principale autore della riforma del rituale, che ora, cresciuto in potenza, si avviava verso concezioni sempre più radicali.

Ma sotto Maria i protestanti inglesi si rifugiano sul continente. Tramano con Enrico II contro la patria legata alla Spagna, hanno le loro chiese: a Francoforte il Cox rimette in uso il Book of Common Prayer del 1552, scacciando John Knox, il quale si rifugia a Ginevra. Questi, imbevuto ormai di calvinismo, ritorna definitivamente in patria nel 1559, a compiervi quella rivoluzione religiosa che segna anche l'inizio d'un nuovo orientamento politico, sostituendo all'influenza francese l'inglese. Da questo momento in poi, anzi, la storia religiosa dell'Inghilterra e della Scozia è più che mai legata alle vicende politiche, interne ed esterne, dei due paesi e al complicato giuoco delle alleanze nazionali e dinastiche (v. inghilterra: Storia, e scozia: Storia). I seguaci della Riforma religiosa intravedono e affrettano coi voti, fin da questo momento, l'unione intima dei due stati: mentre il Knox prega che nessuna guerra più li divida, il Maitland scrive a William Cecil (lord Burghley) che la religione è destinata a congiungerli. E la religione di cui si parla è appunto, nelle sue grandi linee, quella predicata da Calvino: un mese dopo il trattato di Edimburgo (6 luglio 1560), il parlamento scozzese approva la Confessione di fede proposta dal Knox, e respinge la messa e l'autorità del papa. Calvino vigilava; il conte di Arran, possibile erede del trono di Scozia e possibile marito di Elisabetta contro Maria Stuarda, regina di Scozia, possibile erede del trono inglese e moglie del Delfino (Francesco II) di Francia, aveva trovato, nel giugno del 1559, rifugio appunto a Ginevra.

Ma quando si parla d'influenza del calvinismo conviene distinguere fra teologia, rituale, organizzazione pratica. Elisabetta aveva buone ragioni politiche per non mettersi contro né i principi luterani della Germania, né gli Ugonotti, né gli Scozzesi: i suoi "trentanove articoli" (1563) rappresentano un capolavoro di equilibrio, se non proprio di ambiguità. Elisabetta, poi, teneva troppo alla sua supremazia per poter accogliere senz'altro le idee di Calvino intorno all'autorità della Chiesa, che avrebbero potuto riaprire il conflitto fra i due poteri, o un'organizzazione ecclesiastica la quale anche soltanto diminuisse le prerogative della corona. Per contro, la Confessione di fede scozzese del 1560 è permeata di concetti calvinisti, mentre d'altra parte il Knox forse capì che l'organizzazione ginevrina non si poteva trasferire tal quale in un vasto regno, e certo non la trasportò senza modificazioni: i "soprintendenti" che il primo Book of Discipline mette a capo delle dodici circoscrizioni, corrispondenti all'ingrosso alle antiche diocesi, per meglio regolare e distribuire i non troppo numerosi ministri, non erano vescovi, ma potevano diventare tali. E, nonostante la fiera e tenace opposizione di Andrew Melville (v.), tornato anch'egli in patria da Ginevra nel 1574 a predicarvi dottrine presbiteriane che durante la guerra civile gli Scozzesi tenteranno d'imporre all'Inghilterra, non mancarono, da Maria Stuarda a Carlo I, a Carlo II e Giacomo VII (II d'Inghilterra) i tentativi, più o meno riusciti, più o meno violenti, sempre gravidi di conseguenze politiche, d'imporre ai presbiteriani scozzesi un regime anglicano (v. presbiteriani e scozia: Chiesa).

In Inghilterra, gli articoli del 1563 avevano lasciato degli scontenti. Non ogni traccia di "papismo" era stata cancellata dal rituale della chiesa anglicana e molti aspiravano a una forma di culto più "pura" (puritani; v.). Dal rituale e dal vestiario (vestiarian controversy) si passò in breve a discutere di organizzazione. Nel 1565 il movimento presbiteriano è già ritenuto pericoloso; circa il 1570 incomincia a Cambridge l'azione di Thomas Cartwright (2^a metà sec. XVI) che conobbe più volte l'esilio e la prigione; i puritani sono numerosi nella Camera dei comuni, Robert Browne stabilisce a Norwich una chiesa indipendente. Elisabetta resistette; il Parker, arcivescovo di Canterbury, repressero energicamente i puritani; il Grindal, suo successore, che già come vescovo di Londra e di York s'era mostrato loro benigno, venne sospeso dalle funzioni amministrative dal giugno 1577 alla fine del 1582; morto poco dopo la sua reintegrazione, ebbe a successore il Whitgift, che prese misure rigorose contro i puritani e fece imprigionare due "brownisti", Henry Barrow e

John Greenwood. Con tutto ciò, il puritanismo guadagnava terreno; John Penry rivolgeva nel 1586 al parlamento una petizione, deplorando il basso livello spirituale del Galles e dandone la colpa ai vescovi. Imprigionato, dovette essere rilasciato; egli e i suoi seguaci si vendicarono con una serie di libelli, stampati sfuggendo alla censura, sotto lo pseudonimo di "Martin Mar-prelate" (v.); e l'opinione pubblica imponeva indulgenza. Nel 1593 tuttavia, il Whitgift mandava a morte il Barrow, il Greenwood e il Penry. Una legge punisce con la morte i negatori dell'autorità regia in fatto di religione; ma i puritani non cedono. S'impiantano le chiese dei rifugiati inglesi in Olanda e, con la diffusa coscienza dell'incompatibilità fra anglicanismo e puritanismo, s'incomincia a preparare la guerra civile. Eppure - e si manifesta il valore della distinzione su accennata - gli avversari non differiscono gran che in fatto di teologia. Se la regina, nella sua mentalità pratica, nonostante l'aiuto dato ai ribelli fiamminghi e ai calvinisti tedeschi e nonostante qualche segno del suo favore, non ebbe mai vera simpatia per Calvino, il primate persecutore dei puritani era invece un convinto calvinista per ciò che riguarda il dogma. Alla sua iniziativa si deve quell'assemblea che elaborò, nel 1595, i calvinistici nove "articoli di Lambeth", che Elisabetta tuttavia si guardò bene dall'accogliere. Quanto la teologia di Calvino avesse guadagnato durevolmente le menti e i cuori, lo dimostrano la famosa Confessione di fede (1647) e i catechismi (1648) di Westminster: l'alleanza fra presbiteriani e parlamento può rappresentare un equivoco in fatto di religione e un compromesso di natura politica; ma il fatto è che il Credo, accolto dai presbiteriani scozzesi anche sotto Guglielmo III, fu elaborato da un'assemblea prevalentemente inglese.

America. - La storia della teologia e delle organizzazioni religiose nelle colonie inglesi d'America non può essere qui neppure accennata: essa rientra in quella delle singole denominazioni (v. congregazionalismo; presbiteriani; puritani). Ma non si può non accennare al valore e all'importanza che la teologia calvinistica - sia nella chiesa episcopale (anglicana), sia nella presbiteriana largamente diffusasi già nel corso del sec. XVIII - ha avuto sulla cultura e sulla formazione del carattere americano durante tutto il periodo coloniale e anche in seguito. Basterà ricordare i nomi di Cotton Mather e di Jonathan Edwards, e l'osservazione fatta di frequente che la forma del governo ecclesiastico suggerì quella del governo civile; si aggiunga l'altra pur comune osservazione che la cultura e le forme religiose prevalsero fra la Rivoluzione e la prima metà del sec. XIX sentirono tutte il bisogno di contrapporsi al vecchio calvinismo. Il quale ha così lasciato la sua impronta profonda sul carattere americano, specialmente della Nuova Inghilterra, alla quale queste brevi considerazioni si riferiscono in modo più particolare.

Lo sviluppo dottrinale. - La storia della teologia calvinistica nei secoli fra il XVI e il XVIII consiste principalmente, per ciò ch'essa ha di più vivo, in un armeggio polemico intorno alla dottrina della predestinazione. Calvino stesso aveva dovuto difenderla, nelle polemiche con il cattolico olandese Alberto Pigghe (Pighius) e con l'ex-carmelitano francese e già suo seguace Girolamo Bolsec. Ma le difficoltà sorgevano ora dall'interno del sistema. Si trattava sempre di mantenere una predestinazione precedente la previsione dei meriti umani da parte di Dio e nello stesso tempo di non attribuire a lui l'origine del male. Ma poiché Dio, per manifestare la sua gloria, vuole che una parte del genere umano si salvi e un'altra perisca, si poteva asserire che il peccato di Adamo è anch'esso un mezzo per l'attuazione di questo piano divino; con ciò non si attribuisce, a parlar propriamente, a Dio il male se non nella misura in cui si può dire che chi vuole il fine deve volere il mezzo; ma, poiché il fine precede idealmente il mezzo, si afferma che il decreto divino considera l'uomo semplicemente come creatura, indipendentemente da ogni considerazione del peccato (homo creabilis et labilis), e cioè precede (supralapsarianismo) il peccato di Adamo. Questa dottrina si poteva considerare come la conseguenza logica del principio dell'assoluta sovranità di Dio e della dottrina della predestinazione: essa fu sostenuta da Beza e da Gomarus. Ad essa si contrapponeva tuttavia quella, secondo la quale Dio avrebbe soltanto permesso il fallo di Adamo e nel decreto divino sarebbe preso in considerazione l'uomo già corrotto dal peccato originale (homo creatus et lapsus): il genere umano è una "massa dannata" nella quale Dio sceglie, per sua grazia, gli eletti, mentre punisce, in stretta giustizia, tutti gli altri (infia- o sublapsarianismo).

Nelle polemiche che si svolsero a questo proposito s'inquadra e s'intende storicamente l'arminianismo (v.), sconfitto, non senza che agissero motivi politici, nel sinodo di Dordrecht (o Dort; 1618-19). Questo fu un tentativo di rivendicare la libertà e la responsabilità umana. Il decreto divino è soltanto condizionale; la predestinazione dipende cioè dalla previsione che Dio fa, se non dei meriti, almeno della fede o dell'incredulità di ciascuno. L'espiazione operata dal Cristo ha valore universale, benché divenga attuale soltanto per i credenti, cioè per coloro che, mediante la grazia, ma non senza cooperazione da parte umana, si determinano per la fede. Non si può parlare di condanna universale in seguito all'imputazione del peccato di Adamo; all'ereditata tendenza al male, che non ha totalmente soppresso il libero arbitrio, si contrappone la "grazia preveniente", concessa a tutti, ma realmente efficace soltanto in alcuni. L'uomo può dunque resistere alla grazia, la quale opera sul suo intelletto. A poco a poco, la scuola teologica iniziata da Arminio finì anzi con l'ammettere che la grazia si potesse anche perdere e col fare sempre maggiori concessioni a quello che, grosso modo, si può chiamare il punto di vista cattolico. Perciò gli arminiani furono perseguitati, come, nel cattolicesimo, i giansenisti.

All'arminianismo si collega anche il tentativo compiuto dalla "scuola di Saumur" della quale fu cospicuo rappresentante l'Amyraut. Questi si era proposto anche uno scopo pratico, quello cioè di unire le forze di tutti i riformati, durante la guerra dei Trent'anni. Il sinodo di Dort aveva spaventato i luterani e d'altra parte condannato Arminio; non v'era altra via, per rendere la conciliazione possibile, se non o distinguere fra la teologia luterana e l'arminianismo, sostenendo che la condanna di Dordrecht riguardava questo e non quella, come fecero il Claude e il Jurieu; o cercare di far rivivere, in forma larvata, l'arminianismo stesso, senza tuttavia contravvenire troppo palesemente alle dottrine del celebre e veneratissimo sinodo. L'Amyraut cercò appunto di conciliare la dottrina del valore universale dell'espiazione compiuta dal Cristo con quella strettamente calvinistica della sua efficacia per i soli eletti. Dio, che è buono e giusto nello stesso tempo, manifesta la sua bontà nella creazione e continua, con la sua provvidenza, l'opera della creazione; in presenza del peccato, questa bontà vuole la redenzione del genere umano, ma, in quanto è giustizia, esige anche l'espiazione. A questo modo, l'Amyraut pensava di superare la controversia tra supralapsariani e sublapsariani: Dio con la redenzione non fa che continuare l'opera iniziata con la creazione, ma questa redenzione è voluta da Dio in considerazione del peccato originale. Dal primo punto di vista, l'espiazione operata dal Cristo ha un valore universale; ma se prendiamo in considerazione il peccato e teniamo presente il fatto che alcuni muoiono impenitenti e quindi non si salvano, dobbiamo ammettere che l'efficacia universale dell'espiazione compiuta dal Cristo è puramente teorica, ipotetica; e diventa reale soltanto per gli eletti. In ciò consiste l'"universalismo ipotetico" dell'Amyraut, che dichiarò *Christum mortuum esse sufficienter pro omnibus, sed efficaciter pro electis*, o anche, com'egli stesso chiarì per mettere in evidenza il suo concetto della bontà e giustizia divina, *sufficienter, sed non actualiter pro omnibus*. Dio agisce così non arbitrariamente, ma secondo giustizia; l'Amyraut poteva ammettere una vocazione universale ipotetica estesa anche ai pagani, reale soltanto per coloro il cui intelletto, illuminato dalla grazia, producesse la conversione, agendo sulla volontà. L'arminianismo era così sfiorato, e insieme erano rispettate le decisioni di Dort, restando in dubbio quale fosse l'opera prevalente, la divina o l'umana, nel processo della conversione stessa, che rende effettiva e individuale la vocazione universale e ipotetica. Perciò il sistema dell'Amyraut sembrò accettabile ai calvinisti francesi, e fu condannato nella Formula consensus Helvetica del 1676.

Da queste due correnti si distingue una terza scuola, ch'ebbe dalla fine del sec. XVI in poi numerosi seguaci e che rappresenta un nuovo tentativo di rompere la rigida dottrina della predestinazione o, per lo meno, di razionalizzarla, spiegando l'azione di Dio secondo una giustizia accessibile all'intelletto umano: la scuola "federale" o "del patto" (*foedus*). Secondo questa corrente, Dio al momento della creazione strinse con Adamo, in cui era conglobato l'intero genere umano, un patto, a norma del quale all'uomo sarebbe stata concessa la vita eterna, purché avesse prestato a Dio la debita ubbidienza. Trasgredendo, Adamo attirò invece sopra di sé e dei suoi successori la giusta rappresaglia divina. Ma Dio strinse un nuovo patto con Cristo, il secondo Adamo, promettendogli, in considerazione della soddisfazione che questi gli dava con la sua ubbidienza e il suo sacrificio espiatorio, la salvezza di tutti gli eletti, uniti col Cristo mediante la fede, e

resi capaci di salvarsi mediante la grazia. Si manteneva così il concetto che la salvezza è ottenuta dall'uomo, non in virtù dei suoi meriti, ma per pura benignità di Dio: la cui azione, tuttavia, non è arbitraria né incomprensibile. L'uomo, anche se da sé non può far nulla, sa precisamente qual è il suo destino. Nel patto "di grazia" Dio svela il meccanismo della redenzione: esso comprende pertanto anche i sacramenti, che devono essere conferiti solo a coloro che ne sono degni. In origine, nella teologia dell'Oleviano (autore, con l'Ursino, del Catechismo di Heidelberg del 1563, il più diffuso tra i catechismi calvinistici) si trova solo il concetto di un patto fra Dio e gli eletti; più tardi, per opera specialmente di Raffaele Eglino (1599-1622) e di Mattia Martinio (1572-1630), si distinsero i due patti: quello con Adamo, o delle opere, e quello della grazia. Più tardi, venne in discussione il carattere condizionale del secondo patto: per alcuni, più rigidi sostenitori della predestinazione, come l'Ussher, il patto era in realtà un atto unilaterale di Dio o, al più, bilaterale, ma concluso esclusivamente tra Dio Padre e il Figlio. Altri, come John Owen e Richard Baxter, distinsero due negozi: uno fra le due persone divine e l'altro fra Dio Padre e gli eletti in Cristo. La logica del sistema imponeva, pur riconoscendo che gli eletti eseguono il patto solo in virtù della grazia loro conferita, che si facesse qui una certa parte anche all'azione umana. Un'altra controversia sorse in Inghilterra e in America dove si ammetteva generalmente (eccetto che dai battisti) che il patto di grazia includesse anche i figli dei credenti: onde il battesimo dei bambini. Ma perché allora si sarebbe ristretta la Cena ai soli rigenerati, accettando che per l'ammissione ad essa bastasse una fede "dogmatica", cioè un semplice assenso intellettuale? Tale fu la posizione assunta da Thomas Blake contro il Baxter. Ma principale rappresentante di questa scuola si può considerare Giovanni Koch (Cocceius); procedendo per la via tracciata dai suoi maestri W. Ames e Martinio egli non solo distinse i due patti, ma considerò il secondo promulgato varie volte nell'Antico Testamento, prima dell'ultima e più solenne proclamazione fatta da Gesù. La scuola continuò nel sec. XVIII ed ebbe rappresentanti nel XIX; in alcuni seguaci il carattere forense dell'imputazione è così spinto, che lo stesso patto fra Dio e Adamo è esposto in una strana terminologia mercantile.

Oltre all'Amyraut e ai suoi seguaci, la Formula consensus Helvetica condannava poi un'altra dottrina, ritenuta pericolosissima per il calvinismo. Esso professava di attenersi interamente ed esclusivamente alla Bibbia e i suoi teologi più rigidi avevano accettato la teoria dell'ispirazione letterale assoluta della Sacra Scrittura. Pertanto i calvinisti svizzeri condannarono il Cappel, il quale aveva dimostrato che i punti-vocali e gli accenti del testo ebraico dell'Antico Testamento erano posteriori di parecchi secoli al testo stesso e rappresentavano varie volte una lettura fallace come dimostrava il confronto con le antiche versioni e specialmente quella dei Settanta (v. bibbia, VI, p. 887 seg.). Essi affermarono che il testo ebraico dev'essere considerato *tum quoad consonas, tum quoad vocalia sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem et tum quoad res, tum quoad verba, θεόπνευστος* ("ispirato"), *ut fidei et vitae nostrae una cum codice Novi Testamenti. sit canon unicus et illibatus.*

Così l'ortodossia rigida si metteva contro la scienza, mentre ai moderni il gran battagliaire intorno alla predestinazione può sembrare cosa vana, e tutto questo teologizzare privo di vero e vivo contenuto spirituale. Ma non bisogna dimenticare che questa teologia trattava, dal suo punto di vista particolare, la questione sempre viva dei rapporti fra Dio e l'uomo; che dalle considerazioni intorno alla corruzione del genere umano si svolsero quelle relative al diritto di natura (lo stesso Grozio partecipò alle dispute arminianistiche); che, infine, appunto fra le polemiche teologiche - tutt'altro che ristrette al campo ideale o prive di ripercussioni su quello politico e giuridico - si svolse, lentamente e faticosamente, la concezione moderna della libertà di coscienza e di culto.

Evangelico

Enciclopedie on line

Nel mondo protestante centroeuropeo, termine usato per indicare tutti i riformati, sia evangelico-luterani sia evangelico-riformati (calvinisti e zwingliani); più correntemente, nell'uso, questi ultimi sono detti riformati, mentre la denominazione di e. resta ai luterani. Nei paesi a maggioranza cattolica, il nome di e. è assunto genericamente da tutte le minoranze riformate.

Nel mondo anglosassone, tolti alcuni gruppi luterani di origine germanica, le confessioni, le associazioni e le Chiese che portano il nome di evangeliche sono più o meno connesse con l'evangelicalismo della 'Chiesa bassa' anglicana, cioè con quel movimento di rinnovamento che investì, tra gli ultimi decenni del 18° sec. e i primi del 19°, la vita religiosa dell'Inghilterra, rappresentando l'esigenza di una religione interiore, a carattere più pietistico che liturgico, e raccogliendo in sé fermenti misticheggianti per un verso e pratico-assistenziali per l'altro. Il principio del sacerdozio universale e il conseguente ripudio di una gerarchia carismatica, un concetto mistico e non organico di Chiesa, un interesse preminente per il problema della salvezza individuale e della grazia definiscono l'evangelicalismo nei suoi rapporti con l'anglicanesimo e il calvinismo puritano. Capeggiati dal metodismo, i diversi gruppi si raccolsero nella cosiddetta 'Chiesa bassa', in opposizione alla 'Chiesa alta' anglicana, dove, per l'influsso soprattutto del movimento di Oxford (→ anglicanesimo), dominavano un ritualismo e un revival liturgico di tipo cattolico. Alleanza e. (ingl. Evangelical Alliance; oggi World Evangelical Alliance). Associazione volontaria di cristiani delle varie confessioni protestanti, organizzata a Londra nel 1846 per impedire lo slittamento verso il cattolicesimo del revival religioso dei primi decenni del 19° sec., a opera soprattutto del movimento di Oxford. I membri dell'Alleanza e., che si diffuse subito soprattutto negli Stati Uniti e che è tuttora attiva, in particolare nel Regno Unito, adottano una base dottrinale unitaria: divina ispirazione e autorità della Scrittura, libero esame dei testi sacri, unità e trinità di Dio, dottrina della degenerazione dell'uomo per la caduta, incarnazione, espiazione, intercessione del Figlio di Dio, giustificazione solo per la fede, opera dello Spirito Santo nella conversione, immortalità dell'anima, risurrezione del corpo e giudizio universale, istituzione divina del ministero cristiano, obbligo del battesimo e della Cena del Signore. Chiesa e. (ingl. Evangelical Church). Chiesa riformata, costituita nei primi anni del 19° sec. dai seguaci del luterano statunitense J. Albright (1759-1808). Diffusa soprattutto nell'America Settentrionale, nel 1946 si unì con gli United Brethren in Christ, movimento di tipo evangelico fondato in Pennsylvania ai primi del 19° sec. da P.W. Otterbein, costituendo la Evangelical United Brethren Church, che nel 1968 si è fusa con la Methodist Church a formare la United Methodist Church. Chiesa e. di Germania (ted. Evangelische Kirche in Deutschland). Denominazione ufficiale della lega di tutte le Chiese luterane, riformate (calviniste) e unite della Germania. È formata da Chiese territoriali e Chiese provinciali autonome, raggruppate in 5 gruppi: la Evangelische Kirche der altpreuussischen Union (6 Chiese; dal 1817); la Vereinigte evangelische lutherische Kirche Deutschlands (10 Chiese; dal 1949); il gruppo delle 3 Chiese luterane non comprese in quest'ultima; quello delle 2 Chiese riformate; e quello delle 2 Chiese unite. Organi della Chiesa e. sono: il Sinodo (Synodus) di 120 membri (100 eletti dalle chiese territoriali, e 20 dal Consiglio per 6 anni) che si riunisce ogni anno; la Conferenza delle Chiese (Kirchenkonferenz) che concorre con il Sinodo nell'attività legislativa e funge da organo di collegamento; il Consiglio (Rat), composto di 12 membri e del presidente del Sinodo, da cui dipendono a loro volta la Cancelleria (Kirchenkanzlei, con sede ad Hannover) e l'Ufficio estero (Kirchliches Aussenamt, con sede a Francoforte s. M.), tutti organi esecutivi. Chiesa e. e riformata (ingl. Evangelical and Reformed Church). Chiesa protestante tedesca degli Stati Uniti; risulta dall'unione della Reformed Church in the United States e dell'Evangelical Synod of North America. Chiesa nazionale e.-luterana Denominazione comune di tutte le Chiese stabilite degli Stati nord-europei (Danimarca, Norvegia, Svezia e Finlandia), le quali comprendono la quasi totalità della popolazione.

Lega e. (ted. Evangelischer Bund). Lega «per la difesa degli interessi protestanti tedeschi», costituita (1886) da W. Beyschlag per condurre sul piano politico-religioso la lotta contro l'influsso cattolico in Germania. Ha favorito non solo la riunione e l'accordo delle Chiese protestanti tedesche, ma ha curato i rapporti di solidarietà con le chiese tedesche evangeliche all'estero, sempre al fine di contenere l'azione del cattolicesimo. Terziari francescani e. (ted. Evangelische franziskaner Terziaren). Ordine religioso protestante, fondato in Germania nel 1907 da F. Heiler; accoglie laici che vivono secondo lo spirito francescano.

Unione e. (ingl. Evangelical Union). Confessione protestante sorta in Scozia come scissione della United Secession Church, per opera soprattutto del pastore J. Morison (1816-1893); i suoi membri sono perciò chiamati Morisoniani. Organizzata secondo il tipo congregazionalista, fa parte dal 1896 dell'Unione congregazionalista di Scozia. Unione e. (ted. Evangelische Vereinigung). Partito politico-ecclesiastico nella Chiesa evangelica dell'Unione antico-prussiana; si formò tra il 1875 e il 1880, durante il Kulturkampf.

Presbiterianesimo

Enciclopedie on line

Presbiterianesimo

Sistema di organizzazione ecclesiastica, proprio, in origine, del calvinismo. In opposizione a ogni forma di episcopalismo monarchico o di congregazionalismo democratico, è caratterizzato dalla presenza di laici anziani, in perfetta parità con i ministri del culto, nel consiglio o presbiterio, che costituisce l'autorità locale della Chiesa, con esclusione di ogni gerarchia ecclesiastica. Al di sopra del consiglio locale esiste un sinodo (o colloquio o concistoro), cui è superiore soltanto l'assemblea generale delle Chiese.

Questo sistema, che giustificava la sua origine con la concezione del sacerdozio universale dei fedeli, si formò, sotto la direzione di G. Calvino, a Ginevra come concistoro presieduto da uno dei sindaci della città e composto di 6 pastori e di 12 anziani scelti nei consigli cittadini. Analogamente organizzarono la loro Chiesa i calvinisti francesi (ugonotti) e quelli olandesi (gueux): essi, per la maggior complessità della loro comunità nazionale, disposero un sistema di consigli presbiterali, che dal concistoro locale salivano al 'colloquio' cittadino, al sinodo provinciale e a quello nazionale che si riuniva una volta all'anno. Tale organizzazione, conchiusa e perfetta al tempo del Sinodo generale di Poitiers (1560), servì da modello a tutte le chiese presbiteriane.

I presbiteriani d'Inghilterra ebbero la loro guida e il loro organizzatore in T. Cartwright (1535-1603), formatosi a Ginevra e professore a Cambridge, che nel 1572 fondò a Wandswoth (nei pressi di Londra), la prima chiesa presbiteriana del regno d'Inghilterra. Dopo molte traversie, specialmente durante la dittatura di O. Cromwell e i regni di Giacomo II e Carlo II Stuart, i presbiteriani inglesi videro riconosciuta la libertà di culto privato al tempo di Guglielmo III, nel 1689. Tra le Chiese presbiteriane è importante specialmente la Chiesa di Scozia, fondata da J. Knox nel 1560 e organizzata compiutamente da A. Melville (1578) in una lega di Chiese strette da un patto o covenant, giurato la prima volta nel 1581 e rinnovato nel 1638 e nel 1643. Con l'appoggio dei presbiteriani inglesi, quelli di Scozia riuscirono a difendere l'integrità della loro fede (confermata nella conferenza di Westminster, 1643) e la libertà del loro sistema ecclesiastico sia da Cromwell sia dagli Stuart, ottenendo infine ogni garanzia di libertà da Guglielmo III d'Orange (1690). Dopo l'unione dei regni di Scozia e d'Inghilterra (1707), l'introduzione del patronato, con cui si sottraeva la nomina dei ministri della congregazione all'elezione del popolo per attribuirlo a proprietari terrieri, condusse a divisioni e scismi, specialmente tra 18° e 19° sec., solo in parte ricomposti agli inizi del sec. successivo.

In Irlanda i presbiteriani hanno avuto rilievo, dalla fine del 16° sec., solo nel Nord dell'isola, e dopo che vi si stabilirono colonie presbiteriane scozzesi e inglesi.

Grande importanza hanno avuto e hanno le Chiese presbiteriane negli USA: traggono origine dai discendenti di emigrati che dal 17° sec. in poi si stabilirono in America, trovandovi rifugio dalle persecuzioni in Europa (ugonotti francesi, arminiani olandesi, presbiteriani di Scozia, Inghilterra, Irlanda ecc.).

Dal punto di vista dottrinale i presbiteriani vanno, a seconda dei gruppi, da un calvinismo di stretta osservanza a un protestantesimo liberale, mentre nel rito sono caratterizzati da una severa nudità dei luoghi di culto, da un'austera pratica devozionale, dal rigoroso rispetto del riposo domenicale (specialmente in Scozia e in Inghilterra). Pur mantenendo le loro differenze dottrinali e rituali, dalla seconda metà del 19° sec., specialmente per l'impulso dei confratelli d'America, i presbiteriani hanno costituito, con la conferenza di Edimburgo (1877), una Panpresbyterian Alliance, che ha riunito vari sinodi generali: questa

alleanza pubblica a Londra dal 1885 una rivista, *The Quarterly Register*, organizza un'attività missionaria ed esercita oggi notevole importanza nei movimenti ecumenici protestanti.

Presbiterianesimo Dizionario di Storia (2011)

Sistema di organizzazione ecclesiastica, proprio, in origine, del calvinismo. In opposizione a ogni forma di episcopalismo monarchico o di congregazionalismo democratico, è caratterizzato dalla presenza di laici anziani, in perfetta parità con i ministri del culto, nel consiglio o presbiterio, che costituisce l'autorità locale della Chiesa, con esclusione di ogni gerarchia ecclesiastica. Al di sopra del consiglio locale esiste poi un sinodo (o colloquio o concistoro), cui è superiore soltanto l'assemblea generale delle Chiese. Questo sistema, che giustificava la sua origine con la concezione del sacerdozio universale dei fedeli, si formò, sotto la direzione di Calvino, a Ginevra come concistoro presieduto da uno dei sindaci della città e composto di sei pastori e di dodici anziani scelti nei consigli cittadini. Analogamente organizzarono la loro Chiesa i calvinisti francesi (ugonotti) e quelli olandesi (gueux): essi, per la maggior complessità della loro comunità nazionale, organizzarono un sistema di consigli presbiteriali, che dal concistoro locale salivano al colloquio cittadino, al sinodo provinciale e a quello nazionale che si riuniva una volta all'anno. Tale organizzazione, conclusa e perfetta al tempo del sinodo generale di Poitiers (1560), servì da modello a tutti i presbiteriani.

Le chiese presbiteriane. Tra le chiese presbiteriane è importante specialmente la Chiesa di Scozia, fondata da John Knox nel 1560 e organizzata compiutamente da Andrew Melville (1578) in una lega di chiese strette da un patto o covenant, giurato la prima volta nel 1581 e rinnovato nel 1638 e nel 1643. Con l'appoggio dei presbiteriani inglesi, quelli di Scozia riuscirono a difendere l'integrità della loro fede (confermata nella conferenza di Westminster, 1643) e la libertà del loro sistema ecclesiastico sia da Cromwell sia dagli Stuart, ottenendo infine ogni garanzia di libertà da Guglielmo III d'Orange (1690). Dopo l'unione dei regni di Scozia e d'Inghilterra (1707), l'introduzione del patronato, con cui si sottraeva la nomina dei ministri della congregazione all'elezione del popolo, per attribuirlo a proprietari terrieri, condusse a divisioni e scismi, specialmente tra i secc. 18° e 19°, solo in parte ricomposti agli inizi del secolo successivo. I presbiteriani d'Inghilterra ebbero la loro guida e il loro organizzatore nel battagliero Thomas Cartwright (1535-1603), formatosi a Ginevra e professore a Cambridge, che nel 1572 fondò a Wandsworth (nei pressi di Londra), la prima chiesa presbiteriana del regno d'Inghilterra. Dopo molte traversie, specialmente durante la dittatura di Cromwell e il regno di Giacomo II e Carlo II Stuart, i presbiteriani inglesi videro riconosciuta la libertà di culto privato al tempo di Guglielmo III, nel 1689. In Irlanda i presbiteriani hanno avuto qualche rilievo, dalla fine del sec. 16°, solo nel Nord dell'isola, e dopo che vi si stabilirono colonie presbiteriane scozzesi e inglesi. Grande importanza hanno avuto e hanno tuttora le chiese presbiteriane negli USA, che traggono origine dai discendenti di emigrati che dal sec. 17° in poi vi si stabilirono, trovandovi rifugio dalle persecuzioni in Europa (ugonotti francesi, arminiani olandesi, presbiteriani di Scozia, Inghilterra, Irlanda ecc.). I presbiteriani, pur mantenendo le loro differenze dottrinali e rituali, dalla seconda metà del sec. 19°, specialmente per l'impulso dei presbiteriani d'America, costituirono, con la conferenza di Edimburgo (1877), un'alleanza presbiteriana (Panpresbyterian alliance) che ha riunito vari sinodi generali, promuovendo inoltre attività missionarie ed esercitando notevole importanza nei movimenti ecumenici protestanti; nel 1950 i presbiteriani degli USA costituirono, con altre denominazioni cristiane riformate, il Consiglio nazionale della Chiesa di Cristo negli Stati Uniti, federazione che aderisce al Movimento ecumenico della Chiesa. I presbiteriani, che dal punto di vista dottrinale vanno, a seconda dei gruppi, da un calvinismo di stretta osservanza a un protestantesimo liberale, nel rito sono caratterizzati da una severa nudità dei luoghi di culto, da un'austera pratica devozionale, dal rigoroso rispetto del riposo domenicale (specialmente in Scozia e in Inghilterra).

Giansenismo

Enciclopedia online

Movimento teologico, religioso e politico il cui nome deriva da quello del teologo olandese Giansenio, il cui trattato *Augustinus*, pubblicato postumo a Lovanio nel 1640, fu condannato con un decreto dell'Inquisizione nel 1641, quindi da Urbano VIII (con la bolla *In eminenti* del 1642) e da Innocenzo X, la cui bolla *Cum occasione* (31 maggio 1653) condannava come eretiche cinque proposizioni nelle quali la facoltà di teologia di Parigi individuava il nucleo della dottrina di Giansenio. Esse riguardavano la grazia e il libero arbitrio, il peccato e la redenzione: i problemi più discussi dalla Riforma protestante in poi e oggetto di nuove e accese controversie anche nella Chiesa cattolica dopo Baio e Luis de Molina. La moderna storiografia riconosce nel g. un fenomeno complesso che è insieme movimento di riforma del dogma, della teologia morale, della spiritualità – intesa sullo sfondo di una riforma, anche cattolica, *sub specie interioris* – della disciplina ecclesiastica (con un forte richiamo alla prassi della Chiesa antica), nonché di reazione a un certo tipo di «umanesimo» ravvisato soprattutto nelle dottrine sulla grazia dei gesuiti.

La dottrina.

Al di là della presenza o meno nell'*Augustinus* delle tesi condannate nella bolla *Cum occasione* – presenza negata risolutamente dai cosiddetti solitari di Port-Royal, da Arnauld in due scritti del 1655, e ribadita nella bolla *Ad Sanctam* di Alessandro VII del 1656 – la dottrina di Giansenio radicalizzava, sulla scia di Baio, la posizione di Agostino secondo cui l'uomo, dopo il peccato originale, non sarebbe più in grado di volere o compiere il bene con le sole sue forze. L'intervento della grazia come dono gratuito di Dio, concesso da questi – nella sua volontà imperscrutabile – ai soli predestinati, rappresenta per l'uomo l'unica possibilità di salvarsi, indipendentemente e prima di ogni previsione dei meriti. Tale dottrina della grazia aveva alcuni punti di contatto con quella protestante, dalla quale si distingueva però in virtù di una forte insistenza sul valore delle opere; l'uomo infatti sarebbe capace di opere buone solo in virtù della fede, mentre le virtù umane – per es. quelle pagane – senza la fede si rivelerebbero necessariamente peccaminose. Questo è uno degli aspetti che maggiormente distanziano il g. da un certo umanesimo sostenuto e rivendicato anche dai gesuiti, di cui i giansenisti condannavano la morale eccessivamente lassista, sostenuta dalla tesi che la salvezza sarebbe sempre alla portata dell'uomo che vive nel seno della Chiesa e che in virtù di ciò possiede una «grazia sufficiente» alla salvezza, se solo supportata da una buona volontà. Questa era sostanzialmente la posizione di Molina, che i gesuiti avevano posto alla base della loro opera di evangelizzazione e proselitismo, volta a mantenere all'interno della Chiesa il più alto numero di fedeli. Altri aspetti centrali del g. sono il rigorismo morale, l'episcopalismo e l'importanza fondamentale attribuita alla Bibbia e agli scritti dei padri della Chiesa.

La diffusione.

Il g., sviluppatosi inizialmente in Belgio e in Olanda, ebbe il suo centro nell'abbazia francese di Port-Royal, dove operarono Arnauld e Pascal (che intervenì nel dibattito sulle dottrine gianseniste con le *Les provinciales* del 1656) e di lì si diffuse in Francia, entrando in contrasto, oltre che con il papato, anche con la monarchia francese. Tuttavia il g. rimase vitale per tutto il 18° sec. come movimento politico e culturale, oltre che religioso, contestando il primato papale in favore dell'autorità dei vescovi e contrastando l'assolutismo monarchico, in accordo con un certo gallicanesimo parlamentare. In Italia influenzò alcune correnti religiose, soprattutto in Toscana e in Lombardia, promuovendo una riforma che assume talvolta sfumature anticuriali e rivela simpatie giusnaturalistiche in diversi suoi esponenti.

Anglicanismo

Enciclopedie on line

Anglicanesimo

Complesso dei principi dogmatici e organizzativi della Chiesa e della Comunione anglicana.

Chiesa anglicana

La Chiesa d'Inghilterra, costituita dalle province ecclesiastiche di Canterbury e York. Suo 'supremo governatore visibile' è il sovrano d'Inghilterra, che all'atto dell'incoronazione giura di mantenerne e difenderne la dottrina e l'organizzazione. Il distacco della Chiesa anglicana dalla cattolica avvenne quando Enrico VIII, fatto pronunciare dall'arcivescovo Th. Cranmer l'annullamento del matrimonio con Caterina d'Aragona, fece approvare dal Parlamento (1533) una serie di misure che rompevano le relazioni dei fedeli inglesi con la Santa Sede e sottomettevano interamente il clero alla corona. Sotto Enrico VIII non si ebbero notevoli innovazioni dottrinali; dottrine protestanti, specie calviniste, furono invece accolte sotto Edoardo VI. Alla reazione cattolica sotto Maria, seguì la controreazione di Elisabetta, con la proclamazione della supremazia regia e i '39 articoli' del 1571, con i quali la Chiesa anglicana accoglieva principi calvinisti, pur conservando l'episcopato e parte della liturgia cattolica. Sotto Giacomo I i 'puritani', aderenti al calvinismo stretto, ottennero che fosse tradotta in inglese la Bibbia secondo il canone protestante, ma con questo re e con Carlo I prevalsero tra i teologi e nella gerarchia tendenze cattolicizzanti. Durante la Rivoluzione di O. Cromwell i puritani trionfarono: la Chiesa anglicana fu calvinista e presbiteriana. La restaurazione ristabilì poi il vecchio anglicanesimo. All'inizio del sec. 18° si delineavano tre tendenze: dell'Alta Chiesa, conservatrice, della Chiesa bassa, filocalvinista, e della Chiesa lata (Broad Church; latitudinarismo), che prevalse con una maggiore tolleranza nell'interpretazione e nelle applicazioni della legge morale. All'indifferenza religiosa, rafforzata dalle tendenze razionalistiche della cultura, si opposero vari movimenti (i fratelli John e Charles Wesley e George Whitefield, da cui le due correnti del metodismo, Ch. Simeon, D. Wilson, J. Milner, S. Wilberforce, nel senso 'evangelico' o della Chiesa bassa). Nel sec. 19° la reazione alla sottomissione al potere politico, insieme al rinato fervore religioso nel clima culturale del romanticismo, diede vita al 'movimento di Oxford'; alcuni dei suoi capi (per es. J.H. Newman) si convertirono al cattolicesimo, altri (per es. E.B. Pusey) si fecero sostenitori dell'anglocattolicesimo con la 'dottrina dei tre rami', secondo la quale la Chiesa anglicana, le Chiese greco-ortodosse e la Chiesa cattolica romana formerebbero la vera Chiesa di Cristo: unite dall'aver conservato l'episcopato, divise solo in punti di dottrina secondari (ma la comunione anglicana riconosce due soli sacramenti istituiti da Gesù Cristo, il battesimo e l'eucaristia). Nel Novecento il latitudinarismo, sotto l'influsso della critica biblica indipendente, del modernismo cattolico e di altri indirizzi filosofici e teologici si è trasformato in modernismo.

I vescovi anglicani sono generalmente eletti dai capitoli delle diocesi e, dopo il regio assenso, consacrati dagli arcivescovi. L'unità fondamentale è la parrocchia, con il parroco (parson: rector se gode in pieno di tutti i diritti e benefici della parrocchia, vicar se ne gode in parte). Ognuna delle due province ecclesiastiche ha la sua Convocation, o assemblea generale, composta di due camere: alta (dei vescovi) e bassa (decani capitolari, due arcidiaconi per diocesi, delegati del clero eletti secondo un sistema proporzionale). Nel 1919 l'Enabling Act istituì l'Assemblea nazionale (dal 1970 Sinodo generale) della Chiesa d'Inghilterra, composta delle camere, dei vescovi, del clero e dei laici (elettiva): essa esamina e propone progetti di legge per tutto ciò che riguarda la Chiesa anglicana, ma in base alla supremazia regia e al diritto costituzionale l'ultima parola spetta al Parlamento. Alla provincia di Canterbury fa capo la diocesi di Europa, fondata nel 1980, con un suo vescovo.

Comunione anglicana

Federazione delle Chiese che derivano dall'a.: Chiese anglicane di Inghilterra, Galles, Irlanda, Africa centrale, America Centrale, America Meridionale, Australia, Bangladesh, Burundi, Canada, Corea, Giappone, Hong Kong, Kenya, India, Indie Occidentali, Isole Falkland, Melanesia, Messico, Myanmar, Nigeria, Nuova Zelanda e Polinesia, Pakistan, Papua-Nuova Guinea, Province dell'Africa meridionale, Province dell'Africa occidentale, Province dell'Asia sud-orientale, Province dell'Oceano Indiano, Sri Lanka, Tanzania, Uganda; Chiese episcopali di Scozia, Brasile, Cuba, Filippine, Gerusalemme e Medio Oriente, Ruanda, Sudan; Chiesa evangelica lusitana; Chiesa protestante episcopale americana (nella quale si organizzarono le parrocchie a., dopo l'indipendenza degli Stati Uniti); Chiesa riformata episcopale di Spagna. Si tratta di un «consorzio (fellowship), entro l'Una Santa Chiesa cattolica e apostolica, di quelle diocesi, province e chiese regionali debitamente costituite, che mantengono e propagano la fede e la disciplina cattolica e apostolica, quali sono generalmente esposte nel Book of Common Prayer, così come è autorizzato in ciascuna». Il consiglio comune dei vescovi si riunisce nella conferenza decennale di Lambeth, presieduta dall'arcivescovo di Canterbury, cui si riconosce un primato d'onore.

A partire dagli anni 1960 le tendenze ecumeniche si sono rafforzate in seno alla Comunione anglicana. Il dialogo è particolarmente vivo con la Chiesa cattolica. Di portata storica sono state le visite degli arcivescovi di Canterbury a Giovanni XXIII (G.F. Fisher, 1960), a Paolo VI (M. Ramsey, 1966; D. Coggan, 1977), a Giovanni Paolo II (R. Runcie, 1989; G.L. Carey, 1992, 1996), a Benedetto XVI (R. Williams, 2006), e quella di Giovanni Paolo II a Canterbury (1982). Un problema per il dialogo è posto dall'ordinazione sacerdotale delle donne, non accettata dalla Chiesa cattolica né da quelle ortodosse ma approvata dal Sinodo generale della Chiesa d'Inghilterra (1994). Per quanto riguarda le altre Chiese cristiane, nel 1996 è stato raggiunto l'accordo di Porvoo (dal nome della città finlandese dove già nel 1992 anglicani e luterani avevano celebrato insieme l'Eucaristia), che prevede la piena comunione tra la Chiesa anglicana del Regno Unito e le Chiese luterane di Estonia, Finlandia, Islanda, Norvegia e Svezia.

Avventisti

Enciclopedie on line

Fedeli di varie sette protestanti che sostengono l'imminenza del ritorno («avvento») di Cristo trionfante, preceduto da gravissime catastrofi e seguito dal regno glorioso dei giusti. Gli a. veri e propri risalgono alla predicazione di W. Miller, che predisse la fine del mondo per il periodo 21 marzo 1843 - 21 marzo 1844, procrastinata poi al 22 ottobre 1844. Dopo il mancato compimento della profezia molti abbandonarono Miller, altri gli rimasero fedeli e, confermata la loro credenza nell'avvento (senza però fissargli una data), si organizzarono in Chiesa nel 1845. Da questi a. evangelici, che sostengono la piena immortalità dell'anima, si staccarono nello stesso anno gli a. del settimo giorno (detti anche sabbatisti), che insistono nell'osservanza del riposo sabbatico e credono nella finale distruzione delle anime dei malvagi: loro profetessa fu E. Gould White, con il marito J. White; oggi costituiscono il gruppo più importante delle numerose sette avventiste.

Presente in Italia dal 1864, la Chiesa avventista del settimo giorno, è riconosciuta dallo Stato (l. 516/22 novembre 1988, poi modificata con l. 67/8 giugno 2009) in materia di matrimoni, organizzazione interna e autonomia, e partecipa all'8 per mille.

AVVENTISTI

Enciclopedia Italiana (1930)
di Alberto Pincherle

Sono così chiamate (ingl. Adventists o Second Adventists, dal lat. adventus "venuta") alcune sette protestanti, la cui caratteristica storica è d'aver fatto rivivere, in epoca a noi vicina, l'antica idea millenarista, cioè la fede nell'imminenza del ritorno del Cristo trionfante, seguito dal regno glorioso dei giusti, per mille anni. Un ripullulare di credenze escatologiche, che si ricollega a sua volta con il movimento del pietismo, con l'anabattismo e, di là da questo, con la fede nel millennio di alcune eresie medievali, si ebbe, nel sec. XVIII e nel XIX, fra i protestanti di paesi diversi. Soprattutto nel sec. XIX questa credenza risorse a varie riprese, in Olanda come in Spagna, nel Württemberg come in Irlanda e in Inghilterra, dove la predicazione di Edward Irving portò alla costituzione d'una setta, che si chiamò "chiesa cattolica apostolica" (Catholic Apostolic Church); più noti e con altre dottrine particolari i "fratelli di Plymouth" (v.) (Plymouth brethren), setta fondata nel 1830 dal Darby (v.).

Ma gli avventisti veri e propri, che vanno a loro volta distinti dai mormoni, sono d'origine americana. Risalgono alla predicazione di William Miller, che, nato a Pittsfield (Massachusetts) nel 1781, prese parte alla guerra anglo-americana del 1812, e poi, stabilitosi a Low Hampton (New York), dove morì nel 1849, vi attraversò, nel 1816, una crisi religiosa che lo ricondusse dallo scetticismo fra i battisti, cui la sua famiglia apparteneva. Autodidatta, dedicatosi allo studio della Bibbia, egli respingeva ogni interpretazione delle profezie che non fosse crudamente letterale; e così volle stabilire la data della fine del mondo. Si fondò principalmente su Daniele, VIII, 14, in cui vide preannunciata la purificazione del mondo; e computò i 2300 giorni (ossia, anni) di quel versetto, a partire dal ritorno di Esdra a Gerusalemme, da lui posto nel 457 a. C.; il che lo portava a collocare il ritorno del Cristo (2300 -457) nella primavera del 1843. Il Miller trovò subito dei seguaci, e le sue idee esposte in un libro (Evidences from Scripture and History of the Second Coming of Christ about the year 1843, Brandon [Vermont] 1843), vennero diffuse anche da giornali. Avvicinatosi il tempo in cui si sarebbe dovuta avverare la profezia, il Miller avvertì che, per la differenza tra l'anno ebraico e il nostro, l'epoca del ritorno del Cristo si sarebbe dovuta calcolare tra il 21 marzo 1843 e il 21 marzo 1844; un suo seguace, S. S. Snow, lo pose al 22 ottobre 1844; altri tentativi di procrastinare la data si seguirono a breve distanza. Poco dopo incominciarono i dissensi, per cui dal tronco originario degli Evangelical adventists si distaccarono, fin dal 1844, i Seventh-Day adventists ("avventisti del settimo giorno"), così

chiamati per la loro insistenza sull'osservanza del riposo sabbatico. Con il 1844 è cominciata, secondo loro, l'ultima parte dell'azione di Cristo, cioè la purificazione del Tempio e il giudizio. Essi credono che i morti dormano fino al ritorno del Cristo, quando i giusti saranno risuscitati per partecipare al regno di mille anni; alla fine del quale verranno destati anche gli empî, ma solo per essere distrutti; credono nell'ispirazione profetica, comunicata dallo Spirito Santo, in particolare alla signora Ellen Gould White. Nel 1861 si costituì l'Advent Christian Church, i cui aderenti si distinguono perché ritengono che tutti i morti saranno in uno stato d'incoscienza fino al ritorno di Cristo, quando i giusti saranno ricompensati con l'eterna beatitudine e i malvagi distrutti. Dai Seventh-Day adventists si separarono alla loro volta, nel 1864-65, coloro che non riconoscevano l'ispirazione profetica della White, e formarono la Church of God. Negano invece tanto la risurrezione quanto la distruzione degli empî, sostenendo che sono condannati a un sonno eterno, coloro che costituiscono la Life and Advent Union ("unione della vita e dell'avvento"), organizzata nel 1860. Nella restituzione finale di tutte le cose, nel regno di Dio in terra, nella restaurazione d'Israele, e nella distruzione finale degli empî credono gli aderenti alle Churches of God ("chiese di Dio"; detti anche Age-to-come adventists "avventisti del secolo venturo"), che si organizzarono definitivamente nel 1888.

Tutte le sette avventiste, nel 1910, contavano 91.951 aderenti negli Stati Uniti su una popolazione totale di 91.972.266; nel 1927, secondo calcoli approssimativi, erano saliti a 149.092 su 118.628.000 abitanti. La più importante fra tutte è quella dei Seventh-Day adventists.

Come si vede, ormai le dottrine distintive degli avventisti riguardano, più che il regno millenario, la condizione dei morti e la pena dei reprobî. Ma le credenze nel millennio, anche al di fuori di sette organizzate più o meno regolarmente, ripullularono qua e là di frequente, in paesi protestanti. Così, in Inghilterra, C. T. Russell, in una serie di scritti, fin dal 1886, annunciò che la fine del mondo sarebbe avvenuta nel 1914 (e molti credettero che lo scoppio della guerra mondiale ne fosse l'atto iniziale); H. Grattan Guinness (*The approaching End of the Age*, Londra 1878, 10^a edizione 1886) la prevede per il 1923; in America, i varî "fondamentalisti" che, per esagerata reazione contro le dottrine razionalistiche, sostengono l'interpretazione e l'ispirazione letterale della Bibbia, accettano anche, in gran parte, la fede nel millennio.

Jainismo

Enciclopedie on line

Religione indiana, diffusa in tutta l'India (circa 2 milioni di seguaci). Si basa sugli insegnamenti di Mahāvīra (il «grande eroe», soprannome di Vardhamāna; 599-527 a.C), ultimo di una serie di 24 altri maestri (Tīrthakara). Di nobile origine, dopo 12 anni di vita da mendicante Mahāvīra ottiene l'illuminazione, che poi trasmette ai discepoli: il mondo consiste di innumerevoli anime e della materia; quest'ultima si trasforma continuamente a seconda dell'anima che le dà vita; l'anima percorre un ciclo di esistenze, da cui solo mediante l'illuminazione può liberarsi.

La via principale alla salvezza è nell'ascetismo, praticato fervidamente dai monaci jaina che per es. considerano come un merito particolare la morte raggiunta per fame. Essi non hanno alcuna proprietà privata, se non un recipiente per le elemosine, un fazzoletto, un abito e una scopa per rimuovere dal proprio cammino i piccoli esseri viventi affinché non subiscano offesa. Il non uccidere (ahimsā) è, infatti, la loro regola principale, cui si aggiungono il tenersi lontani dall'errore e dalla menzogna e la castità assoluta. Queste norme severe non valgono per i laici che, anzi, devono avere proprietà per poter aiutare i monaci e per costruire templi e conventi.

Nel j., in origine religione atea, si sono infiltrati elementi induistici. Il culto consiste, oltre che nelle prediche, anche in sacrifici, naturalmente incruenti, offerti ai maestri considerati quasi come divinità, benché, dato il loro stato di liberazione, essi non intervengano nelle vicende terrestri. Il testo sacro è il Siddhānta, formatosi lungo i secoli e canonizzato nel 5° sec. d.C.; accettato dalla setta degli śvetāmbara («vestiti di bianco»), è però respinto dall'altra setta, più rigorosa, dei digambara («vestiti d'aria», cioè nudi).

Jainismo
Enciclopedia delle scienze sociali (1996)
di Colette Caillat

sommario: 1. Introduzione: l'India settentrionale nel corso del I millennio a.C. 2. Il Jina Vardhamāna Mahāvīra, ventiquattresimo profeta dell'attuale periodo cosmico. 3. Storia del jainismo. a) Gli undici grandi discepoli e i primi patriarchi. b) Espansione. c) I jaina nel mondo contemporaneo. 4. Fonti scritte. a) Scritture canoniche degli śvetāmbara, 'procanoniche' dei digambara. b) Attività letterarie. 5. Dottrina. 6. Cosmologia, mitologia. 7. La quadruplici comunità (saṃgha). 8. Etica. 9. Pratiche culturali. 10. Arte e architettura. □ Bibliografia.

1. Introduzione: l'India settentrionale nel corso del I millennio a.C.

Verso la metà del I millennio a.C. l'India settentrionale è teatro di importanti cambiamenti economici e politici. Quando i membri delle tribù vediche partite da nordovest arrivano al bacino del Gange, si intensificano gli scambi e i movimenti di popolazione e si costituiscono regni che superano i clan e i piccoli principati, e i cui sovrani e notabili sembrano prendere interesse alle speculazioni di molti pensatori e maestri religiosi. Grandi testi brahmanici come le antiche Upaniṣad testimoniano questo fermento intellettuale che determina infine una sorta di rivoluzione ideologica: alla sua conclusione l'intera India sembra abbandonare gli ideali vedici di lunga vita e prosperità per adottare la dottrina della ricompensa delle azioni (karman), che comporta innumerevoli reincarnazioni nell'oceano delle esistenze (saṃsāra), e per prefiggersi da quel momento come ideale la 'liberazione' (mokṣa) dal mondo fenomenico. È questa la base comune di quasi tutte le scuole di pensiero che si esprimeranno d'ora in poi.

Escluse quelle istituite per iniziativa dei brahmani, le scuole più vivaci hanno come maestri, verso il V-IV secolo a.C., due pensatori quasi contemporanei, il Jina, 'vincitore' delle passioni, e il Buddha, 'risvegliato' alla Verità. Dotati di capacità organizzative, essi riescono a strutturare le masse dei loro fedeli che costituiscono rapidamente le comunità jaina e buddhiste. In questo modo i due maestri pongono le basi del jainismo e del buddhismo, due grandi movimenti filosofico-religiosi che contestano l'ortodossia brahmanica. Sembra che gli inizi dei due movimenti siano stati paralleli e il loro successo subito considerevole. Poi il buddhismo si diffonde in Asia e sparisce dall'India, diversamente dal jainismo che, non avendo lasciato il subcontinente prima del XX secolo, riesce a mantenersi fino ai nostri giorni.

2. Il Jina Vardhamāna Mahāvīra, ventiquattresimo profeta dell'attuale periodo cosmico

Secondo la tradizione, la dottrina e l'organizzazione della comunità jaina si conformano all'insegnamento dispensato da Vardhamāna Mahāvīra, l'ultimo dei 24 profeti che si dice abbiano vissuto nella fase attuale del ciclo del tempo. Egli sarebbe morto (entrato nel nirvāṇa) a 72 anni, nel 527 a.C., punto di partenza di una delle cronologie cui i jaina amano riferirsi. I dettagli della sua biografia sono relativamente precisi, generalmente verosimili (nonostante la loro storicità non sia ovviamente sempre accertata) e conformi d'altronde allo schema che modella quella degli altri 'Salvatori' jaina, i Tīrthaṅkara, 'costruttori del guado' (tīrtha) che permette di attraversare l'oceano del saṃsāra per accedere alla liberazione. Il Buddha storico, Gautama Śākyamuni, sarebbe stato ugualmente preceduto da una successione di Buddha Tathāgata, le cui biografie sono, nelle loro linee essenziali, comparabili tra loro. Tutti questi profeti presentano i segni particolari che, caratteristici del 'Grande Uomo' (Mahā-puruṣa), si presume si trovino anche nel sovrano universale, l' 'imperatore della ruota' (cakra-vartin). In effetti sia nei Buddha che nei Jina si ravvisano molti attributi della sovranità.

La vita di ogni Jina è segnata da cinque grandi momenti, celebrati ancora oggi con grandi festeggiamenti: concepimento, nascita, rinuncia al mondo, risveglio alla Verità, ingresso nel nirvāṇa. Come il Buddha e come i precedenti Tīrthaṅkara, anche il ventiquattresimo proviene da una famiglia principesca: il Jina e il Buddha nascono in due 'capitali' del Bihar settentrionale, il primo forse a Vaiśālī, l'altro a Kapilavastu, da genitori che pare fossero stati conquistati dalla dottrina predicata dal ventitreesimo Tīrthaṅkara, Pārśva. In seguito il Jina, diversamente dal Buddha, sarà visto più come un riformatore e un riorganizzatore che non come un fondatore, e presto si potranno distinguere due correnti all'interno del jainismo. Ciò nonostante gli itinerari spirituali del Buddha e del Jina sono simili per molti aspetti.

Sogni premonitori, spesso raffigurati nell'arte jainica, annunciano la concezione e la nascita del bambino, segnate dalla felicità e da una generale prosperità, tanto che gli viene dato il nome di Vardhamāna, 'Prospero'. In seguito, ammirando il suo coraggio di fronte alle prove, gli dei gli conferiranno quello di Mahāvīra, 'Grande Eroe', e come ogni asceta è naturalmente chiamato anche śramaṇa. La tradizione śvetāmbara vuole che Vardhamāna, desideroso di risparmiare ogni pena ai suoi genitori, abbia dapprima vissuto come ogni giovane nobile, si sia sposato e abbia generato una figlia, la quale sposerà più tardi un uomo di piccola nobiltà, futuro responsabile del primo scisma della chiesa jaina. Alla morte dei genitori Vardhamāna, trentenne, ottiene dal fratello maggiore il permesso di abbandonare il mondo, distribuisce con pompa tutti i suoi beni e un anno dopo abbraccia la vita del religioso errante. Tredici mesi dopo, al culmine della stagione fredda, decide di non indossare più vestiti. In questo modo, mentre si distingue dai seguaci di Pārśva (che non vanno nudi), manifesta anche la sua fiducia nell'efficacia ultima delle pratiche ascetiche, alle cui virtù invece il Buddha, che predica la 'via di mezzo', non crede affatto.

Vardhamāna si impone digiuni severi, vive in solitudine, dedito alla meditazione e alla riflessione, e quindici anni dopo perviene all'onniscienza. Partito verso l'est, percorre la pianura del Gange fino al Bengala, affronta con equanimità i rigori della natura e le persecuzioni di popolazioni ostili, d'altronde ben presto conquistate dal suo eroismo e dall'eloquenza della sua predicazione, formulata in un linguaggio che egli vuole accessibile alla gente comune. Sembra, del resto, che Vardhamāna abbia beneficiato - come Buddha - della benevolenza di parenti e amici e del sostegno di molti sovrani. I suoi ascoltatori diventano numerosi, i discepoli seguono ogni suo passo: egli spiega e trasmette la sua dottrina e organizza la comunità dei suoi fedeli che sarà quadruplici: composta di religiosi e laici, di uomini e donne.

Sembra che essa sia stata unita da legami durevoli di solidarietà che l'hanno forse aiutata a perdurare in India, nonostante le tensioni interne, gli antichi scontri con comunità rivali (che riecheggiano nelle scritture jainiche) e, dopo il X secolo, gli attacchi degli indù e dei musulmani. I testi antichi denunciano in particolare gli errori (il determinismo assoluto) e i tradimenti di Makkhali Gośāla, capo della comunità degli ājīvika che, forse potente un tempo, oggi è conosciuta quasi solo per gli attacchi dei suoi avversari. Non si dice mai che il Buddha abbia incontrato il Jina, sebbene siano stati contemporanei, abbiano percorso le stesse regioni e sembrino in qualche modo indissociabili.

Il Jina sarebbe entrato per primo nel nirvāṇa, a 72 anni, in una data che, come nel caso del Buddha, ha dato luogo a controversie. I jaina ritengono che tale data sia il 527 a.C., mentre gli studiosi occidentali hanno oscillato a lungo tra il 468 e il 477, data che però si ritiene troppo anticipata se si pensa, come molti oggi, che il nirvāṇa del Buddha si è prodotto molto più tardi. Recentemente è stata proposta la data del 400 a.C. con una incertezza di circa dieci anni. In conclusione, lungi dall'essere un fatto isolato, la predicazione di Mahāvīra risponde, come molte altre, alle aspirazioni di una società in via di trasformazione, alla ricerca di una ideologia meno esclusiva di quanto non fosse l'ortodossia brahmanica. Parallelamente alle evoluzioni economiche e politiche che sfociano nella costituzione di grandi regni e imperi come quello dei Maurya, si sono sviluppati importanti movimenti di pensiero, abbozzi di religioni universali.

3. Storia del jainismo

a) Gli undici grandi discepoli e i primi patriarchi

Si dice che Mahāvīra abbia diviso i religiosi jaina in 11 compagnie (gaṇa) composte da 300-500 monaci, ciascuna sotto la responsabilità di uno dei suoi grandi discepoli (gaṇa-dhara) incaricati di trasmettere e spiegare la parola del Jina. I loro nomi figurano alla testa delle genealogie spirituali, esplicitate soprattutto a partire dalla sesta generazione dopo Mahāvīra, quando domina il grande patriarca Bhadrabāhu, forse contemporaneo dell'imperatore maurya Candragupta (IV-III secolo a.C.).

Due avvenimenti segnano quest'epoca: un grave dissenso, forse conseguente alla migrazione di una parte della comunità verso l'ovest e il Deccan, e in parallelo il primo grande sforzo di collezione dei testi sacri nel corso di un concilio tenuto a Pataliputra, oggi Patna: è precisamente a Bhadrabāhu che si attribuiscono i primi commenti delle scritture śvetāmbara. Nei secoli successivi le controversie si inaspriscono al punto che, nel 79 d.C., la comunità si scinde in due chiese, quella dei 'bianchi mantelli' (śvetāmbara) e quella di coloro che sono 'vestiti di cielo' (digambara), così chiamati perché i più anziani tra i loro monaci rifiutano i vestiti.

D'altronde pare che la comunità sia stata ben vista dai Maurya e dalle dinastie successive e abbia - come il potere politico - esteso la propria influenza verso est, nel Kalinga (l'attuale Orissa), e soprattutto verso ovest, dove le iscrizioni di Mathura provano la presenza dei jaina dal II secolo a.C. fino al V secolo. Si capisce così l'importanza che essa ha avuto nel Gujarat.

b) Espansione

Iniziata diversi secoli prima della nostra era, l'espansione del jainismo nell'India centrale e a sud dei Vindhya non è delimitabile con certezza. Attraverso le testimonianze di pellegrini cinesi sappiamo che ricchi e brillanti nuclei di digambara partecipano alla vita economica nel Deccan e nell'India meridionale (per esempio a Kanchipuram). Qui si organizzano quattro raggruppamenti strutturati (samgha) e la comunità conta tra i suoi fedeli e mecenati alcuni sovrani. Si dice che i jaina abbiano contribuito alla gloria dell'Accademia di Madurei e, certamente, alla nascita e allo sviluppo della letteratura kannara.

Parallelamente essi disseminano queste regioni di templi (per esempio a Mudbidri), grotte scolpite (come a Badami), statue (tra cui il colossale monolito di Bāhubali, eretto nel 981 a Śravaṇa Beḷgoḷa). Molti di questi monumenti sono tipicamente digambara, come lo sono anche le opere degli eruditi. Il declino dei digambara inizia nell'XI-XII secolo con le vittorie della dinastia Cola (che sfrutta i commercianti), e poi con la

scomparsa degli Hoysala e, d'altronde, con i successi - accompagnati spesso da persecuzioni - delle sette e dei maestri indù, viṣṇuiti e śivaiti.

A nord dei Vindhya il dinamismo dei jaina non è minore, anche se non se ne conoscono con precisione i dettagli. È certo che uno di loro, Hīravijaya, fu chiamato alla corte di Akbar, nel XVI secolo, per rappresentarvi la religione jainica. A ovest, nel Gujarat, la comunità sembra essere stata a lungo fiorente e ben organizzata. Lì, nella penisola di Kathiawar, a Valabhi, dopo un primo concilio tenuto a Mathura si tengono due concili, l'ultimo dei quali nella seconda metà del V secolo. Questo concilio ha un'importanza fondamentale: i religiosi riuniti per l'occasione ordinano, completano, fissano e diffondono i testi che costituiscono finalmente il canone śvetāmbara. I jaina ricordano anche l'influenza da loro esercitata in questo regno nell'XI e XII secolo, quando il loro pontefice Hemaçandra (1089-1172), grande erudito, era anche consigliere di due sovrani e si sforzava di instaurare uno Stato jaina. Ancora nel XIII secolo, malgrado le minacce dall'esterno, alcuni dignitari fanno erigere numerosi santuari, tra cui i celebri templi di marmo bianco del Monte Abu.

Fino al X secolo abbiamo solo informazioni frammentarie sulla vita interna della comunità jaina. Ai saṃgha meridionali corrispondono, al nord, delle 'compagnie' (i gaṇa, in seguito chiamati gaccha) divise in 'famiglie' e 'rami' e dirette da sūri. Alcune esistono ancora oggi, come la Tapā-gaccha, il cui fondatore si è segnalato all'inizio del XIII secolo per il rigore dei suoi digiuni. La tradizione ricorda l'apparizione periodica di movimenti di protesta contro pratiche giudicate lassiste. Dopo numerose altre sette e frazioni di sette compare, a metà del XVII secolo, quella degli sthānakvāsī che, riprendendo argomenti enunciati due secoli prima, rifiutano il culto delle immagini del Jina e tollerano le pratiche culturali solo in luoghi profani (sthānaka). Inoltre, pur essendo śvetāmbara, essi denunciano come apocrifi 13 dei 45 trattati del canone e, cosa sorprendente, proprio quelli che sembra siano stati composti in epoca più tarda. Forse, dunque, queste nuove sette hanno in realtà conservato antichi tratti perduti da altre sette.

Così, al nord come al sud, la vita della comunità è percorsa da correnti impetuose o effimere mentre si moltiplicano le distruzioni e i saccheggi da parte dei nemici esterni, tanto che in epoca moderna i jaina hanno mostrato a lungo la tendenza a farsi estremamente discreti.

c) I jaina nel mondo contemporaneo

Si contano oggi circa tre milioni di jaina in India, cifra che però essi giudicano molto inferiore alla realtà. Vivono per la maggior parte nelle regioni occidentali e sono proporzionalmente piuttosto numerosi nel Maharashtra, nel Rajasthan e nel Gujarat, mentre gli uomini d'affari śvetāmbara non esitano a stabilirsi in tutte le grandi città del paese. Complessivamente tuttavia gli śvetāmbara vivono di preferenza a nord dei Vindhya, dove coabitano con pochi digambara, mentre nel Deccan i jaina sono tutti di ceppo digambara, generalmente agricoltori e di condizioni relativamente modeste. La reputazione di commercianti di successo di questa frazione della popolazione indiana vale dunque più che altro per i jaina del nord, a cui appartengono alcune caste mercantili (i baniyā) fra le più conosciute. Sebbene sotto il profilo dottrinario il perfezionamento spirituale sia indipendente dalla nascita e dall'appartenenza sociale, la società jaina è chiaramente non meno legata del resto della società indiana al sistema delle caste, anche se su alcuni punti essa sembra meno intransigente di quanto non siano comunemente gli indù. Le divisioni di casta possono coincidere o no con l'appartenenza geografica e di setta. Alcune caste, per esempio quella degli ag(a)rawala, sono miste (jaina e indù). Del resto i jaina reagiscono evidentemente alle stesse pressioni economiche degli altri indiani.

Soprattutto dall'inizio del secolo, alcune famiglie, rispondendo alle esigenze del commercio e dell'industria o fuggendo la fame e la povertà, sono emigrate prima verso l'Africa orientale (circa 10.000 nel 1969) e di lì, in seguito a persecuzioni, verso il Regno Unito. Più recentemente altre ondate si sono dirette nel Canada e negli Stati Uniti, dove i jaina hanno creato associazioni e organizzato manifestazioni collettive grazie alle quali cercano di conservare la loro identità in terra straniera. Secondo loro stime i jaina stabiliti fuori dell'India sarebbero circa 150.000.

Questi movimenti sociali vanno naturalmente di pari passo con sforzi di riflessione e di adattamento in campo spirituale cui hanno largamente partecipato gli sthānakvāsī. Proprio da questa setta è uscito nel

XVIII secolo il fondatore del gruppo dei terāpanthī che, lottando contro l'idolatria, esortano allo studio delle fonti scritturali. Dal 1936 il loro superiore è l'ācāraya (maestro spirituale) Tulsi, notevole per carisma e intelligenza e fondatore nel 1949 del movimento anuvrat, che si sforza di offrire un ideale etico di portata universale. Desideroso di elevare il livello intellettuale dei jaina, Tulsi crea una università nel suo centro di Ladnun, nel Rajasthan, raccomanda la meditazione spirituale, incoraggia allo studio le giovani monache, di cui si sforza di migliorare le condizioni, crea infine ordini religiosi intermedi che, beneficiando di dispense, possono viaggiare anche oltreoceano. L'iniziativa è certo particolarmente opportuna in un'epoca che ha visto aumentare notevolmente il numero dei jaina emigrati. Un altro riformatore illuminato si era interessato a loro: lo swami Kanji, nato nel Kathiawar nel 1889 da una famiglia sthānakvāsī e ordinato monaco di questa setta nel 1913. Nel 1921 egli scopre l'opera del grande maestro digambara Kundakunda e si converte al suo misticismo così sinceramente che nel 1934 a Songadh, nel Kathiawar, si proclama fedele laico digambara. Il movimento da lui fondato apprezza, più del ritualismo, lo studio e la meditazione e manifesta uno zelo missionario e riformatore: lo stesso Kanji non ha esitato a recarsi a Mombasa per parlare ai jaina che avevano lasciato l'India. Gli emigrati venerano anche colui che è chiamato con reverenza Śrīmad Rajacandra (1867-1901), jaina da parte di madre e visnuita da parte di padre, ammiratore di Kundakunda e della Bhagavadgītā (antico poema mistico), e celebre per le sue lettere e per la sua amicizia con Gandhi. La nostra epoca attesta dunque la vitalità del jainismo e la capacità di adattamento di un movimento che è stato tendenzialmente presentato come immutabile, mentre si sforza in realtà di conciliare il rispetto per una tradizione ancestrale con quanto è stato prodotto dai rivolgimenti mondiali.

4. Fonti scritte

a) Scritture canoniche degli śvetāmbara, 'procanoniche' dei digambara

Poiché i movimenti riformistici jaina si sono spesso concentrati sugli aspetti pratici, raramente i dibattiti hanno riguardato i fondamenti della dottrina. L'essenziale era già acquisito all'inizio circa dell'era cristiana, quando la comunità si è scissa tra śvetāmbara e digambara.

I primi affermano che i 45 testi che costituiscono il loro canone riportano le parole di Mahāvīra; i digambara invece ne rifiutano l'autenticità, mentre riconoscono la validità degli insegnamenti dispensati dai trattati composti all'incirca all'inizio dell'era cristiana, o poco dopo, dai loro maestri Vaṭṭakera, Kundakunda e Umāsvāti. Le due chiese sono peraltro d'accordo nel ritenere irrimediabilmente perduta la serie dei 14 libri antichi (Pūrva), dei quali l'una dice che la sostanza ne è stata incorporata nella prima sezione del canone śvetāmbara, l'altra che diversi frammenti - sulla teoria del karman - sono stati raccolti da due libri digambara per lungo tempo tenuti segreti e rimasti inaccessibili (in particolare il Śaṭkhaṇḍāgama, la 'dottrina in 6 sezioni'). Resta il fatto che l'insegnamento di base è, nei suoi principî, molto simile in tutti i testi, tanto che si sono potute osservare concordanze precise tra quelli più antichi. È dunque lecito, come si fa spesso per comodità, fare riferimento sia al canone dei jaina śvetāmbara, sia agli scritti dei dottori digambara. Così com'è oggi, il canone si compone di 45 testi ripartiti in 6 sezioni: 11 Aṅga ('membra'; un dodicesimo che si ritiene riassume alcuni Pūrva, sarebbe andato perduto), 12 Upāṅga ('membra secondarie'), 6 Chedasūtra ('aforismi sul ritiro spirituale'), 4 Mūlasūtra ('aforismi di base'), 10 Prakīrṇaka ('miscellanee'), 2 Cūlikāsūtra ('appendici [propedeutiche]'). Le prime due sezioni - che si suppone si corrispondano - trattano vari soggetti (dogmatici, etici, principî della vita religiosa); la terza, più tecnica, raccoglie i più antichi compendi di regole del monachesimo jaina; la quarta raggruppa alcune delle più celebri antologie di scritti sulla vita religiosa; la quinta, più eterogenea, contiene un nucleo di prescrizioni disciplinari; il contenuto della sesta è di tipo epistemologico. Nonostante questa classificazione in apparenza metodica, la materia è piuttosto dispersa all'interno del canone, che è stato spesso paragonato a un mosaico. Inoltre si fa volentieri riferimento a due antichi testi più sistematici, che sono la premessa di successivi compendi: da una parte il Pravacana-sāra, 'essenza della dottrina', trattato in 275 stanze composto dal digambara Kundakunda (che si fa risalire tradizionalmente al I secolo dell'era cristiana), dall'altra il Tattvārthādhigama-sūtra, 'sūtra dell'accesso al senso dei principî', 350 aforismi composti all'inizio dell'era cristiana da Umāsvāti, la cui autorità è riconosciuta da ambedue le chiese.

Scegliendo di utilizzare nello stesso tempo la forma del sūtra (brevi sentenze concatenate) e la lingua sanscrita - saṃskṛta, 'ben preparata' -, che sono l'una e l'altra fin dall'antichità appannaggio delle opere brahmaniche, Umāsvāti spinge in un certo senso il jainismo al di fuori della cerchia dei suoi adepti e lo prepara per le polemiche panindiane che dopo il V secolo si amplificheranno e utilizzeranno proprio il sanscrito come lingua veicolare.

Non è tuttavia il sanscrito la lingua del canone śvetāmbara o dei più antichi testi digambara. Seguendo l'esempio del Jina che, come il Buddha, si era rivolto ai suoi ascoltatori in una lingua 'naturale' (prākṛta), il canone è redatto in pracrito, lingua che - pur discendendo dal sanscrito - è stata in origine più di questo vicina agli idiomi parlati nella pianura del Gange e nel Magadha: di qui il suo nome ardhmāgadhī ('mezzo māgadhī'). Essa si è peraltro fortemente occidentalizzata in seguito alle migrazioni dei jaina a ovest. L'enorme mole di letteratura esegetica relativa al canone è stata dapprima redatta in pracrito e in seguito - dopo l'VIII secolo - in sanscrito. Quanto ai digambara, i loro primi trattati (tra gli altri quelli di Kundakunda) sono redatti in un pracrito derivante dal paese dei Śurasena, vicino Delhi, detto perciò 'pracrito śaurasenī'. Nel Deccan essi hanno fatto presto ricorso al sanscrito, specialmente nelle dispute tra logici, alle quali prendono parte attivamente.

b) Attività letterarie

A partire dal V-VI secolo i jaina - sia śvetāmbara che digambara - sviluppano una intensa attività letteraria. Compongono in molte lingue, a seconda del soggetto e del pubblico preso in considerazione: in sanscrito, pracrito, apabhraṃśa (una lingua intermedia tra pracrito e dialetti), lingue moderne, ivi compresi gli idiomi dravidici. Si devono ai jaina opere filosofiche e scientifiche (astronomia, medicina, grammatica, lessicografia, ecc.). Essi adattano alle esigenze delle loro convinzioni e controversie il ciclo dei Purāṇa e le epopee (il Mahābhārata e soprattutto il Rāmāyaṇa) e hanno altresì una profonda conoscenza della letteratura indiana classica, che i loro chierici copiano e commentano. Eccellono nel genere narrativo: il loro Vasudevahiṇḍī, sorta di romanzo, è anche la più antica versione conosciuta della celebre Bṛhatkathā; inoltre i commentari dei loro testi religiosi sono ricchi di racconti che si pensa servissero da illustrazione e che sono stati in seguito raggruppati in raccolte di kathā. I jaina creano il genere della 'storia universale', moltiplicano le biografie leggendarie dei 'Grandi uomini', compongono inni. Infine, creano importanti biblioteche, di cui si è a lungo ignorata la ricchezza sebbene esse abbiano conservato - come nel Rajasthan, nel Gujarat e nel Karnatak - collezioni di manoscritti talvolta antichi (su palma e su carta). Oggi i jaina sono molto attivi nel campo dell'editoria: creano periodicamente nuove collane alla memoria di più fedeli, e in questo modo si è potuta pubblicare nel XX secolo, per opera di alcuni loro grandi eruditi, una quantità di testi dimenticati. Si pubblicano anche numerosi opuscoli e opere di volgarizzazione. Va notato infine che i jaina emigrati si fanno promotori di questa politica di pubblicazione e diffusione. È questo uno degli scopi dell'Institute of Jainology recentemente creato in Inghilterra, divenuto la Jain World Foundation, che il 21 luglio 1994 ha annunciato solennemente una nuova traduzione del Tattvārthādhigamasūtra.

5. Dottrina

La dottrina jainica è simboleggiata da tre gioielli (tri-ratna): la retta conoscenza (samyag-jñāna), la retta visione o fede (samyag-darśana), la retta condotta (samyak-cāritra). Il nucleo essenziale della dogmatica si trova nelle Scritture canoniche e procanoniche e vale in generale per ambedue le chiese. Esse si contrappongono soprattutto su tre punti: la natura dell'onniscienza del Jina (di cui i digambara tendono a sottolineare il carattere sovrumano), l'importanza della nudità, lo statuto delle donne. Spesso definita come un 'dogmatismo condizionale', la logica originale elaborata dai jaina attira oggi l'attenzione dei filosofi. La conoscenza (jñāna), attributo essenziale dell'anima (jīva), è di cinque tipi, l'ultimo dei quali - che li ingloba tutti - è l'onniscienza (kevala-jñāna), assoluta, perfetta. La logica jainica si fonda sulle due teorie complementari del syād-vāda, 'dottrina delle (diverse) possibilità', e del naya-vāda, 'dottrina (dei metodi) di approccio'. La prima afferma che una predicazione è valida se tiene conto di 'condizioni molteplici' (da ciò l'altro suo nome anekānta-vāda), poiché un oggetto 'può essere' (syāt) sia siffatto, sia non siffatto, ecc., e

dare così luogo a 7 tipi di asserzioni. Il nayavāda definisce 7 punti di vista (generico, specifico, ecc.) dai quali considerare l'oggetto. Il jainismo, che è sostanzialismo pluralista, insiste sulla realtà del cambiamento. Il mondo e il non mondo sono costituiti da cinque 'masse di essere' (astikāya). Si tratta da una parte dell'anima, che è vita caratterizzata dalla coscienza, dall'altra delle sostanze inanimate: materia, spazio, movimento, arresto del movimento (eventualmente, tempo). La materia è corporale, dotata di qualità sensibili, composta di atomi infinitamente piccoli (paramāṇu), e fornisce all'anima un corpo in cui alloggiare. Gli esseri che risultano da questa coabitazione sono più o meno sviluppati, dagli esseri con cinque sensi come l'uomo fino alle particelle infime e agli elementi immobili di natura vegetale e a quelli che hanno solo un senso, il tatto. Infimi o meno, tutti questi esseri animati da un jīva sono degni di rispetto. Esistono cinque varietà di corpi, delle quali almeno due si ritrovano in ogni essere vivente: il corpo ardente, che assicura per esempio la funzione digestiva, e il corpo 'karmico', formato da particelle di materia che si sono infiltrate nell'anima come risultato di azioni anteriori. L'invasione del jīva da parte del flusso karmico causa la servitù, l'incarnazione e la migrazione dell'anima, miserie da cui il devoto jaina si sforza di liberarsi imponendosi una disciplina rigorosamente codificata. Quando si è esaurita la vita del corpo in cui alloggia, l'anima lo abbandona ed entra in un corpo nuovo, fino a quando, liberatasi della materia karmica (arrivata ormai a maturazione ed esaurimento), quest'anima, perfetta (siddha) e libera, ascende verso il soggiorno supremo della siddhi. Il processo si sintetizza in uno schema di sette categorie, che sono insieme ontologiche e morali: 1) jīva; 2) a-jīva; 3) flusso di materia karmica; 4) servitù del jīva; 5) arginamento del flusso; 6) espulsione della materia karmica; 7) liberazione. Alcuni aggiungono altre due categorie e cioè: 8) merito e 9) demerito. La teoria del karman è dunque fondamentale nel jainismo, che la svilupperà considerevolmente in trattati specialistici, i karmagrantha. Essa è stata talvolta riassunta nella formula 'irrevocabile factum'. La soteriologia messa a punto dai jaina per riscattare la miserevole condizione umana si basa su un codice di condotta adattato allo statuto di ciascuna delle quattro componenti della comunità.

6. Cosmologia, mitologia

Mentre i buddhisti hanno elaborato una cosmologia per molti versi originale, la rappresentazione che i jaina si fanno del cosmo (loka) differisce solo leggermente dalle descrizioni brahmaniche.

Racchiuso nel non mondo (a-loka) e composto da tre volumi sovrapposti e ineguali, il cosmo è talvolta rappresentato come un 'uomo cosmico' dalla vita minuta e la base molto larga. Il mondo mediano, di gran lunga il più piccolo, non è che un disco sottile ma ha una grande importanza: è proprio in alcune delle sue regioni centrali che abitano gli uomini e regna il tempo (kāla), e dunque la legge della ricompensa delle azioni, condizione della liberazione. Al di sotto, nei sette enormi piani degli inferi, soffrono i cattivi, mentre le buone azioni danno accesso ai piani del mondo superiore abitato dalle divinità, tanto più pure quanto più in alto sono insediate. Al culmine dell'universo si trova, in forma di un ombrello rovesciato, il luogo cui accedono le anime perfette (siddha) degli uomini che hanno raggiunto la liberazione. Il mondo mediano è composto da un continente centrale, il Jambūdvīpa, circondato da una innumerevole successione di oceani e continenti ('isole', dvīpa) a forma di anello. L'India, Bharata, è situata a sud del Jambūdvīpa, al cui centro si innalza il Monte Mandara (Meru). Intorno al Meru girano, ciascuno alla propria altezza, gli dei astrali. I jaina annoverano due soli, due lune, ecc., che ruotano distanziati di 180° l'uno dall'altro. Il jainismo, come tutti gli altri sistemi religiosi indiani, concepisce il tempo come ciclico. Il suo movimento, paragonato a quello di una ruota, è diviso in kalpa, periodi di lunghissima durata che si ripetono indefinitamente. Ogni giro si divide in due fasi inversamente simmetriche, l'una discendente, l'altra ascendente, con una suddivisione in 6 stadi che scandiscono la discesa da ere di grandissima e poi grande prosperità fino allo stato di miseria e poi di grandissima miseria, e l'ascensione inversa dalla grandissima infelicità alla grandissima beatitudine. Nel corso di ciascuna delle due fasi vivono 24 Tīrthaṃkara, insieme a tutto un corteggio di grandi personaggi che ricordano il repertorio leggendario brahmanico. I più antichi sono colossali, i più recenti hanno dimensioni più umane: le rappresentazioni plastiche mostrano fino a qual punto essi abbiano tratti stereotipati.

Ci troviamo attualmente nel quinto stadio - di miseria - di una fase discendente. Alla fine del terzo stadio è nato Ṛṣabha, 'il primo Signore' (Ādinātha), che è all'origine della civilizzazione dell'umanità. Nel quarto

sono vissuti gli altri 23 profeti, tra cui Pārśva (che è rappresentato con la testa sormontata dal settuplo cappuccio di un cobra) e Vardhamāna Mahāvīra, il cui nirvāṇa avrebbe avuto luogo 75 anni e 8 mesi e mezzo prima dell'inizio del quinto stadio.

7. La quadruplici comunità (saṃgha)

La tradizione vuole che Vardhamāna abbia avuto seguaci religiosi e laici dei due sessi, con le donne da due a cinque volte più numerose degli uomini. La comunità che egli instaura conserva questa doppia divisione, dà la preminenza agli uomini, come nella società brahmanica, e si piega a regole che per molti versi ricordano le norme insegnate dai testi che hanno forza di legge presso gli indù. I più antichi testi jainici trattano essenzialmente della vita dei religiosi, perché è quella che può condurre alla liberazione; su di essa si modella la vita del laico, di cui il canone tratta solo piuttosto tardi. Il vero religioso si deve 'svincolare da tutti i legami', materiali e spirituali: questo significa il termine tecnico nirgrantha, che lo designa negli antichi compendi di regole. Quando rinuncia al mondo, il fedele abbandona solennemente tutti i suoi beni, riceve da un religioso l'equipaggiamento monastico, compie un breve noviziato e prende infine i cinque 'grandi voti' nel corso della consacrazione (dīkṣā) che lo rende monaco a tutti gli effetti. Entra quindi in un gruppo di confratelli sotto l'autorità di maestri (ācārya e altri) che vegliano su di loro. Anche le compagnie di monache con le loro superiori dipendono da maestri religiosi. L'equipaggiamento monastico è ridotto: un pezzo di stoffa per evitare che la nudità offenda la vista, un piumino con cui allontanare con delicatezza i piccoli animali, una ciotola per la questua (talvolta due), un pezzetto di mussola per evitare di ingoiare polvere e insetti, un bastone. La vita è itinerante, salvo durante i monsoni, le giornate rigidamente regolate, con ore fisse per lo studio, la meditazione, il sonno, la questua e la consumazione delle elemosine sottoposte a prescrizioni rigorose. Come nelle tradizioni brahmaniche e buddhistiche, i libri jainici di disciplina enumerano in una lista le infrazioni ai doveri monastici e le relative espiazioni.

Quanto ai laici, essi prendono voti dello stesso genere ma meno rigidi di quelli dei religiosi, dei quali possono peraltro abbracciare la regola per periodi limitati. Contribuiscono alla vita materiale di costoro con le loro elargizioni, che accrescono i meriti spirituali ma anche il prestigio sociale dei donatori. In cambio i religiosi dispensano insegnamenti e consigli, tanto più preziosi in quanto i laici sono tenuti anch'essi a riservare parte del loro tempo alla meditazione. Fin dall'antichità i laici hanno dato generosamente i loro contributi anche a opere sociali ed educative - ospedali, asili, scuole, biblioteche - come pure alla sistemazione dei luoghi sacri (tīrtha) e alla costruzione e manutenzione dei templi. Recentemente se ne sono edificati anche fuori dell'India, in Africa, Inghilterra, Nordamerica. Questi scambi consolidano l'unità della comunità donando una sensazione di sicurezza ai suoi membri. I jaina emigrati hanno quindi accolto con favore le recenti disposizioni che permettono ad alcuni religiosi di andare a dar loro sostegno in terra straniera.

8. Etica

I concetti metafisici del jainismo, specialmente la teoria del jīva, sono la base dei codici di condotta prescritti ai fedeli, costretti tutti all'osservanza dei voti (vrata) che, accompagnati dalla 'retta visione', guidano verso la liberazione. Ogni jaina rispetterà cinque divieti (i primi quattro dei quali, peraltro, valgono anche per gli asceti brahmanici e buddhisti): 1) non nuocere agli esseri viventi; 2) non mentire; 3) non appropriarsi di ciò che non è stato donato; 4) non violare la castità; 5) non possedere nulla dal momento in cui si diventa monaci. I religiosi aggiungono quello di non mangiare di notte. Essi rispettano tali divieti rigorosamente, prendendo così 'voti maggiori' (mahā-vrata), mentre i laici prendono 'voti minori' (aṇu-vrata), completati però da sette regole supplementari di moralità.

Numerosi esercizi aiutano il monaco ad arginare il flusso karmico (saṃvara): la triplice sorveglianza (delle attività mentali, verbali, corporali), le cinque precauzioni (per non danneggiare gli esseri viventi), la pratica delle dodici riflessioni (sulla transitorietà universale, il saṃsāra, ecc.); insomma la 'retta condotta' si modella fin dove è possibile sull'ideale predicato dal Jina. Agli sforzi miranti a respingere il flusso karmico si aggiungono quelli miranti a espellere il karman che è stato precedentemente accumulato (nirjarā). Questa

purificazione si ottiene mediante l'ascesi (tapas), che è di due tipi, esterna e interna. La prima consiste soprattutto in digiuni e in molteplici restrizioni alimentari, di cui si fanno variare natura, durata, intensità, concatenazione. La seconda comprende: 1) confessione, pentimento e penitenza; 2) buona condotta religiosa; 3) assistenza ai membri della comunità; 4) studio; 5) raccoglimento; 6) concentrazione mentale o dhyāna (concentrazione nella Legge e nel Sé).

La letteratura jainica del Medioevo si è abbondantemente interessata al comportamento richiesto al laico, che si modella su quello richiesto al religioso. L'accento è posto sulla non violenza (a-himsā), la sincerità (satya), l'onestà (asteya), la castità (brahma-vrata), il rifiuto dell'avidità (a-parigraha). I laici - in particolare le donne - si impongono digiuni talvolta lunghi e complicati, al punto che alcuni hanno potuto, come i religiosi, affrontare la prova suprema - la morte per digiuno (samlekhanā) - a cui sono autorizzati solo i jaina più esperti.

Una scala di 'qualificazione spirituale' a 14 livelli indica la distanza che separa l'anima dalla perfezione (siddhi), che si raggiunge solo dopo lungo tempo e sforzi considerevoli, cadute e ravvedimenti. Giunta al quattordicesimo stadio l'anima, in un lampo, abbandona il corpo che la teneva prigioniera per raggiungere il soggiorno supremo delle siddha.

9. Pratiche culturali

Nonostante l'attrazione esercitata dal regno della perfezione, sembra tuttavia che molti jaina aspirino a rinascere tra gli dei piuttosto che nella siddhi. Del resto, sebbene i Tīrthaṃkara siano ormai senza rapporti con il mondo, e dunque non intervengano nella vita degli uomini, un gran numero di fedeli li venera, si inchina davanti alle loro statue, va in pellegrinaggio nei luoghi santificati dall'uno o dall'altro dei grandi avvenimenti della loro esistenza, ne frequenta i templi. Molti santuari, di ogni grandezza, sono stati costruiti anticamente, molti sono stati distrutti, molti costruiti di recente. Alcuni, celeberrimi, attirano i fedeli da tutta l'India, altri sono destinati solo ai jaina locali, altri ancora sono privati essendo costruiti all'interno delle abitazioni.

Nell'insieme il tempio jainico somiglia a quello indù. Può sorgere in una corte chiusa da un muro di cinta; la statua del Tīrthaṃkara a cui è dedicato occupa la cella principale ed è in genere fiancheggiata da statue di altri profeti situate anche in numerose nicchie all'interno del santuario o nelle celle addossate al muro della corte, in modo che il fedele passa facilmente dall'una all'altra. Vi sono inoltre statue di divinità secondarie e simboli e diagrammi augurali, come la rappresentazione delle cinque 'entità supreme' enumerate nella formula rasserenante: "omaggio ai santi, ai perfetti, ai maestri, ai precettori, ai religiosi". Vi si vede anche la rappresentazione convenzionale dei continenti della cosmologia, dei luoghi santi, o del solenne raduno delle folle venute ad ascoltare il sermone del Jina (samavasaraṇa): il tempio jaina è quasi una replica di questa assemblea universale e dunque invita a ricordare e meditare l'insegnamento del profeta. Al mattino, dopo le abluzioni e indossando abiti puliti, i fedeli arrivano portando offerte (frutta, riso, ecc.) che dispongono secondo schemi rituali. Essi si raccolgono davanti ai Tīrthaṃkara, lavati e addobbati, e procedono a diversi riti, molti dei quali sono chiaramente ispirati al rituale indù.

Si noterà che ciò che si riferisce al tempio non è di competenza dei religiosi, e d'altra parte anche i laici - soprattutto le donne - si fanno un dovere di riservare alcuni momenti della loro giornata alla meditazione, cui si dedicano davanti a una sorta di piccolo pulpito che simboleggia il maestro e l'insegnamento.

10. Arte e architettura

L'arte jainica, come si è conservata fino ai nostri giorni, è soprattutto religiosa, e i templi e le statue ne sono le espressioni più spettacolari. I più antichi monumenti ancora esistenti risalgono al III secolo a.C., ma la maggior parte è stata eretta tra il V e il XV secolo. Dopo aver costruito anch'essi, come i buddhisti, alcuni stūpa (tumuli funerari) di cui rimangono dei resti a Mathura, i jaina hanno poi rinunciato a questo simbolo e ne hanno preferiti altri, ponendo all'interno o a fianco dei loro templi rappresentazioni del Monte Meru e del samavasaraṇa.

Le grotte, antichi rifugi di eremiti, sono state trasformate in santuari, in particolare nel Deccan dove una delle più celebri, a Ellora, è il 'piccolo Kailāsa', vicino al 'grande Kailāsa' śivaita.

La pianta dei templi jainici ripete pressappoco il modello brahmanico: uno o più atri portano in linea retta alla cella principale. Il numero di questi atri con colonnati (maṇḍapa) può variare, come pure quello delle colonne e dei motivi decorativi. I jaina preferiscono la costruzione 'a quattro facce' (caturmukha) in cui quattro porte, ai quattro punti cardinali, danno accesso al santuario.

I luoghi sacri celebri dell'India meridionale sono per la maggior parte piuttosto antichi: Śravaṇa Beḷgoḷa, Aihole (IX secolo), la 'Kanci jaina' (XI secolo). Al nord sono del VII-VIII secolo i semplici templi di Deogarh; i più famosi, di proporzioni imponenti, sono a Khajuraho (X secolo) o a Ranakpur (nel Rajasthan, XV secolo); i più splendidi, in marmo bianco delicatamente levigato e scolpito, sono sul Monte Abu (XI-XIII secolo).

I templi sono ornati da statue di varia grandezza e da oggetti di culto diversi, di pietra, marmo, bronzo o, più semplicemente, di terracotta. Le rappresentazioni più tipiche sono quelle dei Tīrthaṅkara, che però gli occidentali giudicano atteggiati in pose rigide e inespressive. Il fatto è che, seduti o in piedi, si tratta sempre di personaggi ieratici, impassibili, assorti nella contemplazione, simbolo di pace interiore, come richiedono i canoni ai quali si devono conformare le loro immagini. Le pareti dei santuari sono spesso ornate da bassorilievi e abbellite da dipinti.

È tuttavia soprattutto dalle miniature che possiamo conoscere il talento originale dei pittori jaina, che si esprime all'inizio, nell'XI-XII secolo, nei manoscritti su palma, e poi più liberamente e abbondantemente, quando si diffonde l'uso della carta. Nell'antico 'stile indiano occidentale' del Gujarat i soggetti, certo convenzionali, sono trattati senza sdolcinatezza: i colori sono vivi, audacemente accostati, i personaggi animati, con visi fortemente caratterizzati. Nell'India occidentale anche gli ebanisti e gli scultori in legno hanno fatto meraviglie, come attestano architravi, incorniciature di finestre, pilastri, nonché piccoli templi interamente e finemente lavorati, talvolta con motivi influenzati, a partire dal XV secolo, dall'arte moghul.

In breve, ricordare del jainismo solo il rigorismo sarebbe fargli torto. Pur attribuendo valore alle pratiche ascetiche (strumento del dominio di sé), esso ha incoraggiato i suoi fedeli a sviluppare le loro doti intellettuali e morali, ha saputo tener conto della diversità dei gusti, delle aspirazioni e delle possibilità individuali, ha proceduto con saggezza agli opportuni adattamenti, di modo che in esso si riflette la maggior parte degli aspetti della civiltà indiana. I jaina insistono sul rispetto della vita - la non violenza ha sempre occupato un posto importante nel loro sistema - tanto che oggi si considerano i primi e più ferventi difensori dell'ambiente. Essi conducono con determinazione questa crociata ecologica, insieme alla lotta contro il consumo della carne e per un regime vegetariano, e moltiplicano i passi e le iniziative concrete che testimoniano la loro sincerità: la breve Jain declaration on nature, pubblicata nel 1990, riassumendo la loro dottrina è insieme un atto di fede e un appello alla solidarietà universale.

Brahmanesimo

Enciclopedie on line

Fase di sviluppo della storia religiosa dell'India, iniziata nel 2° millennio a.C. e durata fino alla metà del 1° d.C., in cui l'elemento culturale predominante è dato dalla religiosità e dalla speculazione, mentre l'istituzione dell'ordinamento castale assicura la supremazia dei sacerdoti (brahmani). Questi soli potevano rendere efficace il sacrificio che, concepito quale sostegno del cosmo e carico di capacità demiurgica e creativa, era al centro degli interessi speculativi. In seguito, con il sorgere della credenza nella trasmigrazione (saṃsāra), regolata per ogni nuova incarnazione di ciascun essere vivente dalla somma delle azioni (karman) buone o cattive compiute nelle esistenze precedenti, e per effetto del processo speculativo compiutosi sulla sacra formula sacrificale (brahman) – che viene a essere identificata con l'Uno-Tutto, l'Anima dell'universo che tutto può e a cui soggiacciono tutti gli esseri viventi compresi gli dei – sacerdoti e sacrificio perdono la loro importanza.

L'Uno-Tutto esclude infatti ogni altro esistente, degradando il mondo sensibile, con tutta la scala degli esseri viventi (dagli inferiori ai divini), a frutto dell'illusione; mentre il sacrificio è un'azione (karman) che, sia pure meritoria, però lega inevitabilmente alla rinascita nel mondo illusorio delle singole esistenze, la speculazione sul brahman, mediante la quale si può scoprire l'identità del proprio io (ātman) con l'Anima universale, e la concentrazione esoterica aprono la via alla salvezza definitiva dopo la morte, senza rinascite e nuove vite illusorie.

Questa dottrina di salvezza, già trattata nelle Upaniṣad, è elaborata più tardi nel sistema Vedānta. Altri indirizzi speculativi e sistemi filosofici battono ulteriori vie nell'interpretazione del mistero dell'universo e nel ricercare la verità liberatrice dalla rinascita. Su queste basi, nel periodo di tempo che precede di poco e poi è coevo all'avvento del buddhismo (6° sec. a.C.), si compie un vasto movimento di ricerca filosofico-speculativa, che dà origine ai sei sistemi brahmanici considerati ortodossi.

BRAHMANESIMO

Enciclopedia Italiana (1930)

di Luigi Suali

Occorre anzitutto definire esattamente l'estensione del termine. Con esso si vuole indicare, nel presente articolo, non solo una forma di pensiero religioso-filosofico, ma anche un complesso di istituzioni e di ordinamenti, questi e quella o elaborati o riplasmati e assimilati dai brahmani, cioè dalla casta che nell'India rivendicò a sé il predominio spirituale. Già nel periodo a cui ci riportano gl'inni vedici dovette affermarsi l'autorità dei sacerdoti come ministri del culto; ma essa si rafforzò e divenne prevalente in quell'età che si suole indicare come il secondo periodo della letteratura vedica, e che comprende, oltre al Yajurveda, i Brāhmaṇa, gli Āraṇyaka e le Upaniṣad. Tale periodo si suol fare incominciare circa dalla fine del secondo millennio a. C. Da quell'epoca il brahmanesimo divenne la forma predominante della civiltà indo-ariana, sia pure attraverso varie vicende. Gl'istituti sociali persistettero più tenacemente: così il sistema delle caste è tuttora in vigore, e le cerimonie che convalidano i principali atti della vita sono in gran parte ancor oggi celebrate dai brahmani. Più profondo fu nel corso dei secoli il cambiamento subito dalle idee religiose, sì da parere che il brahmanesimo dovesse, circa la metà del primo millennio dell'era nostra, dissolversi nell'induismo. Ma a chi ben guardi, molte delle idee religiose e degli orientamenti spirituali elaboratisi entro il brahmanesimo durante la sua storia anteriore, rimasero vitali: ad es. il Vedānta di Śāṅkara è del IX sec. e gli stessi riformatori religiosi dell'ultimo secolo si richiamarono alle più alte espressioni del pensiero brahmanico.

Nella formazione e nello sviluppo del brahmanesimo, inteso nel senso sopra descritto, sono da distinguere due correnti: l'una che si riconnette più da vicino al vedismo ed è di emanazione brahmanica, l'altra che consiste in nuovi apporti derivati da altre classi sociali o da elementi non ariani: nel qual caso i brahmani trasformarono e incorporarono le nuove idee nel proprio complesso di principî speculativi e di norme pratiche. La fusione non avvenne senza contrasti, come non fu senza contrasti l'affermarsi della prevalenza brahmanica: va tuttavia osservato che, nel campo del pensiero, non dovettero verificarsi posizioni di vera intransigenza: il punto essenziale si ridusse al riconoscimento del carattere rivelato del Veda (śruti), riconoscimento del resto quanto mai largo e quasi formale, tanto da permettere lo sviluppo dei sistemi più diversi e contrastanti.

Correnti religioso-filosofiche. - I più antichi testi sopra ricordati, il Yajurveda e i Brāhmaṇa, ci presentano una fase religiosa dell'India assai diversa da quella del periodo degli inni vedici. Il sacrificio è il centro della vita religiosa, ed è considerato, non come un modo per ottenere dagli dei ciò che l'uomo desidera, ma come il mezzo per sé infallibile di raggiungere tale scopo, sicché ad esso sono trasportate tutte le potenze che altrimenti si attribuiscono agli dei o alla divinità: gli dei stessi devono la propria immortalità e le proprie prerogative all'aver celebrato il sacrificio. Il quale, per riuscire efficace e perfetto, dev'essere eseguito in modo impeccabile secondo i riti e le norme prescritte: il più piccolo errore di forma può render vana tutta la grande misteriosa opera del sacerdote. Il sacrificio è dunque un vero mezzo di dominio e di sicura signoria su tutte le forze note e ignote, sì da assumere quasi un valore cosmico universale: perfino la creazione è immaginata come il prodotto di un sacrificio celebrato dall'essere supremo. La scienza sacrificale acquista perciò la massima importanza; e l'uomo raggiunge la meta suprema seguendo "la via delle opere" (harmamārga), ossia facendo celebrare sacrifici e osservando le pratiche del culto. Da tutto ciò deriva un profondo rivolgimento nel modo di considerare le antiche divinità: le quali non sono più entità fornite di potenza propria e capaci di esercitare un'influenza sull'uomo e sulle cose, ma cadono quasi a una posizione subordinata di fronte alla forza occulta del sacrificio. Per tal modo tuttavia si apre l'adito a cercare quale sia veramente questo grande principio che anima di sé gli atti rituali: la mistica sacrificale dà luogo a tentativi d'interpretazione dei fenomeni fisici e psichici, e si comincia a vedere una distinzione fra microcosmo e macrocosmo, fra ciò che è dell'uomo e ciò che è fuori dell'uomo. In seguito, i due ordini di fenomeni, diremo così, umani e psicologici da una parte, non umani e cosmici dall'altra, si dispongono in due serie, entro ciascuna delle quali si cerca di mettere un ordine gerarchico negli elementi che le costituiscono; e le due serie si raccostano l'una all'altra in un tentativo di parallelismo, per cui il macrocosmo riproduce il microcosmo. Ma sotto la varietà delle parti di cui risulta ognuno dei termini di questa dualità, si volle scoprire il principio comune, immutabile ed eterno, che costituisce l'unità nella molteplicità: e lo si trovò nel brāhman per l'ordine cosmico, nell'ātman per l'ordine psicologico umano. Il brāhman è l'essere in sé (sat), di cui nulla si può dire, se non in via negativa: per designarlo, rispettando tale suo carattere ineffabile, si usa spesso tat "questo", l'espressione più indefinita che si possa trovare. Un passo delle Upaniṣad (Taitt. Up., 2, 4) dice: "la parola e il pensiero erano partiti per cercare il brāhman, ma tornarono senza averlo trovato". Esso è uno e infinito, incommensurabile, non nato, incomprendibile; quando l'universo si dissolve, esso solo veglia, e risveglia, cominciando dallo spazio, tutto questo universo. Il brāhman è l'essenza dell'essenza delle cose, e il suo nome segreto è "realtà della realtà", satya satyasya: la qual frase non è una definizione, ma, come osserva acutamente l'Oltramare (Hist. des idées théos. dans l'Inde, I, Parigi 1907, p. 75), esprime invece l'impossibilità del nostro intelletto a concepirlo: noi conosciamo la cosa, satya, ma non la realtà profonda, la cosa in sé, satya satyasya. La concezione dell'ātman fu, forse, sulle prime animistica; ma la speculazione non tardò ad approfondirne l'indagine. La sua esistenza non ha bisogno di dimostrazione, implicita com'è nel fatto stesso dell'esistere: è il soggetto del conoscere, il principio coordinatore dei fatti fisici e psichici, ciò che costituisce l'identità dell'individuo. Abbiamo dunque due realtà: il brāhman o essere supremo, e l'ātman, l'Io trascendente. Questi due principî dominano la speculazione delle Upaniṣad. Ma qual è il rapporto fra brāhman e ātman? Considerati ognuno in sé, essi rappresentano l'estremo limite a cui la speculazione può giungere nell'esame dell'Io e del non-Io: e giusto nel momento in cui si colgono, par quasi se ne debba compiere la fusione in un'unica realtà che armonizzi in unità i due ordini cosmico e individuale fino a quel momento distinti. Tale fusione è avvenuta, non d'un tratto, però, né dovunque: ma la questione

dell'identità fra bráhmān e ātman appare a un certo momento e in taluni testi risolta: il bráhmān è chiamato ātman e l'anima individuale è fatta identica con l'anima universale. Se le idee speculative delle Upaniṣad costituissero un sistema vero e proprio, noi ci dovremmo aspettare a questo punto un passo ulteriore per risolvere il problema del mondo esterno, soluzione che potrebbe avvenire in due modi: o ammettendo da una parte l'identità dell'anima universale con l'anima individuale, e lasciando dall'altra parte sussistere la materia; ovvero, negando totalmente la realtà del mondo esterno. Senonché, le Upaniṣad non sono legate da un'unità organica, né esprimono un pensiero sistematico chiaramente definito, ma ci mostrano piuttosto una fase presistemica in cui lo spirito, illuminato non di rado dall'intuizione, oscilla fra soluzioni diverse, secondo la varietà d'origine e di temperamento dei singoli pensatori. Questo spiega come in seguito le molte filosofie formatesi entro il brahmanesimo potessero richiamarsi tutte a questi antichi documenti, ancorché il richiamo e il punto di attacco fossero alle volte forzati e formali. Anche per il problema ora accennato, non si potrebbe dire che una sola e ben chiara sia la soluzione proposta dalle Upaniṣad, poiché l'ipotesi realistica pare sussistere anche quando la tendenza idealistica si manifesta più decisa. Secondo l'Oltramare (l. cit., p. 91) le Upaniṣad ammettono la realtà del mondo obiettivo come ammettono la realtà dell'anima individuale; ma l'una e l'altra si fondano sulla realtà suprema, bráhmān; e l'ātman, in pari tempo cosmico e psichico, manifesta la propria unità nel parallelismo fra cosmo e psiche. Ma con questo non si risolve il problema, piuttosto si descrive non senza abilità l'incertezza che si rivela nei testi. A ogni modo possiamo dire che, pur in mezzo alle disuguaglianze, alle incertezze e talvolta agli assurdi di cui le Upaniṣad sono ben lungi dall'esser prive, si accende come una striscia di luce che dà loro un'importanza di prim'ordine: ed è la preoccupazione di questo problema: l'Essere in sé e le sue relazioni con l'Io individuale.

Le età successive continuano la ricerca, con metodo più rigoroso, con dialettica più ordinata, con più compiuta visione di tutte le possibilità di soluzione e con più chiara coscienza della varietà dei problemi e dei loro reciproci rapporti. Si giunge così alla definizione dei varî sistemi filosofici "ortodossi", che gli Indiani riducono a sei: Sāṅkhya e Yoga, Nyāya e Vaiśeṣika, Mīmāṃsā Vedānta: nomi assai comprensivi, perché ognuno include suddivisioni e varietà di scuole e di autori, e si stende per secoli di storia. Bisogna invero tener presente che, mentre i testi a noi pervenuti dei varî sistemi furono redatti in età relativamente tarda, l'inizio della loro storia è assai antico: così la formazione delle teorie che poi furono il Sāṅkhya e il Yoga è da collocare forse nel sec. VIII a. C. (v. H. Jacobi, Die Entwickl. d. Gottesidee bei d. Indern, p. 24-25).

Nell'età delle Upaniṣad si definisce la dottrina della trasmigrazione. Nel periodo anteriore, l'interesse dell'Indo-ario era rivolto a questa vita, deprecando la morte come il peggiore dei mali, quantunque all'uomo virtuoso fosse destinata una vita di gioie nel mondo di là. Poi, si fece strada l'idea che l'esistenza d'oltretomba fosse, non infinita, ma indefinita, e che, pur continuando a vivere dopo la morte terrena, l'uomo potesse incontrare l'ultima morte, la vera e definitiva, a un dato momento dell'esistenza d'oltretomba: e questa era, nei suoi modi, determinata dai meriti acquistati in questa vita. Si hanno già i due elementi che costituiscono la credenza nella trasmigrazione: il rimorire e il valore determinante delle azioni. Ma la teoria poté essere sistemata solo quando si fu giunti a concepire l'anima come sostanza immateriale e permanente. Caratteristico di questa credenza è il modo come si pensa la vita, la quale non è più un periodo limitato fra una nascita e una morte, ma sibbene una linea che non ha principio e in teoria non ha fine, formata di tanti segmenti di cui ognuno è un'esistenza, mentre il punto di giuntura di ogni segmento è costituito da una morte a cui segue una rinascita, sia in questo sia in un altro mondo. La vita dunque non è più tale nel senso comune della parola, ma un continuo scorrere, una continua corrente, saṃsāra. Forza determinante è il karma, ossia l'insieme degli effetti, o meglio potremmo dire, la potenza trascendente, di tutto quanto l'individuo compie in atti, in pensieri e in parole. Il modo di immaginare il karma ha un aspetto realistico, come di qualche cosa di soprasensibile che aderisca all'anima, in guisa varia secondo i varî sistemi, e che può o agire immediatamente o restare più o meno a lungo latente per poi produrre, quando sia "maturo", il suo effetto immancabile in questa vita o in un'altra. Ogni nostro atto dunque produce una specie di sedimento che accompagna l'anima determinando le fasi del suo trasmigrare; e solo quando esso sia tutto consumato, l'anima entra nel suo stato assoluto e conclude la serie indefinita del suo divenire, raggiungendo

la liberazione (mokṣa, nirvāṇa). Sia detto subito che questa dottrina non è fatalistica, perché l'uomo, mentre deve ineluttabilmente subire le conseguenze del bene e del male commessi, può altrettanto certamente voler commettere il bene o il male. La vita universale diviene per questa teoria un'unità continua, perché ogni entità individuale può nelle sue varie rinascite trascorrere dal cielo alla terra, dal regno animale alla dimora sotterranea dei dannati; ma la beatitudine del cielo e le pene dell'inferno non sono eterne, ma commisurate al merito o al demerito. Ciò spiega anche perché il fine ultimo, il punto di quiete definitiva e permanente, fosse cercato altrove che in una qualunque delle forme di vita terrena o ultraterrena, in quel nirvāṇa o mokṣa che è in realtà indefinibile e assume i caratteri dell'assoluto.

Il complesso di idee tra religiose e filosofiche ora delineato costituiva un superamento, a ogni modo un indirizzo nuovo, di fronte al rigido ritualismo sacerdotale e al freddo e astratto concetto del bráhma sacrificale, sia pure pensato come forza cosmica universale. Questo nuovo indirizzo speculativo, per cui la salvezza vera dello spirito è da ricercare fuori della via segnata dagli atti rituali (karmamārga), fu denominato "via della conoscenza" (jñānamārga). In seguito, anche i sistemi filosofici promettono e assicurano ai propri seguaci il sommo bene, cioè la salute dell'anima, con la conoscenza dei principî da essi proposti. Come pratica efficace per toccare l'alta meta, fu considerato fin da tempi antichi anche l'esercizio dell'ascesi, la contemplazione meditativa, l'assorbimento estatico, in cui la verità si rivela per intuizione diretta, che è anch'essa conoscenza, anzi, in un certo senso, la conoscenza più alta e più piena. Naturalmente l'ascetismo, essendo più un metodo che un sistema, ebbe aspetti varî, a seconda delle varietà del pensiero religioso e del temperamento individuale, e fu rivolto principalmente a due fini, ora all'acquisto dei poteri magici (haṭhayoga), ora alla conquista della perfezione spirituale (rājayoga). L'ardore ascetico (tapas) appare come un'energia misteriosa, che può dominare ogni altra potenza: gli dei stessi esercitano l'ascesi, ad es. Prajāpati prima di procedere alla creazione: pur con molte differenze, si direbbe che il tapas assuma il valore del bráhma. A poco a poco, il muni o yogin finisce a rappresentare l'ideale dell'uomo religioso, sostituendosi al tipo del sacerdote esperto nel sacrificio: le letterature epica e puranica sono piene di leggende in cui l'asceta figura come un dominatore, che con la misteriosa potenza derivatagli dal tapas fa tremare gli stessi dei. Castimonie e penitenze, digiuni e vigilie, insieme con particolari posture del corpo, costituiscono le pratiche esteriori dell'ascetica, mentre la contemplazione e la meditazione profonda ne costituiscono l'allenamento spirituale; ma l'una cosa e l'altra sono intimamente connesse, con molta più ragione di quanto non appaia a tutta prima. Condizione preliminare perché si raggiunga il fine di così duro esercizio è la purità della condotta morale: il che nell'India può dirsi di ogni sistema speculativo, onde l'etica non fu colà una disciplina a sé, ma presupposto di ogni disciplina dello spirito. Comunque, comandamenti di morale furono per la prima volta formulati negli ambienti ascetici, a quel modo che la vita di diretta esperienza religiosa mise gli asceti più facilmente sulla via di arrivare alla concezione monoteistica: Īśvara, il Signore che crea e governa il mondo, è elemento essenziale del Yoga, cioè di quel sistema filosofico che uscì dal movimento ascetico e che, come sopra si disse, può secondo alcuni considerarsi già in atto nel sec. VIII a. C.

Questa ricerca speculativa e intuitiva, questa "via della conoscenza", può sembrare che escluda e sopprima l'altro indirizzo che faceva del sacrificio e del rito l'unica via di salute per l'uomo; ma nell'atto pratico ambedue le correnti coesisteranno. Certo, un contrasto vi fu, ma non fu difficile comporlo. Nella scienza rituale i brahmani erano le autorità uniche e indiscusse, e la religione del sacrificio, da essi elaborata e condotta a una singolare perfezione, era loro propria, e ammessa come rivelata. Ma nel campo del puro pensiero, i brahmani non furono soli a trovare la nuova via; è anzi da tenere per certo che pensatori non brahmanici contribuirono potentemente alla speculazione teosofica e filosofica, così come i sacerdoti stessi presero parte attiva a questo nuovo impulso di ricerca meditativa: e siccome essi non si atteggiavano né a custodi intransigenti di un'ortodossia dogmatica né a direttori di coscienza, si fecero collaboratori di coloro che potevano diventare dei rivali, e appropriandosene le idee, rimodellandole ed elaborandole, riaffermarono il proprio predominio spirituale.

Mitologia. - La religione del sacrificio, come non appagava gli spiriti meditativi, così non rispondeva al sentimento popolare. Le antiche divinità vediche, private di gran parte del loro valore dalla concezione teologica, e dalla credenza nella trasmigrazione ridotte a modi relativi dell'essere, non rappresentavano più l'idea del divino in consonanza lirica con l'anima del credente. Si ha quindi un nuovo assetto della mitologia: e anche qui ha luogo da parte della casta sacerdotale quell'opera di adattamento e di assorbimento di cui sopra abbiamo parlato, e che riesce a dare un'impronta di brahmanico anche a ciò che tale non era in principio. Il passaggio dalla vecchia mitologia alla nuova avvenne principalmente in tre modi: divinità diverse ma somiglianti si fusero in una sola, e i nomi antichi sopravvissero come epiteti della nuova che da quelle risultava; un dato aspetto dell'antica divinità prese particolare consistenza, determinando così una figurazione nuova che si sostituì all'antica; e infine una divinità popolare che per qualche riguardo sembrava somigliante a una delle antiche, crebbe accanto a questa come un suo duplicato: nel qual caso, o s'introdusse nel pantheon come individualità nuova, o fu considerata come un eroe in cui la divinità simile s'incarnava. La teoria degli avatāra servì difatti a sopprimere molte contraddizioni e favorì la coesistenza di miti e di correnti religiose in apparenza contrastanti. La nuova mitologia del brahmanesimo ci appare in pieno sviluppo nelle due grandi epopee, il Mahābhārata e il Rāmāyaṇa: s'intende, nella forma più o meno modificata che i brahmani le diedero, ma che tuttavia lascia intravedere non pochi tratti originali, per quanto le epopee stesse, nella redazione in cui ci sono pervenute, non riproducano la forma primitiva; ma lo sviluppo storico completo dei singoli miti sarebbe da delineare movendo dai documenti più antichi di questo periodo, e spesso anche del periodo vedico, per giungere poi fino ai testi delle singole sette induistiche. Fra gli dei vedici che continuano ad essere comunemente onorati vanno ricordati Sūrya, Soma, Agni, Indra, Vāyu, Varuṣṇa, Yama, Viṣṇu, Rudra, e le schiere di divinità mmori, piuttosto genī che divinità. Sūrya è il dio del sole: in esso si sono confuse le varie divinità solari dell'età vedica, e i loro nomi sono diventati altrettanti appellativi dell'unica figura mitica così formata. Da suo figlio Manu Vaivasvata discese la progenie umana, e dal nipote Ikṣvāku la famosa dinastia solare (sūryavaṃśa) a cui appartiene Rāma, l'eroe più popolare, e in certo senso l'eroe nazionale dell'India. Soma è il dio della luna, capostipite della dinastia solare (somavaṃśa); ma, sebbene connesso con credenze d'oltretomba, non fu divinità popolare. Né lo fu Vāyu, dio del vento; ma intorno a lui si raggrupparono variamente divinità popolari analoghe: così è detto suo figlio Hanumat, che secondo il Jacobi (*Das Rāmāyana*, Bonn 1893, p. 132) rappresenterebbe il monzone, e sono suoi compagni i Marut. Varuna, che già nel Ṛgveda cedeva davanti a Indra, perde sempre più il suo carattere di signore delle acque, per diventare dio del mare, mentre sorge accanto a lui Sagāra, anch'esso divinità marina. Agni e Indra, che sono gli dei preminenti nel Ṛgveda, continuano a sussistere nella mitologia del brahmanesimo, ma di molto impalliditi. Agni è la personificazione del fuoco ed è il dio dei sacerdoti; ha per figlio Skanda, dio della guerra. Indra è dio dei guerrieri: gran guerriero egli stesso e distruttore di demoni, capo degli dei e signore di un suo meraviglioso paradiso: la sua posizione fu forse preminente prima che si affermassero le nuove divinità, Brahmā, Śiva e Viṣṇu. Yama resta il dio della morte, gli Aśvin sono medici miracolosi, Bṛhaspati è maestro e sacerdote degli dei; ma sono figure che vanno sempre più offuscandosi. Grande rilievo acquistano invece nuove divinità, e talune fra le antiche che avevano prima un posto inferiore: Kumāra, dio della guerra; Kubera, dio delle ricchezze; Kāma dio dell'amore; e tutta una schiera di genī e semidei che riempiono il mondo mitologico di una vita palpitante e sono argomento di mirabili leggende: tali i Nāga, serpenti o dragoni, dimoranti in una meravigliosa regione sotterranea; i Gandharva, genī della musica e grandi seduttori d'ogni creatura femminile; le Apsaras, ninfe celesti d'incomparabile bellezza, abili nel far cadere in perdizione gli asceti; gli Yakṣas e i Vidyādhara, esperti di magia; e i Rākṣas malefici e astuti, posti dall'epopea nell'isola di Lanka e nemici di Rāma; e i Piśāca assetati di sangue; e i Preta, ombre vaganti escluse dal regno dei mani; e i Vetāla che hanno dimora nei cimiteri. Si sviluppano in pari tempo i miti degli eroi-profeti, ṛṣi, figure a fondo schiettamente religioso, intesi dapprima come i depositarī della scienza religiosa, poi come santi, che per virtù di ascetismo si sono elevati a sovrumano potere. Ma il primo posto nel pantheon è occupato dalle tre divinità Brahmā, Viṣṇu e Śiva. Brahmā è il creatore dell'universo: come tale assume in sé gli attributi di divinità analoghe che figurano nei Veda e nei Brāhmaṇa, e in pari tempo sembra la figurazione miticamente definita del brahman. Ma esso rimase sempre una divinità quasi astratta e in certo senso aristocratica, sebbene piena d'alto significato spirituale, mentre invece Viṣṇu e Śiva finiscono per primeggiare nel culto delle masse. Viṣṇu, che

nel Ṛgveda è l'amico e il compagno di Indra, se ne assimila i caratteri, diventando gran distruttore di demoni, e via via accoglie in sé e fonde in una continuità mitica elementi di diversa origine: eroi e divinità popolari sono considerati come sue incarnazioni e assorbiti quindi nel viṣṇuismo. Rudra, divinità vedica del terrore, si confonde con Śiva "il benigno", in una figura complessa e per certi riguardi contraddittoria: a giudicare dagli epiteti con cui è chiamato in antichi testi esso sembra riassumere ogni forza distruttiva e terrificante, compreso il fuoco. Divinità locali hanno confluato nell'unico culto di Rudra-Śiva, dissolvendosi in un'unica formazione mitica: non così tuttavia, che non si possa in parecchi casi riconoscere l'antica individualità dei miti indipendenti. Śiva è la morte, ma è anche il vincitore della morte; incenerisce il dio dell'amore, ma è in pari tempo il dio della generazione poiché è venerato anche sotto forma di fallo. Con gli dei si appaiano le dee: Saṃjñā è moglie di Agni, Rohiṇī di Soma; Laksmī, datrice di bellezza e di felicità, è la moglie di Viṣṇu; Sarasvatī, protettrice delle arti e delle scienze, è moglie di Brahmā; ma fra tutte emerge, per la molteplicità dei suoi aspetti e per l'ampia popolarità del suo culto, Durgā "la terribile", la moglie di Śiva. Essa, chiamata anche Pārvatī, Umā, Kālī, ora terribile e ora benigna, presenta lo stesso aspetto composito di Śiva, perché nella sua figurazione mitica confluirono, come avvenne per Śiva, divinità diverse per origine e per caratteri.

Contemporaneamente a tale trasformazione del pantheon indiano, si ha un cambiamento nel modo di considerare i rapporti fra l'uomo e il divino: la dedizione totale di sé, la completa subordinazione dell'individuo alla divinità adorata costituiscono ora il mezzo per giungere alla salvezza spirituale: si ha insomma ciò che si chiama bhaktimārga, "la via dell'amor di Dio", che insieme con gli altri due sopra descritti, karmamārga o "via delle opere", e jñānamārga o "via della conoscenza", costituisce i tre modi per giungere all'ultima meta. Ma sia anche qui osservato che l'una via non esclude storicamente l'altra: si tratta di tendenze e d'indirizzi in gran parte coesistenti, ché lo spirito indiano par fatto apposta per conciliare i contrari, anche là dove la cosa pare impossibile allo schematismo logico della nostra mentalità occidentale. Così è avvenuto che le tre divinità supreme, che parrebbe avessero dovuto sopraffarsi ed escludersi a vicenda nel culto del popolo, furono invece conciliate in una triade. L'idea di raccogliere le divinità in gruppi di tre è antica nell'India: si rintraccia già nel Ṛgveda; nei Brāhmaṇa è espressa dicendo che in realtà esistono solo tre dei, Agni sulla terra, Vāyu nell'aria e Sūrya nel cielo: il che è una specie di distribuzione cosmografica delle forze naturali deificate. La triade Brahmā-Viṣṇu-Śiva è invece profondamente diversa, perché rappresenta tre aspetti dell'unità del divino: il brahman, l'assoluto, si manifesta in tre forme: Brahmā, creatore; Viṣṇu, conservatore; Śiva, distruttore. Tale concezione, se fu accettata in teoria, in pratica però non fu mai popolare, perché o l'una o l'altra delle tre persone, e più spesso Viṣṇu e Śiva, veniva identificata con l'essere supremo, riducendo le altre due, e soprattutto Brahmā, a una posizione subordinata. Da ciò derivava alla divinità messa a volta a volta al primo posto un aspetto ambiguo, che era in pari tempo di un dio personale e di un principio divino universale, come chi dicesse teismo e panteismo insieme mescolati. Cosa che a noi pare assurda, ma che gl'Indiani risolvevano ricorrendo, anche qui, alla teoria degli avatāra. Il termine significa letteralmente "discesa": in un certo senso "incarnazione"; ma meglio diremmo "forma" o "modo di manifestazione". Per salvare gli uomini o per annunziare il verbo di verità, il principio divino universale, brahman, si manifesta come un dio o come un eroe: sicché ogni singola divinità può con giusta ragione esser la prima su tutte le altre per i suoi adoratori, identificandosi, o quasi, con il divino assoluto: e con ciò si rispettava il sentimento religioso popolare riducendolo dentro la larga ortodossia brahmanica. E si conciliavano anche, non senza un savio accorgimento, i bisogni dei varī temperamenti individuali: chi non sapeva levarsi all'astrazione filosofica, poteva indisturbato continuare nel culto tradizionale suo e della sua gente; chi invece aveva ali per più alto volo, sapeva riconoscere l'assoluto del divino nella pluralità delle sue manifestazioni.

Riti. - Le pratiche rituali brahmaniche avevano importanza anche sociale, in quanto costituivano un legame e come un segno di riconoscimento delle caste ariane di fronte ai soggetti di razza diversa; esse accompagnavano gli atti principali della vita e davano loro una sanzione ufficiale di validità. Perciò tali riti (saṃskāra) si sono conservati tenacemente e taluni sono ancora oggi osservati. Essi comprendevano anzitutto le cerimonie che si praticano in occasione degli atti principali della vita dell'uomo, da prima della

nascita a dopo la morte. Se ne contano comunemente dieci, di cui le prime tre precedono la nascita, le altre sono: il jātakarma, "rito della nascita", consistente in parecchi atti, tra cui quello di far assaggiare al neonato, da un cucchiaino d'oro, miele e burro chiarificato; l'imposizione del nome; la prima uscita del fanciullo a guardare il sole e la luna; il primo pasto di riso; la tonsura; l'investitura con il sacro cordone; il matrimonio. Importanza del tutto speciale aveva il rito dell'upanayana, "iniziazione" o "investitura": il giovinetto viene affidato a un maestro spirituale, guru, dal quale riceve il sacro cordone, fatto di materiale diverso a seconda della casta, e che veniva portato sopra la spalla sinistra e sotto il braccio destro: vi si accompagnava l'apprendimento della sāvitrī, la preghiera quotidiana da rivolgere al sole. Questa cerimonia era concepita come l'ingresso in una nuova vita, onde chi la subiva era detto dvija "nato due volte", e acquistava piena la sua personalità spirituale, alla quale per quell'atto allora solamente quasi nasceva. L'iniziazione era obbligatoria per gli uomini delle prime tre caste, e ne erano escluse le donne e i membri delle caste inferiori; essa aveva dunque l'importanza di un suggello distintivo dell'Ariano, e perciò il non compierla esponeva a una specie di scomunica maggiore e implicava una vera morte civile e religiosa: per essere assolti e riammessi nella comunità occorrevano speciali riti espiatori. Il giovane subiva l'iniziazione a un'età variabile, secondo la casta, fra gli otto e i ventiquattro anni: più presto di ogni altro il brahmano, che più a lungo doveva restare presso il maestro a imparare le sacre scritture. Venivano quindi le cerimonie proprie del capo di famiglia, e prima tra esse quella che costituiva l'ingresso in tale condizione, cioè gli sponsali. Il matrimonio aveva un'importanza di primissimo ordine, e le credenze religiose contribuivano a elevarne il valore sociale: l'offerta agli spiriti degli antenati era considerata dovere supremo, e dall'assolverlo dipendeva la felicità dei morti nell'altra vita, sicché il procreare un figlio significava assicurare a sé la pace d'oltretomba. Il matrimonio avviene in presenza del fuoco, intorno al quale la coppia gira tre volte, mentre la sposa vi getta grani di riso e lo sposo ripete alcuni versi del Veda; quindi fanno insieme sette passi, e l'unione è consacrata. Il fuoco dev'esser conservato sempre acceso nella casa: se si spegne, occorrono riti espiatori. Esso è in certo modo l'altare domestico, testimone di tutti i riti che il capo di famiglia deve compiere: offerta giornaliera agli dei e ai mani, recitazione giornaliera di testi sacri, obblighi da osservare verso i brahmani e gli ospiti. Ultimi di tutti i riti sono quelli che si connettono con la morte. I morti sono arsi: solo i fanciulli inferiori ai due anni e gli asceti possono essere sepolti. Il cadavere viene lavato, raso, unto e coronato di fiori, quindi portato al posto designato; la processione è condotta dal parente più prossimo. Questi gira da destra a sinistra intorno al rogo, sul quale viene messo il cadavere insieme con gli oggetti che furono le insegne del suo grado, il bastone per il brahmano, l'arco per il guerriero. Compiuta la cremazione, tutti gli assistenti prendono un bagno, cambiano di vesti e verso sera fanno ritorno a casa, senza mai volgersi indietro; segue quindi un periodo di dieci giorni di lutto e di purificazioni, dopo il quale hanno inizio le cerimonie della śrāddhā o offerta ai mani. Con ciò tuttavia non era esaurita la vita religiosa dell'Indiano, perché oltre ai riti fin qui descritti altri ne esistevano, per compiere i quali erano necessari almeno tre fuochi, e che passavano per essere particolarmente sacri e solenni, ed erano detti śrauta-karmāni (da śruti "rivelazione"). Senonché, mentre i primi avevano un vero carattere di obbligatorietà per tutti e costituivano come la sanzione religiosa di atti sociali, i secondi invece, sebbene in teoria ugualmente obbligatori, non erano in pratica con uguale costanza osservati, sebbene in determinate circostanze divenissero effettivamente obbligatori. Rientrano in tale categoria i sacrifici periodici, come quelli celebrati nel novilunio e nel plenilunio, al principio delle stagioni, ecc., e i somayāga, o riti in cui si beveva il soma, particolarmente fastosi e solenni, quali il rājasūya o consacrazione di un re, l'aśvamēdha o sacrificio del cavallo.

Parte delle cerimonie sopra descritte rientra in quello che è il ciclo compiuto della vita ideale di ogni Ariano dell'India, e che si designa col nome di dottrina dei quattro āśrama o stadī. Il primo di essi comincia dal momento in cui il fanciullo è affidato alle cure di un maestro per imparare il Veda. Il discepolato è un periodo di duro tirocinio, durante il quale il discepolo (brahmacārin) è quasi il servo del maestro: deve dormire sulla terra e alzarsi avanti giorno, raccogliere con le elemosine il cibo e procurare la legna per il fuoco sacro, testimoniare in ogni modo rispetto e obbedienza al maestro, il quale d'altra parte ha verso di lui il dovere di una giusta umanità e di una costante amorevolezza. Precetto assoluto è la castità, tanto che il nome di brahmacarya indica appunto in pari tempo castità e discepolato. Tale periodo si conclude con

cerimonie speciali, tra cui un bagno, onde si dice snātaka colui che ha compiuto il discepolato. Tornato alla casa paterna, egli è pronto per il matrimonio, col quale comincia lo stadio di grhastha o capo di casa, di cui si sono accennati sopra i compiti principali. Allorché la vecchiaia si fa innanzi e nella casa son già cresciuti i figli e i figli dei figli, si ritira a vita solitaria nelle selve, diventando vanaprastha (ὐλόβιος, come dice Megastene, cioè "vivente nelle foreste"), o solo o con la moglie, e fa vita di meditazione e di penitenza. Ultimo è lo stadio di monaco mendicante (bhikṣu, yati, saṃnyāsin, parivrājaka), che si apre con un sacrificio a Prajāpati e con la rinuncia totale a ogni avere, per vivere in assoluta povertà e per raggiungere la più piena libertà di spirito, in un anticipato distacco dalla vita e in meditativa preparazione alla morte. Questa teoria degli āśrama è, senza dubbio, uno schema di vita d'ideale purezza. Che in realtà sia stato seguito da alcuni, può ammettersi facilmente, e le belle leggende che narrano di re e di savī che così finirono santamente i loro giorni non sono da considerarsi in tutto fantasia; ma è altrettanto certo che la comune realtà fu quasi sempre diversa. La disposizione sistematica dei quattro stadî l'un dopo l'altro nell'ordine ora esposto non è costante nei testi, né pare che abbia avuto valore di norma: si poteva entrare in uno di essi senza avere necessariamente percorso o dover percorrere gli altri, mentre lo stadio più perfetto, come quello che imponeva il maggior numero di doveri e permetteva l'esercizio di ogni virtù, era da taluni autori considerato il secondo, quello di capo di famiglia (grhastha). Ragioni pratiche dovettero senza dubbio limitare al minimo il periodo del discepolato, specialmente per coloro che per ragioni di nascita non potevano darsi al sacerdozio o non volevano seguire altra forma di vita religiosa; e gli ultimi due stadî, ambedue ascetici, per quanto fosse in onore la santità della vita, dovettero ad ogni modo essere l'eccezione, ché l'India non fu certo un paese di ānacoreti.

Caste. - Un passo del Mahābhārata (XIV, 35, 42 segg.) dice che i due ultimi āśrama (e possiamo aggiungere anche il primo) sono riservati alle tre caste superiori, mentre la condizione di padre di famiglia è estesa a tutte. Abbiamo qui uno dei lati tipici del sistema delle caste, destinato, almeno in principio, a separare l'elemento ariano dall'elemento anariano. Secondo la teoria indiana, che appare per la prima volta in un inno tardivo del R̥gveda (X, 90) e in forma più sistematica in Manu e altrove, fin dalla creazione si sarebbero generate dalla bocca, dalle braccia, dalle cosce e dai piedi dell'essere primigenio quattro classi di uomini, cioè, rispettivamente, i sacerdoti, brāhmaṇa; i guerrieri, kṣatriya; gli agricoltori e mercanti, vaiśya; e ultimi i śūdra, plebe ignobile destinata alla servitù. Il nome che significa "casta" è varṇa, letteralmente "colore". Ora, se si guarda a quanto i testi possono suggerire, si ricava anzitutto che gl'inni vedici più antichi non ci testimoniano, per il corrispondente periodo storico, nessuna struttura sociale basata sulla divisione in caste: solo si osserva un netto contrasto fra gl'immigrati ariani, di color chiaro, e la popolazione preesistente da essi soggiogata, popolazione diversa per credenze, per razza e per colore (varṇa). Di qui una prima differenziazione, che si estese in seguito all'interno del gruppo ariano stesso, ma per altri modi e per altre ragioni. La tecnica del sacrificio e le pratiche del culto dovettero portare a una specializzazione delle funzioni sacerdotali in un dato gruppo di persone, e così forse anche l'occupazione della guerra e del governo e quella dell'agricoltura: del che si ha qualche cenno, sia pur tenue, già nel R̥gveda, ove si parla di re, di sacerdoti e figli di sacerdoti, e del restante popolo. Nei Brāhmaṇa già si trovano le quattro caste, ma sempre con la precisa separazione dei due gruppi: l'uno di Ārya, comprendente le prime tre caste, l'altro, formato dai śūdra, comprendente i non-ariani. I testi posteriori sviluppano poi una complicata casistica, in cui si considerano tutte le possibilità di caste miste, nate da incroci fra quelle quattro: il che è in parte teoria e mania di sistema. Nell'atto pratico, la distinzione quadripartita non pare si sia conservata a lungo: più compatta e omogenea si mantenne la casta dei brahmani, mentre le altre abbastanza presto si risolsero, fuori d'ogni sistema, in un numero indefinito di caste (jāt, secondo la denominazione moderna), che solo per comodità di riferimento e di ampio raggruppamento si possono raccogliere sotto i nomi di quelle tre. Quali cause precise abbiano portato a siffatta costituzione sociale, non è facile dire. Può darsi che sulle prime i conquistatori ariani siano stati ispirati dal desiderio di mantenere il più possibile intatta la purezza della razza e di escludere le popolazioni soggette dai privilegi derivanti dalle proprie istituzioni; il che non escludeva i matrimonî misti, i quali tuttavia dovettero essere limitati alle impellenti necessità demografiche degl'invasori ariani. Tale ipotesi da sola non basta tuttavia a spiegare l'origine di tutte le caste, che è assai varia, alcune essendo antiche tribù, altre ghilde, ecc. Ma nemmeno l'ereditarietà di una data professione né

l'unità etnica originaria valgono a spiegare il fatto in tutti i suoi aspetti, né costituiscono i caratteri distintivi della casta, la quale si fonda su determinate prescrizioni riguardanti il matrimonio, il cibo, i rapporti con le altre caste e fra i gruppi interni che costituiscono ogni casta. Comunque, il sistema vige nell'India fino da tempi antichi. Del molto che si dovrebbe aggiungere questo almeno si noti: che il rigore in apparenza inflessibile del sistema è sovente corretto dalla realtà pratica.

Ordinamenti sociali e politici. - Come il sistema delle caste, così gli altri ordinamenti sociali e politici dell'India o si originarono o si consolidarono nel periodo del brahmanesimo, e dai brahmani ebbero sanzione di autorità in trattati numerosi (dharmaśāstra, arthaśāstra; v. dharma). Gli elementi costitutivi della vita politico-sociale dell'India, durati fino ai giorni nostri, sono la famiglia e il comune rurale. La prima ha per capo l'anziano, che ha sovranità su tutti gli altri membri, e la conserva finché vive, anche sui figli dopo che hanno raggiunto la maggiore età. La famiglia possiede in comune l'abitazione e le proprietà, e comuni sono del pari i pasti e i servizi divini. Il comune rurale è composto di un certo numero di famiglie (da 100 a 150), ed è governato da un capo o ereditario o nominato dal re, con diritto a esercitare la giustizia e a riscuotere le tasse, di cui trattiene una parte, trasmettendo il resto agli ufficiali di ciò incaricati. Il territorio di ogni villaggio è delimitato e distinto da quello dei villaggi vicini con linee di confine o con termini, e le liti per questioni di confini sono decise da appositi giudici e in ultima istanza dal re. Proprietà comune sono i terreni a pascolo; e la comunità è responsabile dell'abigeato ogni qualvolta le orme degli animali conducano nel suo territorio e non si possano più oltre seguire (vedi Jolly, *Staatl. u. sociales Leben in Indien*, in *Das Licht des Ostens* p. 197).

I comuni sono alla lor volta riuniti in gruppi di dieci, di venti, di cento e di mille, ogni gruppo sotto un capo. La forma dello stato era per lo più monarchica, ma si ebbero anche repubbliche (sangha) a forma oligarchica, ove predominava una tribù o un clan, che forniva per il governo un consiglio di maggiorenti, chiamati rājan. La monarchia è assoluta: il re sceglie i ministri e gl'impiegati, gli uni e gli altri in tutto dipendenti dal suo arbitrio. La guerra è condotta da lui o dai suoi generali, e fatta dalla casta dei guerrieri nobili, con esclusione delle altre classi della popolazione, la quale continua indisturbata la propria attività. Sacerdoti e nobili sono esenti da imposte, e anche l'applicazione della giustizia e la graduazione delle pene si fanno tanto più severe quanto più si scende nella gerarchia delle caste. Nel periodo più antico gl'Indiani sono divisi in un gran numero di tribù, spesso in guerra fra loro; e il frazionamento in piccoli principati permane come uno dei fenomeni più frequenti della storia dell'India; ma data la grandissima estensione del paese, il fatto era quasi inevitabile. È d'altra parte innegabile la tendenza alla creazione di grandi imperi che coincidano più o meno con i confini geografici della penisola, o che comprendano una vastissima parte di essa, sì da essere egemonici: il fatto si è verificato a parecchie riprese nella storia. Nella politica interna prevale la tendenza ad accentrare le fonti della ricchezza nelle mani del monarca, per nutrire il suo tesoro personale, che è anche il tesoro dello stato. Lo sfruttamento delle miniere e delle saline, la pesca delle perle e del corallo avvengono per conto del principe, e così pure talune industrie. Sono monopolio reale l'ammaestramento degli elefanti e le case da giuoco (cfr. Jolly, *op. cit.* p. 195). Le dogane sono fra i cespiti di entrata più ragguardevoli, e disposte con cura intelligente. Il servizio di polizia era organizzato su larga scala per uso del principe: agenti segreti sparsi per tutto il paese riferivano a uffici centrali, che vagliavano e coordinavano le informazioni ricevute. Il monarca trovava tuttavia dei limiti al proprio potere assoluto, soprattutto nel sistema delle caste, delle quali era obbligato a rispettare le prerogative, e nell'autonomia amministrativa del comune rurale o villaggio, a cui sopra si è accennato.

Il complesso d'idee, di credenze, di riti e d'istituzioni ora delineato costituisce il brahmanesimo nel senso vero e compiuto della parola, e ha dato a tutta la vita indiana il suo aspetto caratteristico. Non mancarono movimenti di larga portata, come il buddhismo e, in minor grado, il giainismo, i quali vi si contrapposero con maggiore o minore successo; ma, nell'India, il brahmanesimo finì sempre col prevalere, per effetto della sua intima forza di assimilazione e di adeguamento.

Induismo

Enciclopedia delle scienze sociali (1994)
di Jan C. Heesterman

Induismo

sommario: 1. Introduzione. 2. Definizione dell'induismo. 3. L'eredità del vedismo. 4. I testi canonici. 5. La sanscritizzazione. 6. Il dharma. 7. Il mondo divino. 8. Il culto. 9. Le istituzioni. 10. Le caste. 11. L'induismo moderno. □ Bibliografia.

1. Introduzione

'Induismo' è un termine moderno e per di più di origine straniera (britannica). Esso deriva dal nome del fiume Indo che gli antichi Persiani attribuivano alla satrapia che occupava la parte nordoccidentale del subcontinente dell'Asia meridionale. Esteso poi all'intero subcontinente, tale nome rimase in uso nel Medio Oriente (nella forma araba al-Hind) per diffondersi poi in Occidente come designazione geografica ed etnografica priva di uno specifico significato religioso. All'inizio del XIX secolo il termine induismo servì a designare il complesso di credenze e pratiche religiose (o presunte tali) della vasta massa di popolazione che non risultava né musulmana né appartenente ad altre religioni. Decisivo fu l'uso ufficiale del termine a partire dagli anni trenta del secolo scorso. Per scopi amministrativi e giurisdizionali il governo angloindiano - come tutte le moderne forme burocratiche di governo - aveva bisogno di una griglia di categorie completa ed esauriente che consentisse alle autorità il controllo burocratico della società. In questo modo l'induismo divenne una religione a sé stante, distinta e indipendente da altre religioni.

Prontamente accettato dagli Indiani come concetto unitario in grado di evidenziare l'unità religiosa, culturale e in definitiva nazionale del paese, l'induismo venne riconosciuto verso la fine dell'Ottocento come una religione universale, e come tale fece il suo ingresso sulla scena internazionale allora appena definita. Fu in occasione dell'Esposizione mondiale di Chicago (1893) e del suo 'Parlamento delle religioni' che l'induismo, eloquentemente rappresentato dal pensatore, organizzatore e propagandista religioso indiano Vivekānanda, ottenne il riconoscimento internazionale come religione universale.

2. Definizione dell'induismo

I tentativi di definire l'induismo si arenano di fronte alla sua duplice natura: da un lato l'induismo si propone come un sistema religioso distinto e unitario, dall'altro si configura come una varietà sconcertante di pratiche e usanze che per mancanza di una spiegazione migliore vengono etichettate come religiose (ossia irriducibili). Ovviamente sono proprio queste pratiche e usanze a rivestire interesse per la burocrazia e per l'amministrazione della legge e dell'ordine, ed è a questo interesse che si devono le importanti raccolte di dati di questo tipo nei dizionari geografici e nelle pubblicazioni relative ai censimenti decennali (a partire dal 1881). Per questo motivo l'induismo viene descritto nella maggior parte dei casi come un conglomerato eterogeneo se non incoerente di dottrine scritturali, credenze non scritturali, culti, pratiche e modi di vita. A complicare ulteriormente il problema della definizione concorrono alcune norme legislative in base alle quali "anche dopo essersi convertito al cristianesimo un hindu resta tale sul piano sia sociale che spirituale" (v. Derrett, 1958, p. 49). Sebbene affermazioni di questo tipo presuppongano l'esistenza di una certa unità interna, è chiaro tuttavia che i confini esterni dell'induismo sono nel migliore dei casi estremamente permeabili e dilatibili. Più problematico invece è stabilire su cosa si fondi tale unità interna. A prescindere dalla varietà di usanze e pratiche locali o regionali (in sé non sorprendente), le differenze culturali e dottrinali tra le varie 'tradizioni' o sette e le loro scritture sono tali che è pressoché impossibile ridurle all'unità di fondo che ci si attende in una religione che si propone come entità distinta e separata.

Dato l'estremo polimorfismo che caratterizza l'induismo, la tolleranza viene considerata una delle sue principali caratteristiche. Tuttavia è stato osservato che è forse inappropriato definire 'tolleranza' la tendenza ampiamente attestata a integrare elementi di altre tradizioni o sette e di religioni estranee relegandole a un livello inferiore, meno avanzato rispetto alla verità suprema propugnata dalla propria tradizione religiosa. Così, ad esempio, i fedeli del dio Viṣṇu considerano Śiva un suo devoto e servitore, e viceversa (v. Hacker, 1978, pp. 480 s.). Paul Hacker sviluppa il concetto di 'inclusivismo' per definire l'atteggiamento tipicamente indiano nei confronti delle altre tradizioni religiose; lo stesso concetto viene ripreso da Gerhard Oberhammer (v., 1983, pp. 11-29), per il quale l'inclusivismo rappresenta un'apertura essenziale che mira a sviluppare e a rielaborare ulteriormente la formulazione della verità religiosa trascendente (ibid., pp. 93-113). È da notare l'esistenza di una forma di 'inclusivismo' anche in direzione opposta: i principi rajput del XVII e del XVIII secolo, ad esempio, tendevano a considerare il proprio signore, il sovrano dell'impero Moghūl, come una manifestazione dell'ideale re divino Rāma, a sua volta incarnazione (avatāra) del dio Viṣṇu (v. Ziegler, 1978, p. 235; v. Dumont, *A structural...*, 1959, pp. 82-86).

Esiste tuttavia un criterio classico per stabilire l'unità dell'induismo o almeno per fissare un confine formale esterno: il riconoscimento del Veda, noto anche come śruti ('ascolto', 'audizione' del verbo trascendente del Veda), quale unica fonte valida della verità suprema. La 'tradizione' (smṛti, 'memoria', 'ricordanza') si fonda sulla śruti oppure è in via di principio contenuta in essa.

Tuttavia il contenuto del Veda, che si occupa principalmente del rituale sacro śrauta (aggettivo dal sostantivo śruti), resta in larga misura ignoto alla popolazione e non trova posto nella pratica religiosa induista, fatta eccezione per alcune comunità di brahmani specializzati (come i Nambudiri del Kerala, o i Diksitar del tempio di Cidambaram), che conservano il rituale vedico accanto al culto e alle cerimonie religiose induiste e separato da essi. Come ha affermato Louis Renou (v., 1965), il Veda si può paragonare a un idolo dinanzi al quale ci si leva il cappello passando, senza prestargli ulteriore attenzione. Non è chiaro, quindi, in che modo il riconoscimento puramente nominale del Veda possa fungere da elemento di discriminazione che distingue l'induismo dalle altre religioni. Il richiamo al Veda sembra esser stato diretto principalmente contro i seguaci della dottrina materialista (Cārvāka o Lokāyata), nonché contro i buddhisti e i jainisti che rigettavano esplicitamente il Veda. I seguaci di queste eterodossie sono paragonati a figli degeneri che rinnegano i propri genitori: essi appartengono ancora alla famiglia, pur avendo commesso l'errore di abbandonarla.

Di fatto il criterio vedico, anche nella sua forma puramente nominale, perde ogni valore di fronte alla pluralità e al richiamo delle numerose tradizioni che non attribuiscono particolare importanza al Veda, senza per questo collocarsi al di fuori del vedismo. Il Veda non stabilisce alcun confine esterno rigido e stabile. All'interno della variegata compagine dell'induismo si è posto inoltre il problema del carattere autoritativo delle diverse tradizioni scritturali. Il filosofo indiano del IX secolo Jayanta ha espresso con una metafora quella che appare una convinzione diffusa: così come le acque del Gange confluono nell'oceano, allo stesso modo gli insegnamenti delle varie tradizioni (āgama) e 'vie' (mārga) conducono al bene supremo (śreya). Vi sono naturalmente alcune condizioni: gli insegnamenti devono essere riconosciuti come validi (il che non significa osservati rigorosamente) da un gran numero di persone; devono essere accettati da molti dotti (śiṣṭa); non devono essere invenzioni recenti e non devono essere dettati dall'avidità, dall'odio e da analoghi sentimenti terreni; infine, non devono causare scandalo tra la gente (v. Hacker, 1978, p. 481). Si tratta in larga misura di condizioni puramente pragmatiche, come ci si aspetterebbe da consiglieri di Stato brahmani. Il criterio decisivo, comunque, è l'assenza di motivi terreni e l'interesse esclusivo per il bene supremo.

Queste condizioni non stabiliscono confini netti, anzi evitano di farlo. Il discrimine rilevante non è tra l'induismo e altre religioni, come implicherebbe l'idea di una religione distinta e separata, o tra āgama e mārga ortodossi ed eterodossi, bensì tra un ordine terreno permeato dalla differenziazione e dal conflitto da un lato, e l'unità trascendente della verità suprema dall'altro. Più che da una qualsiasi definizione, l'essenza dell'induismo è espressa da questa distinzione fondamentale. Qui ci imbattiamo nell'istituzione tipicamente indiana della rinuncia al mondo. L'induismo è caratterizzato dalla giustapposizione di due sfere incompatibili: l'ordine terreno della società e la sfera ultraterrena ed extrasociale dell'asceta o 'rinunziatario', che abbandona il mondo per cercare la verità suprema e redentrice. Riprendendo la felice espressione di

Louis Dumont, si può affermare che "il segreto dell'induismo è il dialogo tra l'uomo-nel-mondo e l'asceta" (v. Dumont, *Le renoncement...*, 1959).

3. L'eredità del vedismo

Per vedismo si intende il sistema razionale e altamente speculativo dei riti sacrificali śrauta, quale è codificato nei testi in prosa tardo vedici, che assieme al Ṛgveda - che contiene gli inni destinati ad accompagnare le azioni cerimoniali del sacerdote - costituisce la śruti (rivelazione). Sebbene il Veda sia considerato il canone che incarna la verità trascendente e quindi il criterio dell'ortodossia, esso non costituisce una religione globale ma solo un sistema di riti. Le complicate prescrizioni dei testi vedici sono rilevanti solo per l'esecuzione dei sacrifici del tipo śrauta, ma anche coloro che riconoscono l'autorità trascendente non sono tenuti a eseguire tali sacrifici. La pratica effettiva dei riti śrauta è lasciata alla decisione individuale. Il vedismo non è un relitto dell'antica religione indo-aria (sebbene abbia conservato molti elementi di essa, come attestano le analogie tra il Veda e l'Avesta che sembrano indicare una fonte comune anteriore a entrambi), ma un nuovo, specifico sviluppo che si distacca dal suo contesto indiano, 'hindu', ossia da "un induismo che sebbene a noi noto per inferenza, deve essere esistito in epoca vedica e probabilmente assai prima" (v. Renou, 1953, p. 3). Sotto questo aspetto il vedismo e il suo canone ritualistico sono analoghi alle tradizioni per altri versi diverse del buddhismo e del jainismo. In realtà il vedismo all'origine costituì una rottura altrettanto innovativa quanto queste eterodossie, e probabilmente risale grosso modo alla stessa epoca (verso la metà del primo millennio a.C.).

Al centro del vedismo vi è l'istituzione del sacrificio (yajña). Il ritualismo tardo vedico, comunque, ha introdotto considerevoli cambiamenti nei riti sacrificali. In origine impresa collettiva mirata a ottenere e a redistribuire periodicamente i 'beni della vita' e della morte (in forma diretta e tangibile: cibo e bestiame, onore e posizione sociale come compensazioni per la perdita della vita e della proprietà), tale rituale era permeato di tensione e conflittualità, simbolizzate in diverse forme di competizione (corse di carri, gioco ai dadi, tiro alla fune e, soprattutto, tenzoni verbali e indovinelli cosmici). In breve, il sacrificio costituiva il centro sia sacro che socioeconomico in un mondo fortemente competitivo, dominato dalla scarsità delle risorse. Il rito stesso era una competizione dall'esito aperto ("ai sacrifici di chi gli dei risponderanno, ai sacrifici di chi non risponderanno?" si legge in un testo). Chi aveva dato e perso tutto nel sacrificio doveva cimentarsi e recuperare al turno successivo partecipando come concorrente alle reciproche gare sacrificali organizzate dagli altri. Il sacrificio assumeva quindi il carattere di una crisi ciclica imperniata sulla redistribuzione dei 'beni della vita'. Ciò indica anche che il mondo vedico era in via di principio un mondo instabile, periodicamente destabilizzato nel suo centro focale, l'arena sacrificale. Fu a questo punto che intervenne la reazione dei ritualisti vedici. Per porre fine alla insicurezza destabilizzante della cerimonia sacrificale, essi esclusero la figura del rivale, abolendo così la competizione periodica (v. Heesterman, 1985, pp. 95-107). Restava dunque un singolo sacrificatore, che assieme ai sacerdoti (gli ospiti e rivali di un tempo) diventava l'unico e indiscusso signore dell'arena sacrificale. Il ruolo dei partecipanti al rito nel determinare il corso e l'esito della cerimonia fu rimpiazzato da rigide regole ritualistiche. In altri termini, il sacrificio si trasformò in ritualismo.

L'innovazione introdotta dai ritualisti vedici fu di grande importanza. L'esclusione di partners rivali e la conseguente individualizzazione del sacrificio allontanarono quest'ultimo dalla vita sociale collocandolo in un mondo a parte, trascendente la società terrena. Rimosso dalla sua posizione chiave di collegamento tra vita e morte, il sacrificio era ora al di sopra delle vicende terrene. Da ciò ebbe origine la successiva teoria secondo cui la śruti ritualistica è eterna e non umana (nitya, apauruṣeya). In questo modo si creò una frattura tra sacro e trascendente. La sacralità del nesso vita-morte venne relegata alla sfera terrena e perse il suo valore supremo e legittimante in favore della trascendenza. Questa trovò la sua formulazione nel verbo ultraterreno della śruti vedica, che prescriveva un sacrificio non più legato alla società reale (allo stesso modo le eterodossie trovarono la formulazione della trascendenza nella parola del Buddha o dei Jina e i materialisti nella struttura meccanicistica dell'universo). Colui che compie i sacrifici śrauta prende temporaneamente congedo dalla società per sottomettersi alla norma trascendente del ritualismo, prefigurando così l'asceta o 'rinunziatario'. Il vedismo però non si fermava qui. La totalità dell'universo

(rielaborato ritualisticamente) veniva ricompresa nel Sé del sacrificatore (ātman), identificato con il brahman, l'occulta forza coesiva che tiene insieme l'universo. Il ritualismo vedico condusse direttamente alla dottrina delle Upaniṣad più antiche, secondo cui l'uomo trova la salvezza allorché comprende la verità redentrica dell'intima connessione e unità del cosmo (il brahman) nel proprio Sé, al di là della società dominata dal conflitto. Per far ciò egli deve abbandonare la società e rinunciare a tutte le relazioni terrene. L'elemento essenziale del vedismo non è il ritualismo in sé, ma la frattura che esso operò tra il conflitto e il flusso dinamico che caratterizzano il mondo terreno da un lato e l'unità statica del trascendente dall'altro. Ciò spiega anche perché la suprema verità redentrica non può che essere considerata unica, laddove la diversità delle 'vie' che conducono a essa è in ultimo irrilevante. L'originalità del vedismo risiede nel fatto che l'uomo può accedere alla trascendenza grazie ai propri sforzi, sottomettendosi a una rigorosa disciplina ultramondana come 'sacrificatore' o come 'rinziatario'. Il vedismo, insomma, istituì il modello di una 'duplice via' che chiama l'uomo a unire in se stesso e da se stesso le esigenze tra loro incompatibili del mondo e della trascendenza. In questo senso l'induismo è effettivamente, come afferma Louis Dumont, un 'dialogo' tra il mondo e la rinuncia ascetica. Va aggiunto peraltro che tale dialogo si risolve in una contraddizione insanabile tra le due sfere: l'evoluzione dell'induismo è la storia dei vari modi in cui è stata affrontata questa contraddizione. Nell'apertura di tale 'dialogo' improntato alla contraddizione, che in ultima istanza non può escludere le eterodossie o addirittura altre religioni, risiedono la forza dinamica e l'unità dell'induismo.

4. I testi canonici

Prima di esaminare i testi o gruppi di testi principali dell'induismo, è opportuno premettere alcune osservazioni. In primo luogo la varietà di credenze e pratiche religiose comporta l'esistenza di una letteratura altrettanto multiforme, senza che vi sia un testo o un gruppo di testi che contengano i principi fondamentali dell'induismo. Esistono invece diversi gruppi o categorie di testi, per lo più anonimi, che di norma si proclamano frutto di rivelazione divina. Essi sono stati rielaborati e integrati nel corso di lunghi periodi di tempo, durante i quali si sono influenzati reciprocamente e hanno mutuato l'uno dall'altro diversi elementi. In secondo luogo ciò rende praticamente impossibile stabilire una cronologia precisa: le date attribuite ai testi coprono periodi di uno o più secoli. Poiché si ritiene che nelle Scritture sia contenuta la verità ultima e intemporale, la tradizione non attribuisce particolare importanza all'epoca e al luogo d'origine dei testi. Le Scritture più importanti - almeno per quanto riguarda l'autorità assoluta a esse attribuita - sono i quattro Veda che formano il corpus definitivo della śruti. La struttura interna di tale corpus segue la divisione in quattro gruppi di sacerdoti che partecipano ai riti śrauta, ognuno dei quali ha il suo proprio Veda (Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, Atharvaveda). A questa struttura quadripartita si aggiunge una diversa stratificazione che percorre tutti e quattro i Veda: le raccolte di inni (Sāṃhitā), i testi in prosa (Brāhmaṇa), gli Āraṇyaka o 'libri delle selve' (che contengono riti speciali, in parte funebri) e le Upaniṣad antiche. Dal punto di vista formale i Sūtra, collezioni di brevissimi aforismi relativi alle norme del rituale inseriti nei quattro Veda, non rientrano nell'ambito della śruti, o rivelazione, ma in quello della smṛti, o tradizione. Come abbiamo già accennato il Veda è lontano dalla vita religiosa quotidiana. Tuttavia attraverso il rituale domestico (grhya), che segue il modello del sistema śrauta, la sapienza vedica entra nella pratica religiosa quotidiana, specialmente nei riti mattutini e serali e nelle cerimonie che accompagnano i momenti fondamentali della vita (v. Smith, 1985).

Un'importanza più diretta per le pratiche e le credenze religiose nonché per le nozioni e gli ideali che guidano la vita sociale hanno i poemi epici, i Purāṇa e la letteratura del dharma. Nel loro insieme essi costituiscono la smṛti che, per quanto autoritativa, è nettamente distinta dalla śruti vedica. Vi sono poi i testi tantrici, nonché una ricca e varia letteratura delle diverse sette, e infine i sei sistemi filosofici, i cosiddetti darśana o 'visioni'. L'elemento che accomuna la smṛti e le altre categorie di scritture è l'orientamento soteriologico: tutti questi testi hanno lo scopo di indicare la via alla salvezza attraverso la verità unica e suprema, la sola che porta alla redenzione.

Dei due poemi epici il Mahābhārata è di gran lunga il più esteso (raggiunge i 100.000 distici). Basato su composizioni di bardi risalenti all'epoca vedica, il poema ebbe la sua prima stesura probabilmente nel III

secolo a.C. Nei cinque secoli successivi l'opera venne costantemente rimaneggiata e integrata con altre parti narrative nonché con insegnamenti filosofici e religiosi (specialmente nel XII e XIII dei diciotto libri che la compongono). Il nucleo principale del poema narra la lotta tra i due gruppi di cugini Kuruidi e Panduidi. Il Mahābhārata contiene inoltre la Bhagavadgītā ('canto del beato'), inserita nel VI libro. Il secondo poema, il Rāmāyaṇa, più breve e omogeneo (per estensione è circa un quarto del Mahābhārata), pressappoco contemporaneo del primo, narra la vicenda del re Rāma (in seguito deificato) e della sua ricerca della moglie Sītā, rapita dal demone Rāvaṇa. Come re ideale di origine divina e manifestazione (avatāra) del dio Viṣṇu, Rāma divenne oggetto di culto. Comune ai due poemi è lo schema narrativo basato sui motivi del conflitto, della perdita, dell'esilio nella foresta, del recupero, della rivincita e del trionfo finale, che ricorda il ciclo pre-śrauta della competizione sacrificale e i suoi pericoli.

I Purāṇa (il termine in sanscrito significa 'antico') tradizionalmente diciotto di numero, e simili ai poemi epici (soprattutto al Mahābhārata) per lingua e contenuti, sono raccolte enciclopediche di materiali tradizionali concernenti la cosmogonia, la cosmologia, la mitologia, le genealogie dinastiche nonché la legge e le usanze. Nella forma in cui ci sono pervenuti i Purāṇa risalgono alla seconda metà del primo millennio d.C. In essi vediamo inoltre emergere in primo piano le grandi divinità dell'induismo, Viṣṇu e Śiva.

L'estesa letteratura del dharma, che comprende brevi sūtra appartenenti alle scuole tardo vediche del ritualismo (specialmente quelle dello Yajurveda) seguiti dai Dharmasāstra, commentari e digesti, ha come oggetto le norme brahmaniche della retta condotta (anche se viene esplicitamente riconosciuto il valore normativo delle consuetudini locali). Sebbene le norme giuridiche in senso stretto siano solo uno degli svariati temi trattati dalla letteratura del dharma, allo sviluppo e all'influenza di quest'ultima contribuirono notevolmente le corti reali e i loro consiglieri e giureconsulti brahmani, sui quali fecero affidamento anche i governanti musulmani e i loro successori britannici.

La speculazione teologica e la sua elaborazione ritualistica sull'unità divina, sul macrocosmo e sul microcosmo costituito dal corpo umano costituiscono l'oggetto dei testi tantrici. In questo senso essi rappresentano una controparte del pensiero ritualistico tardo vedico, dal quale mutuano termini e concetti usandoli peraltro in un contesto differente. A seconda della divinità centrale del testo, che è anche fonte dei suoi insegnamenti, le scritture tantriche sono classificate come Saṃhitā viṣṇuite, Āgama śivaite o Tantra. Il periodo di composizione di tali testi coincide pressappoco con quello dei Purāṇa. Nonostante il loro carattere esoterico, i testi tantrici sembrano più vicini delle altre scritture alla realtà dell'esperienza religiosa induista.

All'altro estremo dello spettro vi sono i sistemi scolastici di speculazione filosofica, noti come i sei Darśana ortodossi. I Darśana sono ordinati in tre coppie: il Sāṅkhya - un sistema dualistico che postula una pluralità di monadi individuali (puruṣa) e una singola sostanza dinamica (prakṛti) che si manifesta periodicamente - e lo Yoga, una sistematizzazione di estese tecniche di concentrazione psicosomatiche mirate alla liberazione del proprio Sé; il Nyāya ('norma', 'regola') - una dottrina soteriologica basata sull'epistemologia in cui ha un organico e compiuto sviluppo la parte logica - e il Vaiśeṣika, sistema che comprende una filosofia atomistica della natura e una teoria delle categorie logiche; la Mīmāṃsā ('ricerca', 'indagine') - un'analisi sistematica delle regole del rituale come modello del dharma, collegata alla filosofia del linguaggio - e il Vedānta ('fine del Veda'), elaborazione sistematica degli insegnamenti delle Upaniṣad. Una prima sistematizzazione (che ebbe luogo in date incerte entro la metà del primo millennio d.C.), si ebbe con i sūtra fondamentali dei Darśana, accompagnati da commentari e subcommentari successivi. Specialmente la scuola monistica del Vedānta ha prodotto una letteratura particolarmente imponente. La forma classica dei Darśana è già pienamente sviluppata verso l'800 d.C. In generale, il corpus scritturale sanscrito dell'induismo è già interamente formato negli ultimi secoli del primo millennio d.C.

5. La sanscritizzazione

In relazione ai testi canonici sanscriti si parla comunemente di 'grande tradizione' - quella dei brahmani colti delle città, dei templi o delle corti - contrapposta alle 'piccole tradizioni' della massa della popolazione, per lo più rurale, che viveva in piccole comunità e usava i dialetti e le relative forme letterarie. Questo modello

presuppone l'esistenza di un processo graduale attraverso il quale la 'piccola tradizione' si trasforma in 'grande tradizione', oppure viene integrata o rimpiazzata da quest'ultima (su tale teoria in generale v. Redfield, 1955; sull'India in particolare v. Raghavan, 1955, e Singer, 1959). Nel caso dell'India e dell'induismo questo processo è noto come 'sanskritizzazione' (v. Srinivas, 1952). Il modello basato sulla dicotomia grande tradizione - piccola tradizione, però, si limita a porre il problema in termini sociologici senza peraltro risolverlo. Anche se lo si intende come un continuum, tale modello non può spiegare la costante compenetrazione a tutti i livelli e la sconcertante ambivalenza che ne deriva (v. Shulman, 1984, pp. 104-109 e 138-141).

Più che di un processo, si tratta di una struttura contrassegnata da una ambivalenza e da una tensione crescenti. Il divario tra la norma scritturale e la realtà sociale, o tra la cultura letteraria 'alta' e la cultura popolare, è un fenomeno generalizzato. Nel caso dell'India, però, tale divario è particolarmente acuito dalla incompatibilità che sussiste in via di principio tra l'ordine terreno della società reale e la trascendenza della rinuncia ascetica. È quest'ultima a costituire la verità assoluta e può quindi aspirare alla legittimazione. In questa situazione la lingua sanscrita ('perfetta') è segno di autorità ultraterrena e di validità universale, e ciò induce a postulare una netta dicotomia tra cultura sanscrita e cultura popolare. Nel tentativo di superare tale dicotomia si è sostenuto che i due livelli si basano su un medesimo schema relazionale e sono pertanto omogenei (v. Dumont e Pocock, 1957); ciò tuttavia non elimina la loro sostanziale diversità.

Esiste effettivamente una differenza di fondo, ma non si tratta di una differenza di livelli socioculturali. Mentre le 'piccole tradizioni' sono coltivate nelle 'piccole comunità', non esiste alcuna grande comunità in cui vivere la 'grande tradizione'. Anche il brahmano, il portatore della grande tradizione, vive nelle piccole comunità. In linea di principio la 'grande tradizione' sanscrita non può essere 'vissuta'. Poiché il suo orientamento ascetico comporta una rottura con tutte le relazioni su cui si basa la società terrena, essa rifugge dal riprodurre, sia pure a un livello superiore, la rete di relazioni su cui si basa la società reale. Esiste pertanto una tensione insanabile tra la 'grande' e la 'piccola' tradizione.

A seconda della situazione tale tensione può assumere la forma di una opposizione e di un conflitto tra livelli socioculturali diversi, tra élite colta e 'popolo' locale. Fondamentalmente, però, essa pervade tutti i livelli, ed è altrettanto rilevante per la grande tradizione sanscrita - che deve tener conto della propria controparte e deve per così dire 'riciclarla' - quanto lo è per la 'piccola tradizione' e la sua comunità - che aspirano all'autorità trascendente offerta dalle scritture. In sintesi, siamo ancora una volta in presenza del dialogo tra 'mondo' e rinuncia ascetica.

6. Il dharma

La nozione centrale dell'induismo è quella di dharma. Derivato dalla radice dhṛ, 'sostenere', 'mantenere', il termine può essere reso con 'ordine universale'. Applicato alla vita umana, esso designa più propriamente la giusta condotta in armonia con l'ordine universale e differenziata a seconda della propria condizione di vita. Così ad esempio è dovere del guerriero kṣatriya combattere e uccidere, come afferma esplicitamente un famoso passaggio della Bhagavadgītā. Analogamente, la condotta appropriata differisce per ciascuno dei quattro classici āśrama o stadi di vita: quello di brahmācārin, ossia di allievo che apprende il Veda sotto la guida di un maestro o guru; quello di gṛhastha, ossia di capofamiglia e padrone di casa; quello di vānaprastha, o di eremita che vive nelle foreste, e infine la condizione di saṃnyāsīn, o 'rinunziatario'. I testi parlano così di varṇāśramadharmā, condotta appropriata al proprio varṇa ('casta') e al proprio stadio di vita. Si ritiene inoltre che il dharma si deteriori nel corso delle quattro successive ere cosmiche, e che sia diverso in ogni era, incentrandosi di volta in volta sull'austerità, sulla conoscenza, sul sacrificio e sul dono (v. Lingat, 1962). Così, sebbene il concetto di dharma faccia pensare a un ordine unitario del mondo, esso in realtà si scinde in norme di condotta distinte. Ciò è tanto più rilevante in quanto il dharma, per essere universale, deve comprendere sia la vita terrena che la vita ascetica. Si è spesso affermato, e ciò non sorprende, che il dharma è elusivo, quasi inafferrabile. "Il dharma e l'adharmā [il suo opposto] non vanno in giro dicendo: eccoci!" (v. Bühler, 1965, p. 71).

Il carattere problematico della nozione di dharma emerge quando si considerano le sue fonti riconosciute. In primo luogo vi è la śruti vedica, che si incentra sui riti sacrificali trascendenti e quindi non offre alcuna

guida per le faccende terrene; si ha poi la tradizione scritturale o *smṛti*, e infine l'esempio della vita e della condotta (*ācāra*) dei saggi e dei giusti (*sat-* o *śiṣṭācāra*). Poiché il *sat* o *śiṣṭa* è colui che possiede una conoscenza approfondita della *śruti* vedica, il cerchio si chiude e quest'ultima si riconferma ancora una volta come fonte primaria del *dharma*. Questo legame tuttavia è chiaramente un costrutto teorico, e i commentatori devono ammettere che il *dharma* scritturale e le usanze consolidate della comunità possono entrare in conflitto. Si afferma addirittura che si dovrebbe evitare di dare scandalo aderendo a norme del *dharma* contrarie alla consuetudine della propria comunità, e si consiglia al sovrano di rispettare le usanze delle comunità locali anche quando queste contrastano con i precetti del *dharma* (v. Lingat, 1967, pp. 218-229).

In pratica il legame tra *dharma* scritturale e *sadācāra* attraverso il valore trascendentale del disinteresse per la sfera terrena consente e legittima il polimorfismo altrimenti sconcertante che caratterizza l'induismo in generale. Tale polimorfismo però non va inteso solo come espressione di una flessibilità opportunistica: si tratta piuttosto di quella stessa tensione dinamica e insanabile tra l'impulso trascendente e le esigenze della realtà sociale che, come abbiamo visto, è al centro della 'sanscritizzazione' (v. cap. 5). Il *dharma* scritturale, che invoca l'autorità trascendente della *śruti*, non viene sminuito né tanto meno annullato da usanze divergenti. La sua validità trascende l'ordine terreno, e in questo senso si tratta di una legge, "proposta ma non imposta" (v. Lingat, 1962).

Mentre il *dharma* riguarda essenzialmente la condotta motivata in senso religioso che tende verso il trascendente, gli interessi puramente terreni rientrano nella sfera dell'*artha* (l'utile, la ricchezza, il potere) e del *kāma* (l'amore sul piano sia sessuale che affettivo), ognuno con le proprie Scritture teoretiche (*śāstra*). Viene riconosciuto esplicitamente, tuttavia, che i precetti del *dharma*, in via di principio poco vantaggiosi sul piano pratico, devono trovare sostegno in una attività terrena. Non può sussistere una separazione totale tra *dharma*, *artha* e *kāma*, che vengono così raggruppati insieme come *trivarga* ('triade') dei fini e degli interessi della vita umana, mentre i loro *śāstra*, specialmente il *Dharmaśāstra* e l'*Arthaśāstra* si sovrappongono (il *Kāmaśāstra* è associato in particolare alla teoria letteraria). Perpendicolare al *trivarga* è la quarta finalità, quella del *mokṣa*. Mentre le altre tre, incluso il *dharma*, si riferiscono alla vita terrena, il *mokṣa* ('liberazione', 'redenzione') si svincola totalmente da essa rivolgendosi esclusivamente al trascendente. È questa l'unica finalità del *saṃnyāsin* o 'rinunziatario', al di là del *trivarga*.

In questo contesto assumono particolare importanza i concetti di *karman* e di *saṃsāra*. Basato sull'idea di una solidarietà fondamentale della vita come flusso perpetuo (*pravṛtti*), il concetto di *saṃsāra* si riferisce più specificamente all'inevitabilità della rinascita (*punarjanma*) dopo un periodo trascorso nell'aldilà con gli dei o gli antenati. Ciò significa che l'aldilà forma un continuum con la sfera terrena. Gli dei, gli spiriti e gli antenati non sono esseri trascendenti, bensì parte del mondo del *saṃsāra*. Da questo punto di vista l'immortalità degli dei non costituisce una differenza sostanziale, se non in quanto li esclude dalla redenzione definitiva del *mokṣa*. In sé le nozioni di *saṃsāra* e di rinascita non sono originali né specificamente indiane. Ciò che conferisce loro un carattere tipicamente indiano è il collegamento con la nozione di *karman*, l'elemento che determina la qualità della rinascita di ogni individuo. Il termine *karman* ('azione') nei testi vedici del rituale è riferito al sacrificio, l'azione per eccellenza.

Nel contesto del sacrificio originario come istituzione centrale della redistribuzione periodica, basata sulla competizione, dei 'beni della vita', il *karman* sacrificale era un'attività eminentemente sociale che determinava la vita dei partecipanti e della comunità nel suo complesso. Il sacrificatore dipendeva dagli altri per recuperare le ricchezze spese in doni e sacrifici, in virtù della norma di reciprocità, nelle feste organizzate come 'rivalsa' dai suoi ospiti di un tempo. Il *karman*, allora, originariamente riguardava la competizione, lo scambio e l'interdipendenza. L'individualizzazione e la desocializzazione del sacrificio tuttavia posero fine allo scambio ciclico (realizzando così il proprio fine). Non essendovi più nessuno col quale scambiare il *karman*, non restava che scambiarlo con se stessi in una incessante successione di rinascite determinate dal proprio precedente *karman*. Così come l'azione sacrificale era intesa come una rinascita 'attraverso il sacrificio', allo stesso modo il *karman* di ogni individuo ne determina la prossima rinascita. Ora però non vi è più alcuna possibilità di recupero: l'uomo può redimersi solo ponendo fine all'inesorabile meccanismo del *karman* e l'unica via per riuscirvi è quella di rinunciare a tutte le attività

terrene. È questa la 'liberazione' (mokṣa), che costituisce lo scopo esclusivo della disciplina del samnyāsin (v. Heesterman, 1985, pp. 34 ss.).

In questa prospettiva il dharma assume una posizione ambivalente. Il suo esclusivo interesse per l'"invisibile" e il requisito del disinteresse per il mondo terreno evidenziano il suo orientamento trascendente. D'altra parte, però, l'"invisibile" metafisico si riferisce al cielo (svarga), dal quale si è destinati a far ritorno, ed è quindi parte del saṃsāra. In contrasto con il fine del mokṣa, il dharma non mira alla rinuncia totale, ma riafferma l'incompatibilità tra mondo e trascendenza, tra processo (pravṛtti) e stasi (nivṛtti).

Un esempio significativo è il controverso problema della non violenza (ahiṃsā) e del vegetarianismo. Il punto cruciale non sembra essere l'uccisione in sé e per sé, ma il vincolo di obbligazione e di reciprocità creato dallo scambio di cibo e sacralizzato dall'uccisione dell'animale. L'invitato che accetta di cibarsi della carne dell'animale prende su di sé l'onere dell'uccisione, e in questo modo 'purifica' il cibo per il suo ospite, a condizione che quest'ultimo ricambi il favore quando sarà giunto il momento della 'rivalsa' (v. Heesterman, 1966). L'individualizzazione ritualistica del sacrificio rende questo punto particolarmente critico, perché il ritualismo esclude una controparte cui trasferire l'onere dell'uccisione. Ciò rese inevitabile la norma che vieta il consumo di carne e prescrive l'ahiṃsā (v. Schmidt, 1968; v. Heesterman, 1984); tale norma però contraddice la śruti, che approva il sacrificio di animali. I sacrifici śrauta quindi, al pari del dharma, sono 'una legge proposta ma non imposta', e chi vi aderisce dovrebbe seguire i suoi precetti allo stesso modo in cui segue quelli del dharma, ossia per pura obbedienza disinteressata alla norma del rituale. Ancora più significativo è il fatto che i precetti della non violenza e del vegetarianismo riguardano una società che di solito non è esente dalla violenza, che pratica sacrifici animali (sebbene non del tipo śrauta) e si ciba di carne. La risposta a questo enigma è illuminante: cibarsi di carne è pravṛtti, ossia fa parte del processo terreno, ma l'astensione è nivṛtti e, come si afferma nel Codice di Manu, frutta una "grande ricompensa". Ciò ripropone il problema centrale del dharma, che deve conciliare due sfere tra loro incompatibili, quella pravṛtti, delle relazioni, dello scambio e dell'interdipendenza, e la sua negazione attraverso i precetti della pura contemplazione o nivṛtti. .

7. Il mondo divino

Concetti quali politeismo e monoteismo sarebbero di scarso aiuto per comprendere la religione induista. In essa è l'uomo ad assumere una posizione centrale, in quanto spetta a lui superare lo iato tra pravṛtti e nivṛtti. Ciò emerge già con chiarezza nel pensiero ritualistico tardo vedico, in cui il sacrificatore è il legame vivente tra le due sfere incompatibili. Gli dei sono ridotti a meri nomi che devono essere pronunciati per distinguere i vari sacrifici, ma che hanno lo stesso status degli altri elementi del rituale. È il rito come tale a rivestire un'importanza primaria, ed è l'uomo a compierlo. Il meta-ritualismo delle Upaniṣad portò alle estreme conseguenze questa concezione identificando il Sé (ātman) con il brahman.

L'induismo è caratterizzato senza dubbio da una pletora di divinità, genii loci, spiriti, antenati e altre entità cui occorre offrire cibo, dimora e cure appropriate: in altre parole un culto, al fine di controllare il loro potere di interferire con le vicende umane e di ottenere dei benefici. Così lo spirito dei defunti (preta) vaga incessantemente senza trovare quiete, portando con sé l'imprevedibile sacralità della morte e della sventura. Alla fine del periodo di lutto all'anima vagante viene offerto il primo pasto a base di riso (piṇḍa) e di acqua, e alla fine le si assegna un posto e un culto tra gli avi o 'padri' (pitṛ). Da questo momento il potere sacrale del defunto è indirizzato a beneficio della sua progenie. In questo modo il mondo degli dei e degli spiriti si sovrappone a quello umano, in quanto entrambi sono parte del saṃsāra. Gli dei ovviamente hanno più potere degli uomini, ma non differiscono sostanzialmente dai potenti umani quali re e notabili: sono, per così dire, uomini in formato gigante.

Tra la moltitudine di dei e spiriti emergono le grandi divinità panindiane o 'sanscrite' Śiva e Viṣṇu. È una questione controversa se Brahma, il brahman deificato, in una certa epoca (pressappoco all'inizio dell'era cristiana) abbia assunto nell'India settentrionale una posizione analoga (v. Hacker, 1978, pp. 476-478). Non vi sono dubbi, comunque, sulla primaria importanza di Śiva e Viṣṇu a partire dagli ultimi secoli dell'era precristiana. Un ruolo di rilievo, sia come consorte della divinità principale sia autonomamente, ha anche la Grande Dea, nota sotto vari nomi (Pārvatī, 'figlia dei monti', Kālī, 'la nera', Durgā, 'l'inaccessibile', o

semplicemente Devī, la dea - che era anche il titolo delle regine -, e la consorte di Viṣṇu, Lakṣmī, 'la fortunata'). Nella setta tantrica dello śāktismo essa è la divinità dominante in qualità di tremenda incarnazione dell'energia cosmica o śakti. La Grande Dea non può essere equiparata senz'altro a una Magna Mater, in quanto la sua energia cosmica, sia creativa che distruttiva, non deriva dalla maternità. In generale le divinità femminili note come 'dee madri' appaiono piuttosto 'madri mancate' o femmine che hanno patito una fatale sventura (ad esempio la sposa il cui uomo viene chiamato in guerra mentre si svolgono i riti matrimoniali e cade in battaglia, o la satī, 'sposa virtuosa, devota', che si fa bruciare assieme al marito defunto sulla pira sacrificale).

Mentre l'importanza della Grande Dea non sembra richiedere una spiegazione particolare dal punto di vista dei testi vedici o della religione popolare non vedica, il rilievo assunto da Śiva e da Viṣṇu rispetto agli altri dei non è altrettanto agevole da spiegare. È chiaro comunque che Śiva per molti aspetti è una versione successiva del terribile dio vedico Rudra, che abita nelle foreste e si accompagna a una banda di guerrieri. Analogamente Śiva dimora sui monti dove, asceta selvaggio, danza la sua estatica danza cosmica. Al pari di Rudra, conosciuto anche come Īśāna, 'signore', Śiva è l'Īśvāra, appellativo che ha lo stesso significato. Il suo emblema è il fallo (liṅga) montato su uno zoccolo che rappresenta l'organo femminile (yoni). Viṣṇu, o Bhagavat (l'"Eminente"), invece, risiede nel mondo ordinato ed è associato all'axis mundi. Nei testi tardo vedici egli è identificato con l'istituzione centrale del sacrificio. Mentre Śiva si colloca al di fuori della comunità, Viṣṇu si interessa direttamente al mondo umano, come attestano in particolare i suoi avatāra ('discese') nel mondo sotto varie spoglie per ripristinare il dharma.

Gli avatāra più popolari di Viṣṇu sono il bambino, giovane pastore e guerriero Kṛṣṇa e il re divino Rāma. Mentre quest'ultimo, eroe del poema epico Rāmāyana, ispira un'austera devozione in quanto rappresenta il sovrano universale che agisce con giustizia, la variegata e composita figura di Kṛṣṇa offre numerose aperture verso forme di immaginazione e di culto fortemente emozionali. Come bimbo tenero e scatenato suscita le affettuose cure dei suoi devoti, mentre come giovane mandriano (gopāla) che seduce le pastorelle (gopī) è oggetto di culto erotico in quanto i devoti si identificano con queste ultime. Nel Mahābhārata Kṛṣṇa è guerriero e re, oltre che auriga e bardo (sūta) dell'eroe Panduide Arjuna. In quest'ultimo ruolo egli si presenta come il maestoso signore dell'universo allorché istruisce Arjuna sui suoi doveri di guerriero imponendogli di uccidere i nemici, anche se parenti stretti, per compiere il suo dharma disinteressatamente, e gli insegna a offrire le azioni richieste con cieca devozione, perché questa è l'unica via verso la salvezza. Nella tradizione śivaitica Kṛṣṇa può essere paragonato al dio tamulico Murugan.

Ciò che distingue Śiva, la Grande Dea e Viṣṇu, nonché gli avatāra di quest'ultimo, da dei e spiriti minori (che abitano l'universo del saṃsāra) è il fatto che essi sono al tempo stesso immanenti - in quanto si manifestano sotto spoglie umane e prendono dimora nel devoto prediletto - e trascendenti. Essi sono di casa in entrambe le sfere. Analogamente, questi dei sono spesso considerati il tramite fra il mondo ordinato e quello selvaggio (Śiva è connesso al primo attraverso il suo matrimonio o la sua śakti; Viṣṇu attraverso gli avatāra e la sua associazione con l'axis mundi; Rāma viene esiliato nelle foreste da cui ritorna trionfatore; Kṛṣṇa, per molti versi affine alla figura del briccone, è collegato in vari modi alla sfera immanente nei suoi ruoli di mandriano, di seduttore e di cantore-poeta). Questi dei costituiscono un tramite tra i due mondi opposti e incompatibili.

8. Il culto

Sebbene il sacrificio animale - non però del tipo vedico - sia praticato regolarmente, soprattutto in occasione delle celebrazioni di Durgā nell'India settentrionale e nel Deccan, la forma fondamentale del culto è la pūjā incruenta praticata sia in pubblico nei templi che in privato nelle case. Il modello cui essa si ispira è quello dell'accoglienza riservata a un ospite prestigioso che viene lavato e abbigliato, onorato con un banchetto festivo, intrattenuto e fatto riposare. Particolare importanza riveste il cibo offerto alla divinità, che in seguito viene consumato dai devoti come prasāda, ossia grazia del dio. Mentre il ritualismo tardo vedico si incentrava sul sacrificio offerto nel fuoco e limitava al massimo il pasto sacrificale, la pūjā esalta il valore del cibo e del pasto. Il sacrificio offerto nel fuoco tuttavia viene conservato ed è noto come homa ('versamento nel fuoco'), ma non fa parte della pūjā. In base allo schema generale di quest'ultima, il dio non

è considerato costantemente presente nella sua immagine (mūrti) o nel suo simbolo (ad esempio il liṅga), ma viene fatto discendere (come un ospite) per vivificarli.

Di estrema importanza per il culto e la vita religiosa in generale è il sentimento della bhakti (dalla radice sanscrita bhaj che significava anticamente 'partecipare a', 'sentirsi uno con', 'appartenere'), intesa come rapporto affettivo esclusivo e personale con la divinità (in particolare Viṣṇu e i suoi avatāra Kṛṣṇa e Rāma). La bhakti è la via salvifica indicata da Kṛṣṇa - assieme all'adempimento disinteressato del proprio dharma - nella Bhagavadgītā, la cui popolarità è attestata dal gran numero di commentari. Un altro testo fondamentale è il Bhagavata Purāṇa, che sviluppa le leggende su Kṛṣṇa. Per il suo sostrato filosofico la nozione di bhakti si fonda in larga misura su alcune dottrine teistiche del Vedānta (in particolare il monismo 'differenziato': viśiṣṭādvaita), e ha influenzato notevolmente la danza e la musica oltreché la letteratura sia sanscrita (si pensi al famoso poema del VII secolo Gītagovinda, che narra in forma lirica l'amore, la separazione e il ricongiungimento del dio-pastore Kṛṣṇa e della pastorella Rādhā) che dialettale. In quest'ultimo caso le liriche devozionali dei poeti e dei cantori tamulici detti Ālvār - dodici di numero secondo la tradizione - hanno esercitato una notevole influenza formativa (VI-IX secolo). Nell'India settentrionale la rielaborazione in hindi antico del Rāmāyāna ad opera del poeta Tulsī Dās (Rām-caritmanas, XVI secolo) ha avuto un'influenza preponderante come poema bhaktico in cui si esalta Rāma, nonostante il culto ampliamento diffuso di Kṛṣṇa. Una menzione particolare meritano i poemi spesso caratterizzati da un colorito vigore espressivo di Kabīr (XVI secolo), il quale rigetta ogni culto formale ed esteriore. Sia i musulmani che gli induisti lo annoverano tra gli esponenti della propria cultura, mentre i Sikh, il cui libro sacro - il Granth - include alcuni versi attribuiti a Kābir, lo considerano il maestro del proprio guru Nānak. Dalla bhakti si è sviluppato un semplice culto congregazionalista, basato su inni religiosi (Kīrtana) cantati dai devoti, che non ha bisogno di strutture speciali come i templi. Tale culto trova espressione anche nelle rappresentazioni della storia di Rāma o Kṛṣṇa che hanno luogo in occasione di alcune feste popolari (līlā). In sintesi, la religiosità induista è permeata dalla bhakti al punto che questa nozione coincide in pratica con tutto l'ambito religioso. Essa consente all'uomo, diviso tra le esigenze della società terrena e l'impulso a trascendere quest'ultima, a trasferire questa sua difficile condizione alla divinità, che è nel contempo immanente e trascendente e indica così la via verso la salvezza senza che il devoto debba compiere il drastico passo di rinunciare al mondo.

Un'altra componente essenziale della religione induista è il tantrismo. Il termine tantra, derivato dalla tecnica della tessitura, significa 'trama, ordito'. Nella teoria ritualistica vedica esso designa la 'cornice' rituale comune ai sacrifici dello stesso tipo, mentre in seguito assume il significato generale di 'libro, testo'. Come indica già il significato generale del termine tantra, il tantrismo come forma particolare di religione tende a eludere una definizione precisa. Esso inoltre ha influenzato in misura notevole anche il buddhismo (specialmente il Vajrayāna, o 'Veicolo di Diamante') e il jainismo. L'uso e l'etimologia del termine suggeriscono due conclusioni: in primo luogo il tantrismo si basa su una serie di testi sacri, nonostante sia sottolineata la necessità di una spiegazione orale autoritativa; in secondo luogo questi testi sono prevalentemente di tipo ritualistico. Si è affermato spesso che il fulcro del tantrismo è il culto della śakti, il principio cosmico femminile, e che di conseguenza i testi śaktici sono "i tantra per eccellenza" (v. Gupta e altri, 1979). Secondo alcuni però tale concezione è riduttiva in quanto fa coincidere il tantrismo con lo śaktismo (v. Brunner, 1981, p. 140).

Il tantrismo si presenta come una via salvifica - il sādhana o 'realizzazione' della divinità trascendente nel proprio Sé - basata su una minuziosa corrispondenza tra il microcosmo del corpo umano e il macrocosmo dell'universo, corrispondenza espressa anche visivamente nell'uso rituale di diagrammi (yantra, maṇḍala). Al pari della bhakti, il tantrismo si basa sulla dottrina teistica del Vedānta. La via per la realizzazione del trascendente, tuttavia, è un elaborato ritualismo che governa sia la pūjā sia gli esercizi yoga. In entrambi i casi l'attenzione è focalizzata sul corpo umano, che è anche strumento della realizzazione del trascendente. Esso è visto come un sistema cosmico-fisiologico di centri nervosi (cakra) e arterie o canali (nāḍi). Il processo yogico mira a risvegliare l'energia vitale (kuṇḍalīnī), situata alla base della colonna vertebrale e nei genitali e a spingerla verso l'alto attraverso i cakra e i nāḍi. Una importante caratteristica del rituale tantrico è il complesso simbolismo attribuito alla parola, che comporta un ampio uso di formule (mantra), di fonemi (bīja, 'seme', che richiama un analogo uso negli inni vedici) e di simboli dell'alfabeto sanscrito, oltreché del

simbolismo dei numeri (presente anche nel Sāmaveda). C'è da osservare infine che il ritualismo tantrico attribuisce particolare importanza al rigoroso controllo attraverso cerimonie di iniziazione graduali (dīkṣā) sotto la guida di un maestro qualificato (guru, ācārya).

È chiaro, per quanto difficile da dimostrare nei singoli aspetti, che il tantrismo - al pari del vedismo - deve molto ad antiche pratiche magiche e cultuali nonché a riti orgiastici e a inversioni rituali (coincidentia oppositorum: 'il bene è il male', o in termini tantrici lo yoga è bhoga, 'godimento', in specie di piaceri illeciti). Il punto essenziale, tuttavia, è il carattere razionale, sistematico-speculativo del tantrismo e il fatto che esso si basi su scritture normative: detto in altri termini, il suo carattere 'sanscrito' (v. cap. 5). Come tale esso è diventato un veicolo privilegiato del pensiero e delle pratiche religiose indiane anche al di fuori dell'India, in particolare nel Sudest asiatico, dove ha dato origine a un imponente corpus letterario, principalmente in giavanese antico, e ha fortemente influenzato la cultura, la scultura e l'architettura monumentale di corte. L'influsso del tantrismo è evidente ancor oggi nella cultura giavanese. Si può affermare che il tantrismo con le sue connotazioni razionalistiche e la bhakti con le sue connotazioni emozionali - apparentemente opposti ma in pratica interrelati - costituiscono nel loro insieme la forma e il contenuto della religione induista.

9. Le istituzioni

L'induismo vive nelle sue sette. La setta si presenta tipicamente in una duplice forma: quella del gruppo composto dal maestro e dai suoi allievi (il fondatore di solito è un saṃnyāsin), che vive secondo la disciplina della setta e predica la propria particolare via alla salvezza, e quella, in continuo mutamento, dei seguaci laici, che sostengono materialmente l'ordine saṃnyāsico. L'esempio più antico di tale forma di organizzazione settaria è quello dell'ordine monastico buddhista (saṅgha) e dei suoi adepti laici (upāsaka). L'ordine saṃnyāsico, specialmente nel caso dei devoti di Śiva, può assumere a volte la forma di una confraternita militante di guerrieri consacrati, che richiama la banda di guerrieri cui si accompagnava anticamente Rudra-Śiva. Così i Sikh ('discepoli') nel XVII secolo si trasformarono da setta religiosa in un ordine militare caratterizzato da un proprio ethos guerriero.

Nel caso di sette fortemente organizzate, come ad esempio i Liṅgāyat o Vīraśaiva, il centro (o rete di centri) è il monastero (maṭha), che fruisce dei contributi e delle donazioni dei seguaci laici. A seconda dell'entità - a volte considerevole - dei beni temporali, il capo del monastero associa all'incontrovertibile autorità spirituale un potere temporale. Queste istituzioni riccamente sovvenzionate costituiscono senza dubbio elementi chiave che il sovrano, detentore del potere temporale, non poteva trascurare. Si sviluppò così la tendenza, attestata dalle iscrizioni, a favorire questa o quella setta a prescindere dal credo personale del sovrano. Il capo della setta o guru gode di un prestigio straordinario. In genere un saṃnyāsin, egli detiene un'autorità trascendente che non dipende dalla sua carica sacerdotale ma è legata esclusivamente alla sua persona. Il tantrismo rafforza ulteriormente la posizione del guru o ācārya in quanto la divinità viene concepita come immanente alla sua persona in virtù della consacrazione. Egli è il legame vivente tra il mondo e la trascendenza. Senza troppo esagerare, si può affermare che l'induismo può fare a meno dei suoi dei finché vi è il guru.

Il monastero o maṭha è collegato di solito a un tempio (mandira, devālaya: v. Reiniche, 1985, pp. 92-99), o, viceversa, il guru e i suoi discepoli trovano ospitalità in un tempio a essi congeniale, che provvede alle loro necessità e alla cui fama essi dal canto loro contribuiscono con la propria spiritualità e dottrina. In India i templi sono molto numerosi e di svariati tipi: si va dal singolo liṅga montato sulla yoni, che contrassegna un luogo sacro, ai semplici santuari della famiglia o del villaggio sino agli imponenti edifici in pietra dedicati alle divinità 'sanscrite' panindiane. La struttura centrale del tempio è una costruzione a forma di torre che rappresenta la montagna centrale e contiene una cella simile a una grotta in cui è installata l'immagine del dio (mūrti) o il liṅga di Śiva. Diversamente dall'organizzazione monocefala del maṭha, il tempio non ha un unico capo, o piuttosto la divinità è il suo capo assoluto, simile per molti versi al sovrano nel suo palazzo (dove la definizione giuridica angloindiana del dio come proprietario del tempio nonché delle sue terre e altri possedimenti). La gestione del tempio è affidata a un consiglio (devasthāna). Con i suoi beni temporali che provvedono alle pūjā quotidiane e alle feste periodiche, l'organizzazione del tempio è un'impresa

complessa che assolve una pluralità di funzioni e richiede molteplici attività. Il tempio riunisce così un gran numero di persone cui sono attribuiti varie mansioni e diritti (donatori, sacerdoti, musicisti, danzatori, cuochi, fiorai, contadini e mandriani che curano le terre e il bestiame del tempio). Il tempio quindi può essere visto come un'arena in cui i titolari di diritti cooperano nel processo di redistribuzione della ricchezza del tempio sotto la silenziosa autorità della divinità immanente e trascendente a un tempo, la cui 'grazia' (prasāda) - ossia il cibo a essa offerto - costituisce il canale principale della redistribuzione (v. Stein, 1960).

Di minore importanza, ed erosa dalla legislazione sulla proprietà fondiaria nonché dalla diversificazione socioeconomica, è l'istituzione un tempo assai diffusa nota come brahmadeya: un gruppo di brahmani insediati in un villaggio, che ricevevano la quota delle entrate di quest'ultimo destinata al sovrano. Oltre a essere responsabili della gestione delle terre del villaggio, questi brahmani formavano un nucleo di sapienza scritturale 'sanscrita'. Un cenno a parte meritano anche i centri di pellegrinaggio (tīrha, 'guado'), ancora poco studiati. Questi sono stati - e sono tuttora - importanti veicoli di propagazione dell'induismo 'sanscrito'. La loro importanza sembra essere cresciuta se non altro in termini di numero di pellegrini e di diffusione del culto (o della particolare varietà di culto propria di un determinato centro), mentre sono sorti nuovi luoghi di pellegrinaggio (v. Burghart, 1985).

10. Le caste

L'istituzione più nota dell'induismo è il sistema castale, che secondo molti è addirittura l'elemento che definisce l'induismo stesso. Basato sull'opposizione complementare di puro e impuro, il sistema castale è connesso alla religione nella misura in cui il puro rappresenta ciò che afferma la vita e l'impuro le 'scorie' dei processi della vita, ossia la morte e la decadenza. Puro e impuro di conseguenza sono collegati al nesso sacro di vita e morte e come tali costituiscono il fulcro della religione. Ciò ha indotto Louis Dumont a considerare la coppia asimmetrica puro-impuro come il principio di una gerarchia di tipo assiologico che impronta l'induismo e diventa il criterio di strutturazione della società induista. In questa concezione la gerarchia fondata sull'opposizione puro-impuro è il valore onnicomprensivo che fornisce al sistema castale un incontrovertibile fondamento religioso (v. Dumont, 1967, cap. 2). L'hindu è l'homo hierarchicus che dà il titolo all'importante saggio di Dumont.

Sebbene questa interpretazione di tipo assiologico dei rapporti di casta sia senza dubbio illuminante e spieghi il dinamismo e l'instabilità della società castale induista, essa tuttavia trascura l'istituzione della rinuncia al mondo che mira alla liberazione dai vincoli relazionali e mette quindi in discussione quel presunto valore centrale e onnicomprensivo. Mentre il singolo termine 'casta' (dal portoghese casta, 'razza, tipo') suggerisce l'idea di una istituzione unitaria e internamente coerente, la tradizione indiana conosce almeno due termini: jāti ('nascita', 'genus') e varṇa ('colore'), di cui l'ultimo è quello preferito nelle Scritture. I due termini sono in larga misura utilizzati come sinonimi, ma la loro differenza emerge in rapporto alla questione delle caste miste, risultato di unioni matrimoniali tra varṇa diversi (varṇasaṃkara, 'confusione dei varṇa') vietate dalle Scritture del dharma. Le caste miste - che di norma non dovrebbero esistere - sono dette jāti. Mentre il termine varṇa si riferisce alla norma dharmica della separazione, il concetto di jāti ha la connotazione dello scambio e dell'interdipendenza. Mentre la jāti è relazionale, il varṇa è sostanziale. Si ritrova qui la dicotomia tra pravṛtti e nivṛtti - tra il processo dinamico del mondo e la stasi assoluta - che caratterizza il dharma. In questa prospettiva l'istituzione della casta non ha quel carattere unitario che le si attribuisce, ma è imperniata sulla scissione interna tra le relazioni che formano la società e il concetto normativo di varṇa che le vieta e in questo modo rifiuta di fatto la società. Le relazioni gerarchiche del puro e dell'impuro sono trascese da una purezza sostanziale, indipendente da ogni relazione. In ultima istanza le relazioni sono svalutate, ma là dove le relazioni - l'essenza della gerarchia - vengono svalutate, la gerarchia viene meno come valore supremo. Le relazioni, e soprattutto le relazioni gerarchiche del puro e dell'impuro, sono investite di sacralità, ma tale sacralità risulta in ultimo invalidata in quanto viene trascesa dall'assoluto a-relazionale che sfugge a ogni delimitazione. Il problema che ciò pone si manifesta nell'ambigua posizione del brahmano. La sua purezza dovrebbe essere sostanziale, ma egli deve vivere in un mondo relazionale in cui tale purezza dipende dall'impurezza di altri quali lavandai, barbieri, spazzini. L'unica soluzione è quella di

negare all'attività del lavandaio il suo valore: egli pulisce gli abiti ma non li purifica. D'altro canto un indumento sporco che il brahmano stesso immerge nell'acqua è puro anche se resta sporco come prima. Relazioni e transazioni possono essere liberamente intraprese finché sono prive di valore, ossia non determinano complementarità e interdipendenza. Di conseguenza le transazioni commerciali occasionali non sono contaminanti. È interessante notare a questo riguardo che per i teorici della Mīmāṃsā le offerte sacrificali (dakṣiṇā) ai sacerdoti brahmani non sono un dono (il che creerebbe un rapporto duraturo di obbligazione e reciprocità), bensì una sorta di ricompensa per servizi resi, una transazione incidentale e priva di valore (su questa interpretazione dell'offerta sacrificale come ricompensa v. Malamoud, 1976, pp. 179-183).

Analogamente il rapporto del brahmano col potere secolare è ambiguo al punto da essere contraddittorio. Come indica il caso delle offerte sacrificali, infatti, non dovrebbero sussistere relazioni di natura duratura e vincolante. Il sovrano, tuttavia, il rappresentante del mondo relazionale, ha bisogno dell'autorità trascendente del brahmano, e questi a sua volta ha bisogno del supporto materiale del sovrano. Ma accettando la generosità del re il brahmano diventa dipendente da lui perdendo il suo status trascendente, mentre il re che cerca di legare a sé il brahmano si ritrova con un guscio vuoto privo del valore fondamentale che era lo scopo del suo gesto. Le Scritture del dharma affermano esplicitamente sia la necessità di una cooperazione tra re e brahmano, sia l'esigenza che il brahmano stia lontano dal re, ma non offrono una soluzione al problema (v. Heesterman, 1985, pp. 154 ss.). Come abbiamo già accennato, nel corso del XIX secolo il sistema castale offrì ai governanti quella griglia stabile di categorie sociali di cui essi avevano bisogno. Soprattutto mediante i censimenti decennali effettuati a partire dal 1880, le caste assunsero il carattere di entità chiuse e separate. Detto in altri termini, la jāti acquisì i caratteri della separatezza e della rigidità normative del varṇa teorico. Poiché il governo basava la sua azione e la distribuzione di benefici sulla griglia ufficiale, le caste acquisirono una nuova rigidità oltreché un significato politico. Sebbene la casta sia stata dichiarata illegale dalla Costituzione, vi sono almeno due modi in cui essa continua ad avere un'importanza ufficiale: come 'discriminazione positiva' (delle caste non privilegiate) e come forma legalmente inoppugnabile di 'associazione volontaria' (per migliorare le condizioni dei membri di una determinata casta). La casta inoltre è un elemento importante nei calcoli politici ed elettorali; si è sviluppato così il fenomeno del cosiddetto 'castismo', ossia la trasformazione delle distinzioni di casta in una contrapposizione di gruppi particolaristici. In pratica, tuttavia, la casta dimostra una flessibilità e una fluidità che ne smentiscono la presunta rigidità e ne attestano la tradizionale vitalità interazionale. In definitiva l'importanza della casta, come quella del dharma, non sta nella certezza di un sistema chiuso ma nel carattere aperto del suo problema di fondo - il contrasto tra l'ordine ultraterreno del varṇa basato sulla separazione da un lato e, dall'altro, la fluidità terrena dell'interazione jāti - che ammette risposte sempre diverse, mai definitive.

11. L'induismo moderno

Sebbene le incursioni islamiche dalla Persia e dall'Asia centrale, a partire dal X secolo, e la fondazione del sultanato di Delhi (1206) fossero fatali per i grandi templi dell'India settentrionale, non ebbero però effetti negativi sullo sviluppo dell'induismo. Al contrario, a partire dal XIII secolo si osserva un incremento dell'attività delle sette, specialmente del culto bhaktico. È una questione controversa se, come si ritiene di solito, questa attività costituisse una difesa contro l'Islam oppure se - come sembra più probabile - fosse l'effetto di una nuova generale fioritura determinata dall'integrazione dell'India nell'ecumene indo-islamica che si andava formando intorno all'Oceano Indiano (v. Wink, 1990). In ogni caso, l'impressione generale è quella di uno sviluppo dell'induismo, per certi versi anche per impulso dell'Islam (specialmente per quanto riguarda i contatti tra le sette induiste e gli ordini sufici). I sovrani musulmani inoltre, specialmente gli imperatori Moghul (a partire dal 1555 d.C.), tendevano al pari dei loro predecessori induisti a favorire varie sette religiose, incluse quelle induiste (v. Goswamy e Grewal, 1969).

Una nuova, diversa situazione si venne a creare con l'insediamento e la crescente influenza del governo angloindiano a partire dalla fine del XVIII secolo. Poiché si trattava di un governo di tipo diverso - impersonale, razionale-burocratico - esso richiedeva una risposta diversa rispetto al precedente regime. La

prima reazione prese la forma di un movimento riformista tra i funzionari di governo e i professionisti hindu della classe media ed ebbe come centro Calcutta - sino al 1912 capitale dell'India britannica. Qui Ram Mohan Roy fondò nel 1828 il Brāhma Samāj per diffondere un credo monoteistico che affermava l'autorità delle Upaniṣad. Più importante per diffusione e numero di aderenti fu l'Ārya Samāj (ancora attivo). Fondato nel 1875 da Dayanand Sarasvati e con basi nell'India settentrionale e nel Punjab, questo movimento mirava a una rinascita della religione vedica (e si interessò pertanto attivamente alla filologia vedica), ed era caratterizzato da una spiccata componente nazionalistica. Sempre a Calcutta venne fondata la Missione Rāmakṛṣṇa, che prendeva il nome da un asceta che aveva fatto proseliti tra gli intellettuali di Calcutta - tra cui il fondatore della Missione, noto col suo nome di iniziazione Svami Vivekananda. Il credo vedantico da lui propugnato costituisce anche la base del neinduismo come religione universale (v. Hacker, 1978, pp. 580-608).

Gli interessi principali di questi movimenti erano in primo luogo una riforma culturale e sociale (ad esempio la possibilità di seconde nozze per le vedove, la limitazione della dote, la diffusione di un livello medio di istruzione inglese, l'abolizione degli intoccabili, il culto aniconico) e in secondo luogo il nazionalismo e il rifiuto delle influenze occidentali in favore di atteggiamenti tradizionalisti, e infine una concezione del (neo)induismo vedantico come religione universale capace di accogliere in sé altre religioni. Quest'ultimo tema di una sostanziale unità costituì il fulcro dell'attività politica del Mahātmā Gandhi (1869-1948), in cui ebbe un ruolo essenziale la sua autorità di samnyāsin. La rivendicazione dell'unità nazionale e la lotta per la liberazione erano permeate in lui di valori ascetici. Le spettacolari azioni di non cooperazione e di disobbedienza civile intendevano essere in realtà una rinuncia in massa al mondo, e di conseguenza non potevano che avere vita breve. Queste azioni tuttavia diedero una nuova impronta all'ideale trascendente riportandolo - periodicamente - al livello terreno della politica moderna. In retrospettiva, lo scopo reale dei movimenti di riforma era quello di sviluppare un discorso capace di presentare gli interessi e le aspirazioni dell'India in modo convincente agli occhi delle autorità anglo-indiane e metropolitane nonché del pubblico internazionale. In questo, più che negli intenti di riforma, questi movimenti ebbero pieno successo. L'aspetto più importante della modernizzazione introdotta dal regime angloindiano e da quello locale autonomo che lo seguì può essere individuato in una concezione sostanzialistica della religione e della società. A ciò l'induismo deve sia il proprio nome che lo status di religione distinta, per quanto definita in modo impreciso. Tale orientamento sostanzialistico è evidente anche nelle sette e nelle istituzioni religiose, in cui la dimensione religiosa tende a essere nettamente distinta dagli interessi terreni (v. Pocock, 1973, capp. 6 e 7). La concezione sostanzialistica rafforza le norme scritturali, e in questo senso si è affermato che modernizzazione e sanscritizzazione vanno di pari passo. Di fatto, le norme delle scritture sanscrite rifiutano la dimensione relazionale in favore di quella sostanziale. L'elemento di novità apportato dalla modernizzazione, tuttavia, è stato l'accento posto unilateralmente sulla norma sostanzialistica calata dal suo empireo trascendente nella realtà terrena. In questo modo però la flessibilità, le sovrapposizioni e la fluidità di confini lasciarono il posto a una rigida separazione tra le diverse comunità. Mentre il vecchio regime era in grado di scongiurare la minaccia dei conflitti scismatici radicali servendosi dell'intrinseca flessibilità dei confini tra le varie comunità, la politica governativa moderna non può fare altrettanto. Ciò rese quasi inevitabile il dramma della divisione dal Pakistan nel 1947, e continua a causare l'esplosione di violenti conflitti tra comunità. Tuttavia la linea di discriminazione essenziale resta quella interna: il futuro dell'induismo è legato a questo dilemma aperto tra un mondo relazionale e il sostanzialismo ascetico.

INDUISMO

Enciclopedia Italiana - IV Appendice (1979)

di Oscar Botto

INDUISMO (XIX, p. 147). - Nel mondo contemporaneo, l'immensa congerie di dottrine e tradizioni che si raggruppano sotto la designazione comprensiva di "Induismo" è sottoposta alle sollecitazioni crescenti che provengono dal modo di vita laico, di matrice occidentale (specialmente nei grandi centri), e alla sfida della visione scientifica del mondo, cui gli studiosi indiani hanno dato e danno contributi creativi in diversi settori

dello scibile. In contrasto con il netto rifiuto del proselitismo che ha caratterizzato da sempre i sostenitori tradizionali del Sanātana-dharma, una fruttuosa opera di divulgazione degli aspetti più salienti della spiritualità indiana si sta svolgendo - da parte di scuole più o meno recenti - specialmente negli Stati Uniti e in alcune nazioni europee. In India, la politica decisamente non-confessionale del nuovo stato indiano (Bhārat) non ha mancato di provocare conseguenze - talvolta anche gravi - specialmente nei confronti della vita religiosa dei grandi centri templari e delle scuole d'ispirazione vedica, che operano fra difficoltà sempre crescenti. L'ortodossia Smārta (da Smṛti = tradizione) è rappresentata ancor oggi dai Jagadguru ("Maestri del mondo") dei diversi cenobi fondati da Śaṅkara, che si dedicano alla conservazione e alla diffusione degli insegnamenti del Vedānta non-dualistico e della tradizione brahmanica. Fra di essi, si segnalano in modo particolare le figure di Śrī Candraśekhara Bhārati (1892-1954), del Matha di Śṛṅgeri, e di Śrī Candraśekharendrasarasvatī (nato nel 1894), del Matha di Kāñcī. Dal Matha di Badarīnātha proviene il Maestro Maheśa, che ha ottenuto larghissimo seguito e ha creato cinque organizzazioni internazionali, tra cui lo Spiritual Regeneration Movement, fondato a Madras nel 1958, e la Maharishi International University, che è stata fondata nel 1971 e ha attualmente sedi in Svizzera, Germania, Svezia, Danimarca, Francia, Stati Uniti, oltre che, naturalmente, in India. Sempre nell'ambito della tradizione vedantica advaita, merita una particolare menzione il Maestro Ramaṇa (1879-1959), il quale non è legato ad alcun Matha śaṅkariano, ma è tuttavia un noto e validissimo esponente di questa dottrina. Un'impronta tipicamente missionaria caratterizza l'attività della Rāmakṛṣṇa Mission, cui fa capo una rete d'istituzioni assistenziali e culturali in India: tale organizzazione ha promosso anche centri di studio in paesi occidentali, quali gli Stati Uniti, l'Inghilterra, la Francia e la Svizzera. Nell'ambito del Vedānta visnuita, ha ottenuto un certo successo la predicazione dello svāmin Śrīla Prabhupāda, appartenente alla scuola bengalese di Caitanya e fondatore della International Society for Krishna Consciousness, particolarmente attiva negli Stati Uniti, in Inghilterra e in Francia. Fra i filosofi indiani contemporanei, uno dei più originali e illustri è senza dubbio Aurobindo Ghosh (1872-1950), notissimo anche in Occidente: pensatore di formazione europea, in gioventù fu assai impegnato politicamente. La sua opera di guida spirituale è proseguita oggi - anche per i discepoli occidentali - dallo Śrī Aurobindo Āśram di Pondicherry. Numerose sono oggi in India le scuole, altrettanto numerosi i maestri che in modi e con tecniche diverse impartiscono gli insegnamenti dello Yoga, ottenendo largo successo in tutto il mondo: è il caso dello svāmin Yogānanda (1893-1952), discepolo del bengalese Yukteśvara e fondatore della Self-Realization Fellowship, che ha una delle sue sedi principali a Los Angeles. Nello stesso ambito, è attuale e viva la popolarità del "maestro fanciullo" (Balaguru), nato nel 1957, fondatore della Divine Light Mission, e venerato sotto il nome di Guru Mahārāj jī. Figura di grande prestigio, soprattutto in territorio indiano, è quella del Maestro Satyanārāyaṇa Sai Bābā (n. 1926) di Puttaparthi (India del Sud), venerato per i numerosi prodigi che gli vengono attribuiti e che costituiscono il tratto saliente della sua personalità. Ai suoi insegnamenti s'ispirano diverse organizzazioni di servizio sociale dipendenti dallo Sri Sathya Sai Central Trust. Un posto a parte occupa, per il personalissimo messaggio di cui è portatore, Jidḍu Kṛṣṇamūrti (nato nel 1896) il quale, formatosi alla scuola della Società teosofica (che lo riverisce tuttora come maestro), se ne dissociò ben presto.

Induismo
Enciclopedia del Novecento (1978)
di Oscar Botto

Induismo

sommario: 1. Formazione del concetto di induismo. Caratteri generali. Moderne interpretazioni. 2. Induismo antico e induismo classico. Le costanti di una tradizione ininterrotta. a) Induismo protostorico e mondo vedico. b) Stadi dell'esistenza e caste. c) Viṣṇu e Śiva. Interiorizzazione della fede. d) La via universale alla salvezza. e) Gli avatāra. Kṛṣṇa e la Bhagavadgītā. Lo svadharma. f) La bhakti. g) Śaktismo e Tantrismo. h) Principali correnti. 3. Il difficile equilibrio tra nuovo e antico. 4. La continuità della tradizione. □
Bibliografia.

1. Formazione del concetto di induismo. Caratteri generali. Moderne interpretazioni

Per i lunghi millenni in cui è venuta sviluppandosi attraverso un fecondo proliferare di scuole soteriologiche locali o estese a tutto il continente, la spiritualità dei popoli che abitano l'India non si concreta in un'immagine globale del tipo che in Occidente ci forniscono le religioni cristiana, ebraica o musulmana. I diversi indirizzi che si esprimono in queste scuole tracciano sì i confini di una loro ortodossia, qualificando coloro che non coincidono con essa con termini negativi quali *apathagāmin* ('fuorviato') o *vaidharmika* ('oppositore della retta legge'), ma soltanto nel periodo più antico alle strutture più compatte, come quelle della comunità buddhista e giaina, sembra corrispondere la presa di coscienza di un'autonoma immagine delle corrispondenti soteriologie, alla quale si accompagna una catalogazione di 'eresie' in cui le altre posizioni sono incasellate come modi erronei di pensare. Appunto come reazione a tali insegnamenti intolleranti, che si pongono criticamente nei confronti del retaggio memorabile dei Veda (i testi orali della tradizione brahmanica cui le altre scuole prestano un omaggio almeno formale), i sostenitori di queste tracciano una grande distinzione tra *āstika* ('assertori dell'esserci', dell'autorità dei Veda e della coscienza permanente dell'uomo nell'uno o nell'altro rapporto con l'Assoluto) e *nāstika* ('negatori dell'esserci', rispetto a uno o più di questi punti). Il fatto che la stessa terminologia si ritrovi all'interno dei testi buddhisti e giaina mostra l'irrigidimento anche di tali movimenti soteriologici in una corrispondente valutazione discriminante. All'interno dell'ortodossia brahmanica così individuata, infinite differenti dottrine si affermano, talora combattendosi vicendevolmente, altre volte convivendo in reciproca tolleranza o in delicato equilibrio di potere. Non tanto il fatto di trovarsi all'interno del mondo degli *āstika*, di dividerne le convinzioni fondamentali nell'una o nell'altra accezione, è sentito come portatore di liberazione dal ciclo delle rinascite e garanzia di corretta prospettiva nella lettura del cosmo e della vita umana, quanto piuttosto l'appartenenza a una certa linea di successione spirituale (*saṃpradāya*), che in taluni casi coincide con una scuola o sottoscuola con accentuato carattere dottrinale, mentre in altri individua semplicemente l'eredità prestigiosa di qualche grande figura di Maestro, il cui divino carisma si trasmette ai suoi epigoni. L'adesione a un *saṃpradāya*, poi, si presenta variamente come lealtà a tradizioni familiari ancestrali, talora iscritte nella complessità della struttura castale, o come scelta individuale, compiuta attivamente dal 'convertito' o passivamente, in obbedienza a un comando del Maestro.

Tale è la situazione al momento del collasso politico degli edifici statali indiani e della crisi della società che li ha espressi (specie a livello d'élite) sotto i colpi ripetuti delle invasioni musulmane a partire dall'XI secolo. Gli invasori si identificavano con una comunità di fede, l'*Islām*, che forniva un'immagine ben netta di sé ai propri seguaci, nonché un rigido sistema di classificazione di quanti a essa non appartenevano: da un lato le comunità ebraica e cristiana, partecipi di una comune matrice biblica e considerate 'popoli del libro' (*ahl al-kitāb*), dall'altro i politeisti idolatri (*ahl al-autān*). Con i primi è lecita la convivenza - in condizioni di inferiorità rispetto ai musulmani e con il pagamento di pesanti tributi (*ḥarāğ*); con i secondi, almeno in via di principio, l'alternativa è fra la conversione e la spada.

La storia del progressivo adattamento dell'*Islām* ai teatri umani delle sue conquiste è, in buona parte, la storia dell'estensione della prima categoria rispetto alla seconda: se in *Irān* essa finisce per comprendere i seguaci dell'ortodossia mazdea (non però i Manichei, perseguitati sistematicamente sotto il nome di *Zindīq*), in India la situazione si mantenne per secoli ben più fluida. Gli infelici popoli via via sottomessi avevano contro di loro le eloquenti testimonianze d'una vita interiore che dedicava largo spazio al culto templare e domestico di forme divine svariate, rappresentate iconicamente, ciò che li esponeva in qualsiasi momento a esplosioni di violento zelo da parte dei nuovi dominatori: massacri e spoliazioni indiscriminate stavano sospesi sul capo degli Hindu (Indiani), come, con vocabolo iraniano, i conquistatori li designarono. Solo un lento processo di adattamento permise che essi fossero alla fine riconosciuti come *dimmī* (protetti) allo stesso titolo dei 'popoli del libro' e sottoposti al tributo, divenuto coll'andar del tempo un testatico (*ğizya*). Questo comportò un trattamento amministrativo particolare, per cui i Maestri dei *saṃpradāya* più prestigiosi si videro riconoscere talora un'autorità giuridica sui loro seguaci e anche su altri settori della popolazione

non islamica, similmente a quanto accadde altrove ai capi di comunità religiose cristiane ed ebraiche sotto il dominio musulmano.

Questo processo ebbe il duplice effetto di rinsaldare negli āstika l'immagine della loro ortodossia con una certa corrispondenza al concetto unitario di 'paganesimo' che se ne facevano i dominatori allogeni, accentuando gli elementi culturali della loro Weltanschauung come fattore caratterizzante rispetto alla fede professata dai musulmani, e di porre in rilievo il complesso delle osservanze sancite nei Dharmasāstra, i testi autorevoli relativi ai modelli di condotta configurati nella letteratura vedica e nella tradizione che ne dipende. Questo secondo effetto fu facilitato dalla vasta discrepanza tra la cultura dell'India, pur nella varietà del suo atteggiarsi nei differenti luoghi in cui si era elaborata nei millenni, e la cultura dei conquistatori: non si trattava più di opposizioni dottrinali tra āstika e nāstika, partecipi di un comune stile di vita e di un comune retaggio, ma dello stridente divario fra questo stile di vita e quello islamico, sentito come proprio di barbari (mleccha) privi dei più elementari requisiti di purezza e decenza. Un dialogo dottrinale, che avrebbe presupposto almeno un accordo di fondo su questi punti, oltre a un comune linguaggio filosofico-speculativo, doveva necessariamente mancare, fatta eccezione per una serie di sincretismi sorti nell'India settentrionale (per es. quelli fondati da Guru Nānak e da Kabīr a cavallo fra i secoli XV e XVI), in cui peraltro la soteriologia ha i tratti d'una mistica più che d'una indagine razionalmente articolata nel solco del pensiero classico dell'India.

L'arrivo degli Europei e il graduale sostituirsi del loro dominio a quello musulmano pose, tra gli altri problemi, quello di un'individuazione più meditata della peculiarità della 'religione' indiana da parte degli Indiani stessi. Il dato di partenza era costituito dalla distinzione tra musulmani e non musulmani o Hindu, ben consolidata nella consapevolezza dei due gruppi della popolazione e nella prassi amministrativa. Mentre le strutture di potere britanniche ne prendevano atto, e i missionari delle diverse denominazioni cristiane trattavano gli Hindu come seguaci di una 'religione' caotica, ma riconducibile in qualche modo a un'unità ideale, gli studiosi occidentali, nel loro tentativo di comprendere e analizzare la visione del mondo indiano con le loro categorie religiose, assegnavano il nome di 'induismo' alla fase più recente delle sue vicende. Se il nome fu universalmente e acriticamente accettato, il suo contenuto formò ben presto oggetto di precisazioni che riflettevano il disagio sollevato dal sistema di presupposti concettuali che in esso si rifletteva. Agli occhi degli Indiani, essere hindu significava non tanto abbracciare una 'religione' nel senso occidentale del termine, quanto appartenere a una comunità dotata di una certa struttura castale, adempiere una serie di atti variamente classificabili (secondo il metro delle nostre categorie) come sociali, culturali, magici, giuridici e rispondenti a un galateo di norme 'civili' di comportamento, ed eventualmente, nel caso dell'appartenenza a un sampradāya, aderire agli insegnamenti espressi nel suo ambito e alla particolare prassi di vita da esso raccomandata. In una parola, questa categoria - nata per esclusione rispetto a quella di Islām - era divenuta uno strumento di comodo per designare tutta quanta la cultura e la civiltà dell'India nelle loro ripercussioni sul vivere quotidiano.

Sotto l'influsso della confusa immagine di induismo introdotta dai nuovi mleccha, che colorava intensamente il contatto fra questi e la popolazione soggetta, si fece strada rapidamente, specie negli strati d'élite di formazione culturale europea, l'esigenza di approfondire il senso e la portata della loro 'indianità'; in verità, la nascente coscienza nazionale contribuiva come uno stimolo imperioso a questa ricerca d'identità in forme non più irriflesse. Prima e dopo la raggiunta indipendenza dell'India, la riflessione di generazioni di 'intellettuali', sia indiani che occidentali, ha creato una serie di interpretazioni che godono di un seguito di varia consistenza numerica e di vario prestigio, e appaiono ormai consolidate. Le interpretazioni tradizionali (smārta) dell'induismo definiscono questo fenomeno socio-religioso come sanātanadharmā (dharma eterno), o come vaidika-dharma (dharma che si fonda sulla rivelazione contenuta nei testi vedici), la cui ortodossa accettazione ha contraddistinto nei secoli la condotta degli āstika. Ci troviamo qui di fronte a un vocabolo di fondamentale importanza e di interpretazione assai complessa. Dharma (la parola deriva dalla radice dhr, la stessa del latino firmus (forma) è nello stesso tempo la 'legge' morale e religiosa, ma anche sociale, l'ordine non solo civile e terreno, ma anche del cosmo e, nel suo significato più sottile e più difficile a penetrare, esso è l'essenza stessa delle cose e degli eventi. La religione indiana - o, se vogliamo, l'induismo - è la storia delle varie manifestazioni del dharma attraverso i secoli, ed è nello stesso tempo la storia delle 'vie' scoperte

dagli uomini per uniformarsi alla 'legge' eterna, per penetrarne l'imperscrutabile segreto, per trascendere la mutevolezza di un perenne divenire (saṃsāra) nella serena e indistruttibile fissità del mokṣa. I concetti di saṃsāra e di mokṣa sono di fondamentale importanza per tutta la tradizione religiosa e filosofica indiana (e non solo per quella ortodossa): il primo riguarda la credenza nel principio di esistenze cicliche la quale vuole egualmente soggetti a una medesima legge dèi e uomini, esseri animati ed esseri inanimati. Tutti quanti sono infatti trascinati e compresi in una sorta di flusso che scorre senza posa e porta con sé tutte le anime le quali maturano di esistenza in esistenza, in una serie continua di nascite e morti e sotto differenti spoglie, i frutti delle azioni (karman) compiute nelle esistenze precedenti.

Quella della rinascita non è idea peculiare dell'induismo: comune ad altre religioni antiche, essa ha tuttavia ricevuto dall'induismo una teorizzazione razionale, metafisica, con implicanze etiche di grandissima importanza. L'uomo non vive, secondo gli Hindu, una sola volta; egli può bensì rinascere e rimorire un numero infinito di volte, e può rinascere in una condizione migliore o peggiore della precedente a seconda che i frutti delle sue azioni abbiano maturato un karman positivo o negativo. La ferma convinzione che ogni singolo individuo è stato nel proprio passato artefice del proprio bene e del proprio male presente, così come lo è nella vita attuale per le sue esistenze future, porta a considerare le cose sub specie aeternitatis e determina una più matura e consapevole responsabilità morale, induce a un'accettazione rassegnata ma non fatalistica degli eventi avversi, a una maggiore misura nel soddisfacimento dei desideri.

L'ideale perseguito senza posa da ogni hindu non è tanto quello di conseguire una condizione migliore in un'esistenza futura, quanto quello di conseguire la liberazione (mokṣa, mukti) dal karman, emancipandosi da quell'eterno fluire delle rinascite nell'infinito mare dell'essere, di cui esso è la causa determinante e inesorabile. La problematica relativa al processo karmico, stabilito l'automatismo della sua dinamica e l'assenza in esso di qualsiasi principio di casualità indiscriminata e arbitraria, è dunque connessa con le diverse accezioni attribuite al termine mokṣa e, di conseguenza, con la scelta delle varie soluzioni proposte per realizzarlo. Il mokṣa, a seconda delle interpretazioni date dai diversi sistemi induisti - per non tener conto delle sue implicazioni nelle dottrine giainica e buddhista -, viene concepito quale scioglimento del vincolo costituito dalla materia e dal mondo; quale superamento dell'ignoranza (avidyā) e quale coscienza della fondamentale unità dell'Uno-tutto, dell'Assoluto (brahman) con l'anima individuale (ātman; Īśa-Upaniṣad); quale soffocamento del proprio egoismo, della passione e dell'odio; quale dominio della propria condotta e conseguente distacco dal frutto della propria azione (Bhagavadgītā), o ancora, come sostengono le correnti teiste, quale stato di 'beatitudine cosciente'. In ogni caso, lo si intenda quale superamento dei confini dell'individualità empirica in un'identificazione con l'Assoluto impersonale, o quale fruizione - per mezzo della bhakti - di una celeste infinita beatitudine in unione perenne con un Dio personale, dispensatore di grazia, lo si consideri conseguibile 'al momento stesso (della morte)' (sadya-mukti), o 'per gradi' (krama-mukti), o 'quando ancora si è in vita' (jīvan-mukti), il mokṣa è piena realizzazione di uno stato che è insito nell'individuo e non è già conquista di un qualcosa che ancora non gli appartenga. Il suo inverarsi segna 'il cammino dello sviluppo dell'anima' in una progressiva ricerca di perfezionamento etico.

Infinite, numerose come gli esseri viventi di tutte le ere, sono le vie che conducono a questa esperienza ineffabile, ma tutte quante rientrano sostanzialmente in due grandi categorie, a seconda che sostengano la validità dell'azione nel mondo (pravṛtti) o che, all'opposto, propugnino l'efficacia dell'inazione e della passività totale (nivṛtti). Tali vie si possono basare sulle opere (karman) - siano queste intese come adempimenti rituali o come azioni compiute in base alla norma del dovere che compete al proprio stato sociale - oppure sulla conoscenza (jñāna), o infine sulla devozione amorosa (bhakti) e sullo spontaneo totale abbandono a una divinità personale e salvifica. Le varie vie sono tutte valide e tutte coesistono, e non solo non si escludono a vicenda, ma si integrano reciprocamente e si perfezionano in una visione sempre più completa della condizione umana nel mondo. In tale codice di condotta, in luogo delle caste (jāti) che concretamente rappresentano, in un mosaico di centinaia di gruppi eterogenei, il tessuto sociale dell'India, l'enfasi è posta interamente sui varṇa, le grandi divisioni funzionali teorizzate fin dai Veda e presenti in tutto il mondo indoeuropeo (si pensi alle classi della società dorica o alla Repubblica di Platone). I suoi moderni sostenitori sono quindi impegnati da un lato a estromettere, per quanto è possibile, da un induismo ideale fedele al suo antichissimo retaggio la complessità delle caste stesse, condannata come degenerazione,

mentre dall'altro, sotto la pressione delle circostanze, estendono l'immagine del sanātanadharmā fino ad abbracciare una vastissima gamma di modelli di comportamento relativamente recenti, anche interconnessi con la struttura castale. Lo strumento di questa riformulazione della piū antica immagine consapevole che l'ortodossia brahmanica abbia fornito di se stessa è la distinzione tra sāmānyadharmā (il codice di condotta comune a tutti gli uomini, il cui carattere è quello di una serie di grandi imperativi etici) e viśeṣadharmā (il codice di condotta particolare di coloro che - per nascita - si trovano soggetti alla struttura sociale indiana). Si vengono in questo modo a configurare due induismi: il primo, che regge tutta l'umanità eternamente; il secondo, che è proprio degli Hindu, a partire dal dominio musulmano. È evidente come a nessuno dei due sia possibile convertirsi: a quello universale, perché già si appartiene a esso; a quello nazionale, perché gli mlecchā non possono entrare a far parte delle caste donde la loro nascita li esclude a priori.

Le interpretazioni settarie, fiorite in seno ad alcuni sampradāya a carattere accentuatamente devozionale, i cui esponenti sono desiderosi di raccogliere proseliti (oggi si tratta di un'operazione che mode esotiche, disagio spirituale e genuino interesse collaborano a rendere facile in Occidente), identificano in genere l'induismo con gli insegnamenti di cui sono rispettivamente portatori, talora con effetti decisamente riduttivi rispetto a tale nozione. Tuttavia, questa ristrettezza è compensata da un'apertura 'universalistica' in diretta connessione con l'appello della bhakti, l'amore fatto di dedizione totale e di gioioso abbandono al divino, a tutti gli strati della società indiana. Quella che fino a ieri era l'estensione dei requisiti per un approccio devozionale alle figure sacre della tradizione anche alle caste piū disprezzate e - almeno in certi casi - alla terra di nessuno dei fuoricasta, non fatica a trasformarsi in estensione agli stessi mlecchā, al di fuori dei confini del sub-continente indiano. La tensione tra interpretazioni settarie e interpretazioni tradizionali è percepibile appieno nel problema dell'accesso ai templi dei 'convertiti' all'induismo. In molti dei piū venerati santuari dell'India, la legislazione asseconda le preoccupazioni della larghissima maggioranza della popolazione interdiciendo l'ingresso ai non-Hindu. Il comportamento spesso irrispettoso dei turisti occidentali, che ferisce profondamente gli umili frequentatori di questi luoghi sacri, giustifica appieno il provvedimento. Il problema sollevato sorge dalla definizione stessa del concetto di hindu: secondo le prevalenti interpretazioni tradizionali, recepite di norma dalla giurisprudenza ai fini di una determinazione giuridica di tale concetto, l'appartenenza etnica ai popoli dell'India è requisito ineliminabile perché un individuo si possa dire hindu (l'appartenza alle caste, che era considerata anch'essa requisito necessario per essere ammessi in un santuario, è stata posta in non cale dalla politica inaugurata dal Mahātmā Gāndhī). I 'convertiti' occidentali devono essere pertanto considerati non-Hindu che hanno adottato il modo di vita degli Hindu senza divenire tali, e vanno esclusi dai templi. Un vasto movimento di opinione, specialmente nell'ambito delle popolazioni urbane occidentalizzate, è favorevole ad abolire questa restrizione, ma, caratteristicamente, i suoi argomenti si basano su un'auspicata maggior larghezza di vedute e sulla fiducia nel rispetto che i 'convertiti' mostrerebbero verso i templi, anziché sull'opinione che essi siano divenuti realmente Hindu. Questa è sostenuta soltanto dai seguaci dei sampradāya in seno a cui è avvenuta la 'conversione' (come per es. la International Society for Krishna Consciousness, che peraltro esige l'adozione del 'modo di vita hindu' anche in dettagli che una parte degli stessi Indiani oggi trascura sotto l'effetto della laicizzazione di matrice occidentale).

Le interpretazioni moderniste contraddistinguono i primi riflessi sulla coscienza indiana del contatto con il mondo religioso anglosassone e con le sue diverse correnti al tempo della dominazione inglese. Da un lato, esse sono preoccupate di sottolineare nell'immagine dell'induismo i tratti piū 'rispettabili' a occhi occidentali o occidentalizzati, insistendo sugli elevati insegnamenti etici e speculativi come gli elementi piū significativi o addirittura piū genuini della religione indiana. Dall'altro, esse non solo combattono con zelo implacabile gli aspetti dell'esperienza del sacro che urtano contro i dettami dell'etica puritana assimilata dai nuovi conquistatori (quali, per es., le pratiche erotico-mistiche dei sampradāya di tradizione śākta, l'uso del matrimonio dei fanciulli e quello del suicidio delle vedove sulla pira funebre del marito, l'istituzione delle danzatrici sacre presso alcuni templi), ma avversano altresì le stesse forme del culto incentrato su rappresentazioni iconiche delle forme divine, condannate come una forma di superstizione che inquina la purezza dell'induismo. Organizzazioni come il Brāhmasamāj (che nella seconda metà del XIX secolo servì da punto di riferimento all'élite bengalese piū aperta ai lieviti del pensiero religioso protestante) o il meno

estremista Prārthanāsamāj (che gli fece eco a Bombay) hanno ormai un'importanza quasi soltanto storica; al contrario, il loro coevo Āryasamāj - punta di diamante dell'opposizione indiana all'Islām - che pagò un tributo di sangue alla sua ideologia quando la spartizione dell'India pose in mani musulmane il suo centro a Lahore, è ben vivo e battagliero, anche nell'azione politica.

Le interpretazioni scientifiche, che riflettono le convinzioni maturate da studiosi nei quali la seria preparazione accademica è talvolta colorita dalla personale appartenenza all'uno o all'altro sampradāya, contribuiscono a un continuo approfondimento del contenuto dell'induismo, mettendone in rilievo la poliedricità e cercandone i nuclei fondamentali nell'uno o nell'altro aspetto dottrinale. Nel profondo e sincero convincimento che l'induismo possieda implicite nei propri insegnamenti risposte e soluzioni per tutte quante le attese maturate ed espresse in ogni epoca, essi si propongono di rafforzare e rendere fattivi, sulla base di una razionalizzazione critica e costruttiva che riconosce ed emargina gli aspetti negativi dell'induismo, proprio quei principi essenziali capaci 'di evolversi, di giungere in ogni parte, di vivificare il mondo'. È soprattutto a questo livello, in cui maggiore è l'informazione, meno rigida l'impostazione generale del pensiero e più attiva e feconda la ricerca, che il problema dell'identità degli Hindu acquista tutto il suo spessore e diviene fonte di una ricchissima serie di riflessioni, suscettibile di arrecare contributi anche fuori dell'ambito strettamente accademico, plasmando in rilevante misura la spiritualità stessa di molti aspiranti a un'esperienza liberatrice. Tale è il caso, per fare un nome ben noto anche in Occidente, dell'eminente filosofo Sarvepalli Radhakrishnan, che ha partecipato attivamente alla più recente messa a fuoco dei contenuti dell'idea di induismo.

Giova tuttavia rilevare che ogni via di razionalizzazione, di liberalizzazione, di strutturazione filosofica dell'induismo tradizionale resta, più che altro, un fenomeno di élite destinato a fare scarsa presa sulle folle, le quali, come ha sottolineato il Dandekar, ancora e sempre si accontentano di poter praticare la propria religione tradizionale in modo non dissimile dal passato, scegliendo tra le tante dottrine e confessioni, in mezzo a un'infinita gamma di riti, quelli che più si confanno alle loro attese e alla loro sensibilità, in tutto soddisfatte di quel tanto di conforto che esse sono in grado di ricavarne. In realtà, il neoinduismo ha nelle sue stesse caratteristiche essenziali e costitutive la forza per rispondere in maniera adeguata - come già nel passato - alle sollecitazioni dei tempi moderni. L'assenza di principi dogmatici, la mancanza di rigide strutture istituzionalizzate, la sincera convinzione che infinita è la pluralità delle vie per giungere alla Verità, la tolleranza nei confronti delle altre religioni e la tendenza ad assimilarne gli insegnamenti più validi, la capacità di integrare il nuovo come parte organica di una tradizione che pure ha radici tanto lontane nel tempo, il principio della non-violenza, che implica il rispetto per ogni forma di vita, ma soprattutto la forza intima della sua spiritualità assicurano all'induismo una vitale capacità di rinnovarsi e ne fanno veramente uno dei punti di riferimento per approfondire il dialogo e la comprensione reciproca fra le diverse religioni dell'umanità. Se è vero che i fenomeni storici si porgono all'analisi dell'indagatore per una valutazione globale non timorosa di smentite troppo radicali solo in quanto totalmente appartenenti alla fissità del passato, il fatto allora che l'induismo resti più che mai oggi un'etichetta sfuggente, che copre una realtà tuttora in divenire - la cui scoperta è, per essa come per uno spettatore esterno, un orizzonte che si spalanca su interrogativi irrisolti e inquietanti - prova che la visione indiana del mondo e della vita, benché appesantita da millenni di elaborazioni concettuali e dispersa in una galassia di scuole, sottoscuole, sette e tradizioni divergenti, non ha perduto nulla della profonda e complessa vitalità che l'ha sempre animata. L'induismo resta il punto d'incontro nel quale convergono e coesistono in una feconda commistione componenti eterogenee e a volte contraddittorie, lontane intuizioni e più recenti istanze speculative, elementi di culture aborigene ed esperienze di culture giunte dal di fuori dell'India. Esso è lo specchio eloquente e fedele della millenaria civiltà indiana. L'India, patria d'origine di alcune tra le più importanti religioni dell'umanità, ha infatti accolto sul proprio suolo, con spirito aperto ed egualitario, tutte le principali confessioni del mondo, e ha fatto posto a forme culturali sopravvissute a un remoto passato. Ma è proprio grazie all'induismo - tanto nella sua forma 'sanscritica', colta e panindiana, quanto in quelle popolare e urbana - che essa ha potuto conservare intatta, dalla preistoria ai giorni nostri, in mezzo a un'infinita e caleidoscopica varietà di culti, di devozioni e di credenze, la continuità ideale della sua tradizione. Essa ha infatti resistito al penetrante attacco del buddhismo, rivoluzionario sul piano sociale e ostile ai riti; ha

resistito alla fanatica ricerca di proseliti e al furore iconoclastico dei musulmani, continuando a mantenere attraverso i secoli, spesso silenziosamente, ma sempre tenacemente e senza soluzione di continuità, quel 'sottofondo' culturale che caratterizza e qualifica tutta la civiltà dell'India.

2. Induismo antico e induismo classico. Le costanti di una tradizione ininterrotta

a) Induismo protostorico e mondo vedico

L'induismo ha origini assai lontane, origini che risalgono a prima della religione ariana vedica, per lungo tempo considerata, ma erroneamente, come la più antica fase di questo movimento religioso e sociale. In realtà, i reperti archeologici della valle dell'Indo documentano già l'esistenza di una religione iconolatrìca dissimile da quella vedica (che era aniconica) e direttamente collegata con l'induismo classico. La divinità in essi raffigurata è di tipo itifallico: emblematicamente affine, se non identica, al Śiva dell'induismo classico, con il quale appare culturalmente associata dalla presenza di attributi peculiari quali il toro, il fallo e il tridente, e dalla comune connessione con il culto della Dea Madre, della fertilità e del serpente. Queste e altre connessioni, valide soprattutto - ma non esclusivamente - per quanto concerne il culto di Śiva e le sue complesse implicanze, comprovano la continuità che collega strettamente l'induismo classico alla religione preariana dell'Indo, la quale si presenta pertanto come vero e proprio induismo protostorico. È perciò evidente che forme e credenze di questa primitiva fase religiosa risultano soltanto oscurate ma non cancellate del tutto dal temporaneo sovrapporsi, in una sorta di 'interludio' storico-culturale, delle credenze religiose vediche (v. Dandekar, 1971, p. 247).

Furono comunque gli Ārya, o 'nobili', come essi amavano chiamare se stessi per contrapporsi alle popolazioni conquistate (dāsa) a introdurre in India, insieme con una nuova lingua (il vedico, che sta alla base del sanscrito classico) e con un nuovo sistema sociale, i principi di quella religione cosmica che essi e i loro antenati, i proto-Ārya, avevano concepito quando ancora vivevano uniti intorno a Balkh, prima della loro diaspora verso le regioni dei Mitanni, l'Īrān e le terre dei 'sette fiumi' nella piaga nord-occidentale dell'India. Proprio a queste popolazioni arie risale (c. 1500-500 a. C.) quella innologia religiosa che costituisce la più antica documentazione letteraria di questa civiltà, ossia il Veda, espressione del 'sapere' sacro e profano a un tempo, considerato ancor oggi come rivelazione divina (śruti). Nel suo significato più restrittivo, il Veda comprende solo la 'triplice scienza' (trayī-vidyā), costituita da tre raccolte (saṃhitā) di inni, canti e formule sacrificali denominate rispettivamente Ṛgveda, Sāmaveda e Yajurveda. In senso lato, invece, il Veda comprende, oltre alla trayī-vidyā una raccolta di formule magiche (Atharvaveda), una serie di manuali di ritualistica (Brāhmaṇa), opere teologiche integrative (Āraṇyaka), testi di dottrina arcana (Upaniṣad) e, infine, una serie di opere di carattere ausiliario che trattano di tutte le branche del sapere profano e religioso e, in particolare, delle scienze più strettamente connesse con il rito e la pratica sacrificale; questi ultimi testi, per essere redatti in una particolare prosa aforistica, sono noti sotto il nome comprensivo di Sūtra.

Durante questo periodo la società indiana è dominata dai membri della prima delle quattro caste (varṇa) cioè dai brāhmaṇa (sacerdoti), detentori per eccellenza della rivelazione, conoscitori perfetti del Veda e del corretto compimento dei riti e delle opere sacrificali. In sottordine ai brāhmaṇa stanno gli appartenenti alle altre caste: gli kṣatriya (guerrieri), i vaiśya (artigiani e mercanti) e gli śūdra (addetti ai lavori servili). I brahmani sono dunque una classe sociale privilegiata: essi soli sono, nel mondo, gli interpreti - ma non gli autori - della trayī-vidyā. La composizione del Veda è dovuta a famiglie di ṛṣi (veggenti) che raccolsero questa rivelazione per comunicarla agli uomini. I loro inni (alludiamo qui in particolare a quelli del Ṛgveda, musicati poi per il canto rituale nel Sāmaveda) ci presentano un pantheon di divinità le cui caratteristiche si richiamano ai fenomeni più imponenti e appariscenti della natura. Ma il significato intimo e reale delle divinità vediche non si esaurisce semplicemente nella sola componente naturalistica. Il pantheon vedico, infatti, ben più complesso e comprensivo nei suoi motivi di ispirazione, si appoggia su una mitologia in progressiva evoluzione, nella quale trovano posto l'aspetto cosmico e l'aspetto eroico e, come nel caso di Indra - attorno alla cui figura si sono cristallizzati antichi temi popolari di lotte cruente contro demoni e draghi -, gli esiti di un processo di mitizzazione della storia. La teologia vedica - inquadrata nella

concezione di un Universo in completa armonia, di un cosmo retto dalla legge indefettibile del ṛta, sulla quale si impernano tanto l'ordine del macrocosmo quanto l'ordine umano, l'etica e la condotta sociale - si presenta pertanto come "un grandioso tentativo di interpretare gli eventi e l'ordine del cosmo" (v. Gonda, 1971, p. 287).

Fra le divinità del pantheon vedico - che i commentatori più tardi provvidero a distribuire secondo una suddivisione tripartita, ma centralmente agerarchica, in divinità del cielo, dell'atmosfera e della terra, per un totale di trentatré dei - emergono le figure di Sūrya (il Sole), Uṣas (l'Aurora), Varuṇa (forse il greco Urano, ordinatore del cosmo e custode del ṛta), Mitra (l' 'Amico' per eccellenza degli uomini). Nell'atmosfera domina Indra, il dio delle tempeste e della pioggia fecondatrice: la sua mitologia ha il tema centrale e dominante nella terribile battaglia che egli ingaggia contro il demone Vṛtra - l'antagonista per eccellenza - e la vittoria che egli ottiene sul demone simboleggia la vittoria del progresso e del bene (sat) contro le forze dell'inerzia e del male (asat). Indra, con il suo corteggio dei Marut (i Venti), è divinità tipica della casta guerriera, che fin dall'epoca più antica si contrappone a quella sacerdotale (la cui divinità per eccellenza è Varuṇa) in un contrasto sempre fecondo di nuovi fermenti. Le principali divinità terrestri sono, invece, connesse con il sacrificio (yajña), che sta senza dubbio al centro della religiosità vedica: così Soma (una bevanda inebriante che i brahmani libavano alle divinità bevendone poi essi stessi) e Agni (lat. ignis, il fuoco, in particolare il fuoco sacrificale) che non solo funge da tramite tra gli uomini e le divinità, consentendo a queste ultime di cibarsi dei sacrifici loro offerti, ma riveste anche le funzioni di psicopompo, accompagnando le anime dei defunti nell'aldilà attraverso la pira funebre.

Il sacrificio vedico è in realtà un vero e proprio sistema religioso a sé stante, non condizionato da fattori esterni ma essenzialmente di connessioni cosmiche e spesso correlato alle ricorrenze cicliche dei fenomeni naturali. Ai sacrifici più complessi di carattere pubblico (a uno o più fuochi) partecipano diverse classi di sacerdoti, e tra questi il brahman viene ad assumere gradatamente una posizione di primo piano, circondato com'è da un alone di magia che lo innalza agli occhi dei fedeli e dei committenti, i quali individuano in lui il conoscitore della vera essenza e, per così dire, dell'intimo segreto dell'opera sacrificale. Il suo stesso nome, brahman, che usato al neutro indica la formula magica che garantisce la fruizione dell'opera sacrificale, ripreso nella speculazione delle Upaniṣad vi indicherà l'Assoluto indifferenziato che è l'essenza di tutte le cose. Ai sacrifici solenni - come quello del Soma, o quello del cavallo (aśvamedha), inteso a sancire la supremazia di un sovrano - si affiancano sacrifici pubblici e sacrifici privati, e quasi tutti gli atti e i gesti della vita quotidiana finiscono per assumere il carattere di un sacrificio. Questa presenza del senso del rito e del sacro in tutta la vita serve a salvaguardare il brahmano da ogni forma di impurità, e gli consente di compiere atti che sarebbero altrimenti impuri, come ad esempio il cibarsi di carne, che va contro il principio dell'ahiṃsā (cioè della rinuncia al desiderio di uccidere); il brahmano potrà pertanto cibarsi di carne, purché questa sia costituita dai 'resti' (śeṣa) delle vittime offerte agli dei. Quello dell'ahiṃsā (letteralmente: 'assenza del desiderio di uccidere') è un altro dei principi fondamentali della civiltà indiana. Probabilmente di origine non vedica e pre-ārya, questo principio fu esaltato soprattutto dal buddhismo e dal giainismo, ma ha ispirato nello stesso tempo gran parte della vita religiosa dell'India all'interno dell'ortodossia brahmanica. In virtù di questo principio non solo i brahmani divennero vegetariani, per scelta deliberata, ma in generale ogni forma di vita cominciò a essere fatta oggetto del massimo rispetto, non escluse le forme di vita vegetale. La radice del comandamento dell'ahiṃsā si trova nella legge del saṃsāra, secondo la quale le anime individuali possono rivestirsi di svariati corpi, appartenenti a ogni forma di vita animata, e tale principio è tutt'oggi così radicato in India da costituire una delle costanti del modo di vivere di ogni indiano timorato di Dio e da informarne profondamente i sentimenti e la condotta. È questo principio che, perdurando immutato nel tempo come pilastro essenziale dell'etica dell'induismo, assumerà nel Novecento, insieme con la nozione correlata del satyāgraha, forme più intense e peculiari, quelle, per intenderci, che Gāndhī esalterà sul piano politico e sociale, come estrinsecazioni della forma dello spirito contrapposte alla 'violenza' che è invece 'legge della forza bruta'.

b) Stadi dell'esistenza e caste

Non solo la vita quotidiana del brahmano, ma la sua intera esistenza è regolata da leggi precise, e si deve svolgere entro uno schema in quattro 'stadi' (āśrama) successivi la cui impostazione risale forse al momento dell'incontro fra gli Ārya e le popolazioni indigene dell'India, e la cui struttura fu certo influenzata dal principio dei tre debiti ' che accompagnano l'uomo al suo nascere: il debito contratto con gli dei (deva-ṛṇa), il debito con i ṛṣi (ṛṣi-ṛṇa) e quello con gli antenati (pitṛ-ṛṇa). Il primo di questi stadi - la cui realizzazione pratica è oggi, almeno quanto a osservanza delle prescrizioni tradizionali, piuttosto rara comporta la castità, un periodo dodecennale di alunnato (brahmacārya) e l'obbedienza a un maestro (guru) dal quale si apprenderà l'insegnamento dei testi rivelati. Nello stadio di 'capo famiglia' (gṛhastha) il brahmano, oltre a ottemperare ai propri doveri familiari e sociali, deve compiere i propri grandi doveri morali (yajña, 'sacrifici'), che comportano la conservazione del patrimonio culturale acquisito alla scuola del guru, l'omaggio quotidiano ai propri antenati, l'offerta agli dei e alle 'creature', e infine il superamento dell'egoismo e l'impegno a spartire il proprio con altri. Nella stessa linea ideale di quest'ultimo 'sacrificio', Vinoba Bhave porrà nel Novecento l'atto purificatorio della rinuncia alla proprietà, quello cioè con cui i proprietari terrieri attueranno le distribuzioni di terre (bhūdān) a favore dei meno abbienti. Al terzo stadio dell'esistenza corrisponde l'abbandono della vita attiva, la rinuncia a ogni vincolo affettivo e sociale, il ritiro in meditazione in un eremo (vānaprasthāśrama). Unico scopo diventa, a questo punto, quello di realizzare la liberazione finale (mokṣa) attraverso il superamento dei vincoli limitativi e inibitori dell'egoità (ahaṃkāra) e dell'interesse personale (mama-kāra), in assenza assoluta di desideri (kāma), grazie a quel progressivo e completo distacco dal mondo che soltanto la vita ascetica (samnyāsa, quarto e ultimo āśrama) consente appunto di realizzare.

A questa quadruplici organizzazione del corso della vita, le cui precipue implicazioni fissano la struttura etica dell'esistenza individuale, si affianca una divisione della collettività in quattro ordini castali (varṇa) i cui principî costitutivi definiscono i lineamenti dell'organizzazione etica della vita sociale degli Indiani. Incerte e ancor oggi opinabili (e forse destinate a restare tali) sono le diverse teorie avanzate intorno all'origine del sistema castale. Gli stessi termini usati per indicare i quattro ordini sociali pongono una duplice possibilità di interpretazione. Varṇa, il termine ricorrente nel Rgveda, significa propriamente 'colore' e sembrerebbe tener conto di una differenza puramente somatica, quella cioè dovuta al diverso 'colore' della pelle che distingueva le popolazioni arie (āryavarṇa) dalle popolazioni indigene che gli Ārya avevano soprafatto (dāsavarṇa). L'altro vocabolo usato per indicare casta (e sotto-casta), jāti, sembrerebbe piuttosto sottintendere un'origine razziale o tribale delle caste, che vedrebbe nei brahmaṇa, negli kṣatriya, nei vaiśya rispettivamente i sacerdoti, i guerrieri, i commercianti Ārya, e negli śūdra - relegati al servizio delle tre prime classi sociali - gli schiavi degli Ārya; al di là di queste, una quinta classe abbraccerebbe l'insieme delle tribù aborigene e incolte. In realtà, origine ed evoluzione dell'ordinamento castale indiano - lo dimostra del resto il gran numero di teorie formulate singolarmente, e tendenziosamente, dalle diverse caste e sottocaste - sono legate a fattori molteplici e complessi. Nel lungo processo che portò gradualmente alla definitiva costituzione del sistema castale, intervennero senza dubbio molti fattori, legati inizialmente al contatto dell'organizzazione sociale degli Ārya con quella delle comunità indiane autoctone, connessi in epoca vedica con intendimenti magico-rituali e successivamente con esigenze di particolari tradizioni settarie, oppure dovuti a discriminazioni suggerite dal revivalismo neo-brahmanico o alla necessità di legittimare via via nuove situazioni di fatto che potevano richiedere ora un riconoscimento istituzionale e cautelativo di questa o quella categoria professionale o artigiana, ora una classificazione appropriata dello stato giuridico e familiare dei nati da matrimoni misti. In pratica, ogni casta - dalle quattro più importanti a tutte quelle, e sono numerosissime, che vanno sotto la denominazione comprensiva di sottocaste - rappresenta un'unità sociale a sé stante e autonoma, e custodisce gelosamente le proprie abitudini di vita e le proprie leggi interne. Tuttavia, nonostante questa componente particolaristica, il sistema castale, sotto la spinta della realtà storica e quotidiana che attenua e modifica le più accese intransigenze teoriche - indubbiamente reali agli esordi del sistema - ha finito con l'integrarle tutte in un insieme organico e coesivo. Col risultato di salvaguardare da una parte un tessuto unitario di base, ma di ostacolare dall'altra, nella misura stessa in cui si perpetuava con esso l'iniziale rapporto di disuguaglianza soprattutto tra i due grandi blocchi di componenti, ogni forma di progresso sociale.

Contro il sistema castale - che tuttavia non si traduce, in particolare ai nostri giorni e contrariamente a quanto si crede, in una prevaricazione delle classi privilegiate su quelle d'ordine inferiore, ma in una sorta di consensualità consuetudinaria - si sono battuti numerosi riformatori indiani moderni, a cominciare da Rām Mohan Roy. Questa azione approderà ai primi risultati concreti soprattutto nel Novecento, e specialmente con Gāndhī che, pur non essendo avverso in linea di principio al sistema delle caste, nel quale vedeva in un certo senso un contributo dell'induismo alla civiltà universale, ne combatté le deformazioni e gli eccessi, lottando in particolare contro il principio dell'intoccabilità dei paria.

La situazione delle caste è attualmente in via di evoluzione grazie alla spinta delle mutate condizioni economiche, ai riflessi di vicende storiche interne ed esterne che coinvolgono tutti gli strati della società, a nuove e più aperte relazioni umane instaurate tra appartenenti a caste diverse, a rinnovate istanze sociali, all'affermarsi dei fattori economici come nuovi criteri di discriminazione. Alla stratificazione castale, sempre più anacronistica, lo Stato indiano si sforza oggi di contrapporre le linee di nuovi ordinamenti nei quali - per espressa norma costituzionale - si condanna il principio stesso dell'intoccabilità e si afferma l'illegittimità - in termini di discriminazione - di qualsiasi considerazione di razza, di casta, di sesso, di religione, di luogo di nascita. È chiaro tuttavia che soltanto una radicalizzazione di tale politica potrà portare, a lunga scadenza, a una completa e definitiva soluzione di questo problema sociale.

c) Visnu e Siva. Interiorizzazione della fede

Nel mondo religioso vedico e brahmanico si afferma sostanzialmente una bipolarità: da una parte la conservazione di un ordine morale e sociale - di cui il varṇāśrama-dharma è l'aspetto più saliente - e dall'altra la rinuncia. Da questa duplice polarità prendono avvio le fasi successive dell'induismo, perché proprio a essa sono connesse due divinità che rivestono un'importanza ancora secondaria nel R̥gveda, ma che nell'induismo classico vengono considerate quali 'Essere supremo' (Puruṣa) e 'supremo Signore' (Īśvara). Si tratta di Viṣṇu, che nelle sue più lontane origini era stato concepito come dio della fertilità, in veste di uccello, ed era divenuto più tardi - per un tipico processo di gerarchizzazione mitologica - divinità secondaria del corteggio solare; e di Śiva, attestato in origine come semplice epiteto eufemistico di Rudra, usato per sottolineare gli aspetti benevoli di questo dio. Ma l'aspetto più interessante di queste due divinità è che Viṣṇu sia connesso con il sacrificio e spesso identificato con esso, e sia quindi anche il dio che sta al centro di una vita sociale organizzata e ispirata al dharma; Śiva invece è la personificazione di ciò che nel sacrificio vi è di impuro e di contaminante e rappresenta nello stesso tempo la rinuncia per il tramite dell'ascesi.

Questo processo che porta a identificare ora Viṣṇu ora Śiva con il supremo Puruṣa o con il supremo Īśvara si verifica all'epoca delle Upaniṣad, i testi che costituiscono la 'conclusione' del corpus vedico e che perciò sono anche detti Vedānta o 'fine del Veda'. Le Upaniṣad rappresentano uno degli aspetti più interessanti di una reazione - nata fra liberi pensatori - all'eccessivo ritualismo propugnato dalla casta brahmanica e, quindi, allo strapotere intellettuale e sociale della medesima. L'essenza del sacrificio, trasformato via via da mezzo per un fine a fine per se stesso, si era del tutto snaturata: alla decadente funzione di questa 'pratica religiosa di basso livello' (avaṛaṃ karma) la quale antepone la forma esteriore dell'atto rituale allo 'spirito', che ne dovrebbe invece essere alla base, si contrappone ora una forma di 'religione' del tutto interiore e spiritualizzata. Proprio nelle Upaniṣad, infatti, che pure non hanno ancora la struttura di un sistema dottrinale religioso-filosofico omogeneo, trovano una loro prima formulazione, come abbiamo detto, i concetti fondamentali di saṃsāra e di karman: in esse il tema assillante della liberazione finale (mokṣa) prende corpo nella ricerca di una 'via' (mārga) che non passi attraverso il rito (karman). La via delle Upaniṣad è la via dell'asceta (saṃnyāsin), comporta la rinuncia, o meglio trasferisce il rito sacrificale su di un piano interiore, ricerca nell'intimo il segreto della vera 'conoscenza' (jñāna), la quale consiste nella consapevolezza dell'identità del 'proprio sé' (ātman: che è altra cosa dal sé empirico, jīva) con l'Assoluto (Brahman), sola e unica realtà cosmica.

L'onnipresenza del Brahman e la sua identità con il Tutto hanno spesso fatto pensare a una sorta di panteismo, un'idea che falserebbe profondamente il pensiero delle Upaniṣad e di tutto il sistema filosofico

del Vedānta. In alcune Upaniṣad, quali la Kāṭha- e la Śvetāśvatara, il Brahman si personalizza in veste di Puruṣa, si identifica con Viṣṇu o Śiva. La liberazione deve coincidere con il superamento dell'individualità empirica e con la compenetrazione totale nel Puruṣa: la 'via' proposta per realizzarla è quella dello yoga. Yoga significa 'unione', 'concentrazione (di tutte le facoltà umane)', ed è processo di identificazione con la propria vera natura attraverso il progressivo distacco da tutto ciò che costituisce un ostacolo o un orpello esteriore. Lo yoga è anzitutto un metodo, una disciplina mirante alla realizzazione dello spirito (sādhana). Tra le vie che conducono a questa esperienza spirituale, tre hanno assunto particolare rilievo, quelle del karma-yoga, del bhakti-yoga e dello jñāna-yoga: la loro unificazione in una sola pratica, globalmente chiamata 'yoga integrale' (pūrṇa-yoga), verrà raccomandata dal più grande filosofo mistico indiano del Novecento, Aurobindo Gosh, come la via più efficace per affrettare quel processo che porta l'essere umano a integrarsi nel Divino. La prima di tali vie ha trovato la sua migliore enunciazione nelle parole che costituiscono l'insegnamento di Kṛṣṇa nella Bhagavadgītā; il bhakti-yoga ha trovato i propri seguaci nelle scuole devozionali, mentre le scuole nondualistiche (advaita) - specialmente quella di Śaṅkara - hanno evidenziato soprattutto lo yoga della conoscenza (jñāna). Lo yoga rimane comunque e soprattutto una disciplina psico-fisica le cui origini sono molto antiche. Le tappe successive dell'ascesa yoghica verso la purezza del Puruṣa supremo sono le stesse che, capovolte nell'ordine, tracciano i piani successivi della manifestazione del cosmo nella più tarda cosmogonia, nella quale lo stesso Puruṣa si presenta come sommo Yogin (Viṣṇu o Śiva). Trasformato l'Assoluto Brahman indifferenziato e impersonale in un dio supremo, era inevitabile che ne conseguisse una trasformazione anche nei rapporti fra l'uomo e l'Assoluto stesso: e si giustifica ampiamente il fatto che proprio la Kāṭha- e la Śvetāśvatara-upaniṣad (che si rivolgono la prima a Viṣṇu e la seconda a Śiva) pongono in luce un fattore nuovo e determinante che consiste in una sorta di grazia, di elezione divina, indispensabile perché si possa conseguire il successo sulla via della liberazione. E non sorprende davvero il fatto che proprio nella Śvetāśvatara-upaniṣad compaia (VI, 23) il concetto della bhakti ('partecipazione', 'abbandono fiducioso') destinato a diventare, più tardi, punto focale di ogni rapporto con il divino.

d) La via universale alla salvezza

A cominciare dall'epoca delle Upaniṣad si afferma in modo sempre più forte un'esigenza fondamentale: rendere accessibile la via della salvezza a tutti, non soltanto cioè ai 'nati due volte', ai membri delle caste privilegiate, ma anche agli śūdra. Si tratta di un'esigenza che non può trovare soddisfacimento nella sfera del dharma, dell'ordine costituito, in quanto proprio in virtù della legge sociale e religiosa i Veda non sono accessibili agli uomini di bassa casta e neppure alle donne in generale. La speculazione delle Upaniṣad matura in ambiente kṣatriya, e nei dialoghi miranti a impartire il nuovo insegnamento e a rivelare la via della conoscenza (jñāna-mārga) sono introdotti anche personaggi femminili. Un impulso ulteriore viene dato dal buddhismo, il quale, a partire dal VI secolo, svolge un'opera di totale contestazione dell'ortodossia brahmanica rifiutando la sacertà dei testi vedici e indicando nella dottrina della soppressione del dolore attraverso la soppressione della sete di vivere una via universale per il conseguimento della salvezza. Nasce così in seno all'induismo l'esigenza di conferire un particolare alone di sacralità a una serie di testi facenti parte della tradizione (smṛti) e accessibili alle donne e agli śūdra, in altre parole alle componenti più umili e trascurate della società indiana: per questo si parla delle raccolte di racconti epici e leggendari, Mahābhārata, Rāmāyaṇa e Purāṇa, come di un 'quinto Veda', al quale viene riconosciuto un grandissimo valore religioso. L'enciclopedismo che caratterizza il contenuto del Mahābhārata, dovuto a interpolazioni e rimaneggiamenti occorsi lungo un secolare processo di assestamento e segnato da caratteristiche etico-religiose che si accompagnano con la nascita e il progressivo espandersi della fede krishnaita, diventa sistematico ed essenziale nei Purāṇa, il cui contenuto, secondo una diffusa definizione, dovrebbe trattare cinque argomenti (pañcalakṣaṇa): creazione primaria, creazione secondaria, genealogie di dei e ṛṣi, epoche dei Manu (progenitori del genere umano) e storie delle dinastie di sovrani. Di fatto, però, tali argomenti (che dovrebbero essere temi d'obbligo solo per i Mahāpurāṇa) non occupano che la minima parte di tali testi, i quali appaiono letteralmente farciti di trattati di ogni genere, di leggende e racconti edificanti, di

insegnamenti religiosi e morali, di glorificazioni di luoghi santi, culti e pratiche religiose (māhātmya); queste 'glorificazioni', pervenuteci anche in redazioni indipendenti, sono di estremo interesse per l'illustrazione che ci danno di culti locali o settari, e per le descrizioni che contengono di santuari e luoghi di pellegrinaggio.

I Purāṇa sono pertanto testi fondamentali (insieme con quelli della rivelazione vedica) per la conoscenza della civiltà e della cultura tradizionale dell'India. Gli insegnamenti, le norme di vita, le idee contenute in tali testi continuano anche nel nostro secolo a ispirare il comportamento di milioni di Hindu, e molte delle idee apparentemente nuove e originali espresse da mistici e riformatori dell'epoca medievale e moderna si trovano già enunciate nei Purāṇa o, per lo meno, hanno in essi la loro origine e i loro motivi ispiratori. Nel mondo religioso dell'epica e dei Purāṇa - che è il mondo religioso dell'induismo recente - Viṣṇu e Śiva dominano incontrastati; a essi si affianca, sia pure in posizione di secondaria importanza, Brahmā, forma maschile del Brahman delle Upaniṣad, che riveste le funzioni di dio creatore del mondo, dopo che il processo di involuzione del supremo Yogin ha portato come risultato alla formazione di un uovo cosmico in cui tutto l'universo è compreso. Il maggiore rilievo che ricevono le figure di Viṣṇu e Śiva è dovuto al fatto che questi dei vengono identificati con quel supremo Yogin: essi soltanto sono chiamati Īśvara, e preesistono pertanto a quello stadio in cui sono affiancati a Brahmā nella Trimūrti. Secondo questa concezione, che solo inopportuno si potrebbe accostare a quella della Trinità cristiana, Brahmā, Viṣṇu e Śiva sono i tre aspetti del divino: il primo come creatore, Viṣṇu come conservatore del mondo, e Śiva come distruttore. Ma, come s'è detto, solo Viṣṇu e Śiva sussistono anche al livello di Īśvara, e questo non avviene a caso: sono essi infatti che incarnano la bipolarità del mondo religioso. vedico. Viṣṇu, che è connesso con il sacrificio, e quindi con l'ordine costituito nel mondo, è il naturale custode del dharma nell'intervallo fra una creazione e la successiva distruzione del mondo; Śiva, invece, per la sua connessione. con la componente impura del sacrificio e con la rinuncia che l'ascesi comporta, ha il compito di riportare l'universo a un caos indifferenziato. Soltanto Viṣṇu e Śiva sono le divinità connesse con la bhakti, e si giustifica quindi il fatto che i Purāṇa, che sono i testi per eccellenza della bhakti, siano dedicati nella loro quasi totalità all'uno o all'altro di questi due dei.

e) Gli avatāra. Kṛṣṇa e la Bhagavadgītā. Lo svadharma

Viṣṇu e Śiva suscitano nei propri devoti, con la loro grazia, gli slanci più appassionati, la dedizione più completa: essi aprono la via al conseguimento della liberazione senza il necessario tramite del rito e, quel che più conta, possono incarnarsi in forme ferme o umane per soccorrere i propri fedeli. Viṣṇu in particolare - e ciò è anche dovuto alle sue funzioni di conservatore del mondo e di custode del dharma nell'ambito della Trimūrti - 'scende' (ava-tarati) periodicamente nel mondo, non già nella sua forma divina, del resto non percepibile e incomprensibile all'uomo, ma assumendo forme concrete, per evitare che esso vada incontro a una completa rovina. Egli attua in tal modo quel principio che la Bhagavadgītā (IV, 7) enuncia in questi termini: "Ogni volta che langue la giustizia e l'ingiustizia si afferma, io creo me stesso". Sono questi gli avatāra, le discese, le incarnazioni del dio. Kṛṣṇa nel Mahābhārata (e soprattutto nella Bhagavadgītā) e Rāma nel Rāmāyaṇa sono, ancora nei nostri tempi, le due più celebri e più seguite: Kṛṣṇa difende le esigenze del dharma in un mondo caratterizzato dal sovvertimento di tutti i valori umani, Rāma realizza in terra l'esempio del sovrano perfetto, consapevole dei propri doveri e per tal modo scrupolosamente ossequiente al dharma.

La lista degli avatāra 'classici' annovera dieci incarnazioni di Viṣṇu, ma alcuni testi ne elencano un numero assai più grande, e non è certo un fatto insolito che uomini santi, mistici e asceti, o comunque benefattori dei propri simili vengano salutati come avatāra, cioè come discese del divino, come viventi testimonianze di quelle virtù che nella divinità si trovano presenti in sommo grado. Così fu, ad esempio, che nei primi del '500, sotto la sollecitazione di una particolare emotività che animava di nuovi toni e di nuove estasi mistiche l'esperienza religiosa, folle entusiastiche salutarono in Caitanya (1485-1533) un'incarnazione vivente della divinità. Così del pari avvenne per Nānak, fondatore del movimento religioso dei Sikh sul finire del sec. XV, il quale fu salutato dai suoi contemporanei come 'maestro' (guru) per eccellenza e avatāra divino. In questo

senso vi sono innumerevoli avatāra non solo di Viṣṇu, ma anche di diverse divinità o, se vogliamo, dell'unico Dio che è assoluto e senza nome.

L'avatāra più interessante e più fecondo di implicazioni etico-religiose per la storia dell'induismo fino ai nostri tempi è quello di Kṛṣṇa. E Kṛṣṇa che nella Bhagavadgītā impartisce un insegnamento apportatore di salvezza, inteso a conciliare le esigenze dell'ordine costituito (dharma) con quelle della devozione amorosa (bhakti) alla divinità. Il problema che assilla la mente di Arjuna, uno dei cinque Panduidi, nell'imminenza della battaglia in cui dovrà misurarsi con i cugini-avversari Kuruidi, nasce dalla consapevolezza che il dharma non deve mai essere in contrasto con gli altri due 'fini' (puruṣārtha) che l'uomo deve armoniosamente perseguire nella sua vita terrena: il kāma (l'amore inteso come fruizione sessuale e come stimolo affettivo in genere) e l'artha (l'utile, la ricchezza, il potere). Ogni uomo deve tendere all'armoniosa realizzazione di questi tre fini. In senso stretto, però, il dharma compete in particolare ai brahmani, che sono per questo i legislatori dell'artha e del kāma, mentre il kāma è, in particolare, appannaggio delle donne, come l'artha lo è dei principi. Il termine sanscrito che si usa per esprimere questa pertinenza specifica di doveri nell'ambito dei puruṣārtha è svadharmā: esso indica, quindi, l'insieme dei propri obblighi sociali destinati ad assicurare, nel loro equo temperamento e nel rispetto responsabile della sostanziale interdipendenza delle caste, la sicurezza, l'unione, il progresso della società umana (loka-saṃgraha). Lo svadharmā di Arjuna, che è principe e guerriero, è dunque l'artha, e il conseguimento di questo obiettivo comporta che egli combatta e uccida, quali che siano i suoi nemici, anche se il dharma - nella sua accezione di 'legge universale' - gli dice di non uccidere. Da questo contrasto apparentemente insolubile tra dharma e svadharmā nasce il dubbio tormentoso di Arjuna, ed egli, sul campo di battaglia dove gli eserciti già si affrontano, lo palesa al suo scudiero e auriga Kṛṣṇa; l'insegnamento di quest'ultimo - che altri non è se non il dio Viṣṇu sotto spoglie umane - costituisce la Bhagavadgītā; il 'canto' che resta tutt'oggi, al di là di ogni evoluzione religiosa, l'affascinante vangelo dell'India. Le parole di Kṛṣṇa portano Arjuna alla piena consapevolezza che le persone fisiche sono pura apparenza, che la vera essenza dell'uomo è l'anima, indistruttibile e immortale, che l'azione compiuta per se stessa, senza partecipazione passionale, ma con animo sereno e distaccato, indifferente agli esiti dell'azione stessa, non produce potenzialità karmiche vincolanti alle rinascite. Pertanto, grazie a questa 'azione senza desiderio' (niṣkāma-karma), Arjuna potrà conseguire il mokṣa senza rinunciare alle esigenze dell'ordine sociale e dello svadharmā, cioè della legge inerente al proprio stato.

È però estremamente arduo per l'uomo riuscire a realizzare un simile distacco; ed è a questo punto che sulla dottrina del karma-yoga si innesta quell'elemento nuovo che è la bhakti, via aperta a tutti (almeno in linea di principio, perché in realtà si approdò talvolta a esiti contraddittori) senza preclusioni dettate da distinzioni di casta, di sesso o di credo. Arjuna infatti potrà riuscire nell'impresa perché Viṣṇu - che gli si palesa sul finire della Bhagavadgītā, nel suo aspetto invisibile e sconosciuto agli uomini - lo aiuterà con la sua grazia; in cambio l'eroe non dovrà fare altro che abbandonarsi totalmente alla divinità, con animo devoto e fiducioso. Questo tentativo di superamento dell'ordine socio-morale brahmanico sulla base di un rapporto col divino fondato sull'amore non cancella comunque lo stato di incertezza e di crisi di cui troviamo eloquente testimonianza in altri episodi del Mahābhārata. Significativo fra tutti quello di Yudhiṣṭhira, il quale, ancorato alle leggi del dharma tradizionale, rifiuta lo svadharmā dei 'guerrieri' ed esalta nella 'verità' e nell'ahiṃsā i supremi valori umani. L'atteggiamento di Yudhiṣṭhira è rivelatore di una profonda crisi di valori: una crisi che riflette in termini ancor più marcati la necessità - già avvertita dalle Upaniṣad - di superare il piano del dharma tradizionale e ortodosso per entrare nella sfera di un'esperienza religiosa e spirituale completamente diversa. Il coesistere, nella Bhagavadgītā; di karma-, jñāna- e bhakti-yoga, come tre aspetti dell'azione di Arjuna, in equilibrato temperamento, rappresenta un'ulteriore conferma di questo momento di fermento e di transizione.

f) La bhakti

Mentre nel Mahābhārata (compresa la Bhagavadgītā) le esigenze della bhakti si trovano ancora a contendere spazio a quelle dell'ordine sociale e religioso brahmanico, nei Purāṇa si assiste al trionfo della tendenza

devozionale destinata a costituire il leit motiv dell'induismo in epoca medievale e moderna: in pratica, infatti, a partire dal IX-X secolo - non ultimo per l'influenza esercitata dalle correnti mistiche dei Nayianār e da quelle devozionali degli Āḷvār - la tendenza bhaktica costituisce la parte più vitale dell'induismo. Questa tendenza esprime i toni più alti e più vibranti della spiritualità religiosa e continua anche ai giorni nostri a esercitare il suo affascinante richiamo su folle di devoti; le sue linee maestre permangono, nella loro sostanza, quali già le troviamo concepite nel mondo religioso puranico. Al centro di questo mondo sono, come s'è detto, Śiva e Viṣṇu, o meglio, Śiva da una parte, e dall'altra Viṣṇu e i suoi avātara; fra questi, quello di Kṛṣṇa assume - specialmente per quanto riguarda la bhakti - un'importanza tale da passare dal ruolo di 'manifestazione' di Han-Visnu a quello di divinità indipendente e suprema. Il rapporto che si instaura fra il dio e il suo devoto (bhakta) è concepito come un rapporto d'amore propiziato dalla stessa affinità sostanziale che sottende la natura del devoto e quella del suo dio personale e che rende possibile la comunione finale di quello con questo. Esso trova la sua rappresentazione più plastica nell'amore fra il dio Kṛṣṇa e la sua amante Rādhā, un amore che, sublimandosi, è fatto simbolo dell'unione mistica e spirituale fra creatore e creato, e che i testi descrivono non come kāma, ma come preman, per sottolineare le caratteristiche peculiari che vanno al di là delle categorie ricorrenti nella vita terrena.

Sono le stesse divinità della bhakti che, attraverso i testi, illustrano ai fedeli le caratteristiche di questo particolare atteggiamento religioso. Nell'Īśvaragītā (Il canto del Signore, poemetto che per gli Scivaiti è il parallelo della Bhagavadgītā visnuita) Śiva in persona esalta la bhakti come la sola e unica forza in grado di far conoscere agli uomini il dio che, pur onnipotente e onnipervadente, resterebbe altrimenti inconoscibile; nella Bhagavadgītā è lo stesso Viṣṇu-Kṛṣṇa che, dopo essersi manifestato ad Arjuna nella sua forma suprema, in una grandiosa teofania, rivela che il segreto per realizzare la beatifica visione del dio e per compenetrarsi in lui sta nella devozione 'esclusiva' (ananya), nella dedizione totale, nel distacco dalle cose del mondo, nel fissare la mente e l'intelletto soltanto in lui. La 'disponibilità' del dio per un rapporto personale con il devoto appare qui ancora condizionata a quel totale, sereno e fiducioso abbandono che è appunto la bhakti; molte leggende edificanti contenute nei Purāṇa e ambientate soprattutto nel mondo religioso della mistica krishnaita vanno assai più in là, mostrando come l'uomo - o qualunque altro essere animato - possa a volte conseguire il fine ultimo della sua esistenza (ossia il mokṣa) in modo del tutto insperato, inatteso, e addirittura fortuito, senza la sua attiva partecipazione ma unicamente per effetto di una elezione divina "che si attua mediante la potenza redentrice e salvifica della 'grazia' (prasāda)".

Il culto devozionale, questa forma di teismo su basi emotive, di cui sono forse anticipazioni alcuni inni rigvedici a Varuna e la Śvetāśvatara-Upaniṣad, proprio per una ricerca di adattamento a tutti gli strati sociali dei credenti può assumere gli aspetti più svariati. Nella molteplicità delle sue forme esso può parimenti comprendere le altissime vette della speculazione filosofico-religiosa o della poesia mistica, le pratiche cultuali e gli atti devozionali più umili. Nel mondo religioso della bhakti, "che è devozione profonda e mistica, sentimento fedele e abbandono" (nel dio; v. Gonda, 1960) e che si fonda su una serie di esperienze emozionali più che su un apparato dottrinale, è naturale che Kṛṣṇa sia il dio per eccellenza, e la leggenda della sua vita terrena, narrata nel X libro del Bhāgavata-purāṇa, diventa uno dei testi fondamentali di questa nuova 'religione dell'amore'. Kṛṣṇa è una figura nella quale le esigenze della fantasia, dell'immaginazione, dell'amore spontaneo e improvviso stanno in primo piano: non a caso il giovanile gioco d'amore di lui con le figlie dei pastori, nelle quali la simbologia mistica adombra le anime anelanti di annullarsi nell'Assoluto, viene interpretato come un meraviglioso 'gioco' divino (līlā) di cui l'uomo non riesce a penetrare il segreto. Nascono appunto dalla celebrazione delle leggende di Kṛṣṇa e dei suoi amori con le pastorelle, e particolarmente con Rādhā, quei 'canti in comune' (bhajana) che ritroviamo nel Novecento e quelle periodiche rappresentazioni sceniche che particolarmente nel Sud dell'India si accompagnano con altre forme cultuali di tendenza bhaktica.

g) Śaktismo e Tantrismo

Un'altra componente essenziale dell'induismo recente è lo Saktismo. Il termine śakti significa propriamente 'potenza', 'energia divina'; esso rappresenta la forza creativa della divinità maschile, quella che consente al

dio di divenire altro da sé, di uscire dalla sua immota beatitudine per estrinsecarsi nel mondo e nella molteplicità degli esseri e delle cose create. L'idea che il mondo abbia avuto origine da una sorta di simbolica unione fra un principio maschile e uno femminile mediante un vero atto di procreazione è in India molto antica, e se ne trovano tracce già nel periodo vedico. Nell'induismo recente essa si manifesta attraverso la visualizzazione di una serie di coppie divine, per cui a ogni divinità maschile viene affiancata la sua śakti. Così, accanto a Brahmā troviamo Sarasvatī, la dea dell'eloquenza; accanto a Viṣṇu, Śrī o Lakṣmī, la dea della prosperità e della bellezza; accanto a Kṛṣṇa, Rādhā, e infine, accanto a Śiva, troviamo la più eminente di queste figure, venerata - e spesso temuta - con intenso ardore fino ai nostri giorni e considerata dai suoi seguaci come divinità suprema, come la Madre divina, che soccorre e salva il suo devoto. Tale divinità assume i nomi più svariati, come Durgā (l'Inaccessibile), Pārvatī (la Figlia della montagna), Kālī (la Nera), oppure, come denominazione generica, può semplicemente portare i nomi di Devī (la Dea), o di Mahādevī (la Grande Dea), e l'ambivalenza della sua natura può estrinsecarsi volta a volta come potenza benevola o come forza terrificata. In suo onore lungo il corso dei secoli e ancora nel Novecento, nei numerosi templi che le sono dedicati, il devoto ne recita quotidianamente le vicende leggendarie, perché tale recitazione gli procura salute, alimenti e liberazione dal ciclo delle esistenze. La presenza di queste divinità femminili e la tendenza a simboleggiare nella loro unione con la divinità maschile l'unione mistica del bhakta col supremo Īśvara hanno consentito alla religiosità hindu di superare uno degli ostacoli più ardui per ogni esperienza religiosa. L'amore umano, infatti, al quale è legato il mistero della vita terrena e che ripete nel processo procreativo il 'gioco' stesso della divinità perpetuando la vita e il ciclo samsarico, è sempre stato considerato come contrastante con la ricerca dell'Assoluto metafisico. Duplice la soluzione che l'induismo propone con sottile gioco dialettico a questa angosciosa antitesi: l'una è la via della rinuncia e consente di realizzare il mokṣa in questo mondo, permettendo così di viverci senza desiderio, senza kāma, che è il primo motore dell'amore umano; l'altra è la ricerca del mokṣa proprio nel kāma, considerando il rapporto amoroso come un'esperienza di 'depossessione' del proprio io. Il rapporto amoroso può pertanto essere sublimato e trasposto su un piano divino ove simboleggia l'unione mistica dello Spirito cosmico con il mondo. In questa nuova tendenza religiosa, alla quale si suol dare il nome di Tantrismo, la divinità è concepita come una coppia unita in rapporto amoroso. Il termine Tantra viene usato in generale per indicare una "successione sistematica di riti e cerimonie" (v. Gonda, 1971, p. 360), ma in particolare vale a designare una serie di testi sacri, che prendono il nome di Saṃhitā presso i visnuiti di Āgama presso gli scivaiti, di Tantra in senso stretto per le correnti śākta; tali testi trattano in particolare della prassi religiosa, in una sorta di fusione fra ritualismo e yoga, dedicando ampio spazio a speculazioni mistiche sulla śakti. L'induismo popolare è molto influenzato da questi testi, i quali si rivolgono ai fedeli senza alcuna distinzione di casta o di sesso, e dettano loro i doveri relativi al culto domestico e pubblico, alle feste religiose e a ogni altra pratica culturale.

Il seguace dei Tantra mira, come ogni hindu, alla realizzazione di se stesso (sādhana): per ottenerla, l'adepto (sādhaka) tende a conseguire una 'visione' di Dio attraverso lo yoga. Con questa pratica egli deve cercare di sollecitare la manifestazione di quella forza che gli è inerente (śakti), e che è rappresentata in forma di serpente (kuṇḍalinī) arrotolato alla base della spina dorsale, e deve fare in modo che essa gradualmente pervenga all'unione con il puruṣa. Si tratta di un'unione fra due poli opposti, perché il puruṣa appartiene all'Essere e con esso si identifica, mentre l'entità psico-fisica dell'uomo appartiene al mondo e al divenire. Quanto alla divinità, Dio è Essere (sat), Pensiero (cit) e Beatitudine (ānanda); la sua Essenza assoluta è caratterizzata da un'eterna immobilità, mentre la sua śakti è attiva e rappresenta non solo il momento creativo della divinità, ma anche il divenire, la forza che crea, conserva e distrugge ogni cosa. Nonostante questa intima unione, Dio non viene mai contaminato da tale forza, non rischia mai di confondersi col piano del divenire: può tradursi nel mondo pur restando sempre perfettamente immoto e puro. Questo avviene grazie alla sua māyā; la potenza magica che sta all'origine stessa del mondo, l'energia inconcepibile che consente al suo possessore di dar vita a cose mirabili (v. Gonda, 1959, p. 192), l' 'illusione' che fa parte in qualche modo del 'gioco' (līlā) della divinità. La māyā è presentata, soprattutto in seno al sistema Vedānta, come un'illusione cosmica, come una sorta di 'velo magico' che si interpone fra l'uomo e la vera realtà, che lo confonde, portandolo a considerare come reale ciò che invece è transitorio, inducendolo a dare fiducia ai

propri sensi, che sono i principali responsabili della percezione di questa speciosa realtà. L'unica realtà è il brahman, dicevano le Upaniṣad: se ne deduce che tutto il resto è māyā. La māyā finisce quindi per identificarsi con il mondo (così è di fatto non solo in Śāṅkara, ma anche nelle correnti mistiche medievali) e con la natura (prakṛti), perché la vita stessa dell'uomo e del creato è questa 'illusione', contrapposta alla quale sta l'eterna fissità dell'Essere. Il passaggio dalla meditazione religiosa alla speculazione filosofica, come si vede, assume toni sempre più definiti: di fatto, nell'ambito dell'induismo non esiste una distinzione netta fra religione e filosofia, sia perché la prima - specie a livello delle sue sollecitazioni soteriologiche - è essenzialmente intesa come ricerca, o come conseguimento di una conoscenza illuminante, sia perché la seconda non è concepibile se non in ordine alla salvezza e finisce quindi per perseguire in ultima analisi un fine prettamente religioso.

h) Principali correnti

Nei primi secoli della nostra era, mentre le varie correnti di pensiero filosofico andavano assumendo la loro sistemazione definitiva, anche le varie correnti religiose organizzarono in modo più chiaro il loro culto e la loro struttura dottrinale. È l'affermarsi e l'evolversi di tali correnti che in tanta parte continua a connotare la natura e le caratteristiche dell'induismo del nostro tempo. Se l'opera dei brahmani fu determinante nell'armonizzazione dei principî dottrinali e nell'unificazione culturale dell'India, un ruolo di primaria importanza lo ebbero i centri religiosi e gli eremi, i templi e i luoghi di pellegrinaggio, naturali punti di incontro e di confronto di idee e di credenze. Venerati per la presenza di particolari templi o per antiche tradizioni connesse con mitiche imprese di dei o di asceti, o anche per la sola presenza di un guado su un fiume, o di un luogo adatto alle abluzioni (tīrtha), questi 'luoghi santi' dell'induismo attirano ancora oggi masse imponenti di fedeli da ogni parte del territorio indiano. Forse nessun popolo è tanto incline ai pellegrinaggi quanto quello indiano; proprio gli spostamenti continui di singoli devoti o di folle di credenti che si svolsero intorno a tali luoghi hanno favorito fin dai tempi antichi l'incontro e la diffusione di idee e di tendenze religiose diverse.

L'animo indiano è sempre stato caratterizzato da un particolare spirito di tolleranza: una tolleranza non irrazionale e neppure acritica, ma suggerita dal profondo convincimento del reale polimorfismo della 'religione'. Proprio per coerenza con questa convinzione non fu mai motivo di turbamento per un hindu il pensiero che all'interno dell'induismo potessero coesistere, fianco a fianco, correnti filosofico-religiose diverse, e talora addirittura contrapposte. L'induismo tesse sempre ad assimilare qualsiasi forma di religiosità, consapevole che a qualsiasi divinità si rivolga la fede del devoto, è comunque sempre il solo e unico Dio quello che si finisce implicitamente con l'onorare, seppure "non secondo la norma" (Bhagavadgītā IX, 23). Nell'induismo non esistono principi dogmatici, e si tende in generale ad ammettere che "la scelta che uno fa sia quella che a lui più si adatta" (v. Gonda, 1971, p. 325). Proprio per questo non ci si deve affatto stupire che all'interno di questo fenomeno religioso, sociale e culturale abbiano preso corpo e continuino a coesistere ai nostri tempi tante correnti, alcune delle quali, com'è il caso del Visnuismo e dello Scivaismo, quasi assumono l'aspetto di vere e proprie religioni indipendenti.

Sia il Visnuismo che lo Scivaismo hanno cominciato ad avere ampio seguito a partire dal IV sec. d. C., cioè a partire dall'epoca Gupta, favoriti in questo anche dalle particolari condizioni storiche e politiche in cui versava allora la penisola indiana. Entrambe le correnti religiose ricevettero un forte impulso dal movimento della bhakti e, in particolare, da una serie di poeti religiosi dravidici del Sud, che conducevano la loro vita vagando di tempio in tempio e cantando con insolito fervore il loro amore per la divinità. Per il Visnuismo tali cantori furono gli āḷvār, che fiorirono tra il VI e il IX secolo e le cui opere furono raccolte nel Divya Prabandha di Nāthamuni. Questi cantori, la cui lingua era il tamil, propugnavano una fede intima di carattere devozionale, sostenuta dalla fiducia nel potere determinante della grazia divina (prasāda) e combattevano la speculazione fine a se stessa, la filosofia, le pratiche yoga e il ritualismo. L'esaltante e appassionata esperienza degli āḷvār, convinti al di là di ogni dubbio di potersi unire - ancor viventi - con il proprio dio (personale), al quale tendevano con lo slancio di una fede mistica di rara intensità, esercitò un'influenza profonda sulla vita religiosa dei loro tempi.

Alla progressiva affermazione delle due più importanti correnti dell'induismo fa riscontro la comparsa, sotto la spinta di nuove e diverse istanze, di una serie di correnti minori fondate da singoli 'maestri' religiosi (ācārya) le cui dottrine qualificano e differenziano ancor oggi le diverse sette visnuite o scivaite. Figurano fra i primi ācārya lo stesso Nāthamuni, raccoglitore dei canti laudativi degli ālvār, e dopo di lui Yamuna (918-1038) che fu alla guida del grande tempio di Śrīraṅga e che è considerato il primo vero 'teologo' dell'indirizzo che prese il nome di Śrī-Vaiṣṇava, in quanto venera contemporaneamente Viṣṇu e la consorte o śakti di lui, Śrī. A guida della scuola e come massima autorità del tempio di Śrīraṅga gli successe Rāmānuja (1050-1137), prestigiosa figura di filosofo e di maestro, considerato a ragione come il più insigne rappresentante, dopo Śaṅkara, della speculazione religiosa dell'India brahmanica. Rāmānuja espose i principi di una dottrina che è fondamentalmente monistica, ma che non è più concepita in termini di monismo assoluto śankariano, bensì di 'non-dualismo differenziato, qualificato' (Viśiṣṭādvaita). Secondo Rāmānuja coesistono infatti tre principi eterni e reali: le anime individuali (senzienti), il mondo materiale (inanimato) e Dio (Īśvara); i primi due, pur essendo diversi dal Dio supremo, sono inscindibili da lui, ne rappresentano i modi o le forme e costituiscono con lui una triplice unità. Il Dio supremo, onnisciente e onnipervadente, appare al mondo quale Nārāyaṇa-Viṣṇu; conseguita la liberazione, soprattutto grazie alla fede e all'amore di Dio, l'anima, pur senza perdere la sua individualità, fruirà di una partecipazione del divino, godendo dell'ininterrotta beatitudine che le viene dalla costante presenza del brahman supremo. Con Madhva (1197-1276) si afferma invece la tesi di un dualismo ontologico fondato sul riconoscimento dell'esistenza ab eterno di due distinti principi: l'uno è il brahman (in forma di Viṣṇu-Hari), causa efficiente dell'ordine cosmico, l'altro le anime individuali e la materia, gerarchicamente e totalmente soggette all'arbitrio di Viṣṇu.

A Nimbārka (XII-XIII secolo) fece capo una setta la cui dottrina rappresentò un interessante tentativo di conciliazione fra tendenze dualiste e tendenze moniste, ma fu solo con Vallabha (1479-1531) che la penetrazione dell'elemento religioso devozionale si fece ben più sensibile. Nell'indicare le due vie che conducono alla salvezza, circoscritte anche qui alla conoscenza del Veda e alla bhakti, egli pose infatti l'accento sulla seconda, che è la sola in grado di portare alla realizzazione della più alta forma del divino. I fedeli che si affidano totalmente a Dio con intima, appassionata dedizione fruiranno per grazia divina (puṣṭi), fattore determinante della salvezza, della più alta beatitudine e parteciperanno per sempre ai giochi di Kṛṣṇa nell'eccelso paradiso del dio.

Per quanto riguarda lo Scivaismo, si deve anzitutto osservare che, nonostante gli aspetti molteplici e talora contraddittori che si possono riscontrare nella figura di Śiva - la divinità che nella fase preariana dell'induismo protostorico era celebrata come dio 'rosso' (in proto-dravidico 'śiva') -, il movimento religioso che si ispira a questa figura divina si rivela in generale più unitario del movimento visnuita e tende a dare un maggior rilievo alle pratiche yoga in ordine al conseguimento della salvezza. Le correnti religiose scivaite identificano il loro dio con il Brahman delle Upaniṣad e con il supremo Īśvara, e sono caratterizzate dalla fede in tre principî: il Signore (pati), il gregge (paśu, cioè le anime individuali) e i legami (paśa) rappresentati dalla materia e dal karman. La più antica corrente scivaite, quella denominata Pāśupata in quanto venera Śiva nel suo aspetto di Pāśupati, cioè di 'Signore del gregge' o 'delle anime', considera unica via per giungere alla liberazione la pratica dello yoga e l'osservanza dei comandamenti (yama) dettati da questa dottrina. Talune pratiche ascetiche (come l'usanza di cospargersi il corpo di cenere), affermatesi presso i Pāśupata e portate da altri a limiti estremi, hanno caratterizzato movimenti scivaite particolari, come quello dei Kāpālika (che veneravano Śiva come asceta portatore di teschi - kapālin - e seguivano una serie di pratiche piuttosto ripugnanti, quali il bere in teschi umani, il nutrirsi di cibi repellenti, il dimorare nei luoghi di cremazione) o quello degli Aghora (i quali mangiavano carne umana ed escrementi).

Altro movimento tipico dello Scivaismo è quello dei Vīraśaiva, i quali non riconoscono alcun valore ai sacrifici, al culto delle immagini, alle caste, e sostengono l'obbligatorietà di un insegnamento di tipo iniziatico trasmesso a ogni singolo discepolo dal proprio guru (maestro), che può per tale via trasferire in lui la propria potenza spirituale. Ai seguaci di questa scuola viene fatto obbligo di portare sempre con sé un piccolo liṅga: di qui deriva ai Vīraśaiva la denominazione di Liṅgāyat, cioè di 'portatori di liṅga'. Tale oggetto, per quanto simbolo fallico del culto di Śiva, non ha alcuna implicazione di tipo erotico: è

raffigurazione astratta dell'Assoluto, è simbolo della presenza di Śiva, è immagine evocativa, purificata e spiritualizzata, è "manifestazione trasparente di ciò che, emergendo dalla terra, risale verso la regione trascendente e senza fine" (v. Panikkar, 1969; tr. it., p. 157).

Fortemente caratterizzato da un'impronta filosofica e di tendenza monistica è lo Scivaismo del Kashmir, noto col nome di Trika (Triade), a seguito della distinzione che in esso si fa dei tre principî di Siva, Śakti e aṇu, o a causa della triplice potenza (intelligenza, volontà e attività) che, insita in Śiva, lo muove alla creazione dell'universo. Nell'India meridionale, dove aveva ispirato la poesia devozionale dei cantori dravidici (nāyanār), lo Scivaismo ha trovato la sua sistemazione dottrina nello Śaiva-Siddhānta, sistema che afferma l'esistenza, accanto a Dio, delle anime individuali e del mondo materiale e che esalta la spontaneità e la facilità irrisoria con cui Śiva è in grado di realizzare i momenti evolutivo, conservativo e involutivo del mondo e quello della liberazione delle anime. Dagli esiti dell'impurità capitale (āṇava-mala) che rende operante la forza del karman - autonomo e accidentale - le anime individuali vengono infatti tratte in salvo grazie all'intervento diretto e illuminante che Śiva attua su di esse e per esse, rivelandosi nelle vesti di un 'buon maestro'.

Nei secoli XIV-XV si affermò nell'India settentrionale, non a opera di asceti, ma di piccoli artigiani e di uomini appartenenti ai ceti inferiori della popolazione, un importante movimento religioso, quello dei Sant ('santi'). Si trattava praticamente di bhakta, i quali avevano ereditato alcune tendenze di una scuola mistico-devozionale del Mahārāṣṭra che venerava il dio Viṣṇu sotto l'aspetto di Viṭṭhal o Viṭhobā a Paṇḍharpur e ad Alandi. La differenza fondamentale fra i Sant e questa scuola visnuita - la cui fondazione è attribuita a Jñāneśvara - consiste nel fatto che, mentre i bhakta visnuiti facevano oggetto del loro amore devozionale un avatāra di Viṣṇu considerato come dio personale e quindi 'dotato di attributi' (saguṇa), i Sant veneravano invece un Essere supremo assoluto e impersonale - assai simile al Brahman delle Upaniṣad - e quindi 'privo di attributi' (nirguṇa), senza forma, trascendentale e non riducibile nei limiti di alcun avatāra. Oltre a quello della bhakti visnuita, altri due elementi confluirono nel movimento religioso dei Sant: le pratiche di tipo yoga del movimento di stampo scivaitico dei Nāth o Nātha-yogin (fondato nell'India settentrionale a opera del mitico Gorakh Nāth e sviluppatosi anche con l'apporto della tradizione del buddhismo tantrico) e la concezione ascetico-mistica dei ṣūfī. Quest'ultimo elemento fu introdotto in India dalla Persia e costituì l'apporto più positivo dato all'India, sul piano religioso, dall'invasione islamica.

Il Sufismo trovò in India un terreno molto favorevole, e alcune affinità di base - specie la convinzione che l'unione con Dio è resa possibile dall'amore - lo legarono ben presto ai movimenti bhakta: il suo rigido monoteismo di stampo islamico contribuì sicuramente al formarsi della concezione del divino tipica del movimento dei Sant. Il più illustre e popolare rappresentante di questa 'tradizione' fu Kabīr (1440?-1518), tessitore di professione ma in realtà asceta girovago, illetterato ma predicatore affascinante, nato da famiglia convertita alla fede islamica ma aperto e incline agli insegnamenti professati dai Nāth. L'insegnamento di Kabīr rappresenta una sintesi fra l'induismo di tendenza bhaktica - in cui l'esperienza estatica è realizzata attraverso la fede più totale, con l'aiuto delle tecniche di tipo haṭhayoga - e le tendenze monoteistiche avverse al culto delle immagini ed esaltate dall'Islām: delle due fedi in conflitto, esso raccoglie e concilia gli insegnamenti comuni e validi, additando il solo cammino per giungere all'Uno 'dai mille nomi'. Ostile, come tutti gli altri Sant, a ogni forma di idolatria e di riti esteriori, Kabīr esaltò invece l'adorazione silenziosa (ajapa-jap), la ripetizione mentale del nome di Dio e la pratica del kīrtana, della recitazione (o del canto) individuale o corale di inni laudativi, e sulle linee di un dichiarato teismo spirituale esaltò come 'metodo di realizzazione' (sādhana) l'amore (preman) all'unico Brahman senza forma (nirguṇa) al quale gli uomini hanno dato i nomi più diversi. Sulla via che conduce alla mistica unione con l'unico Dio, individuò nella 'mente' (l'io, man) l'ostacolo che tiene l'uomo prigioniero della māyā e additò nella vittoria sulla propria individualità la forza che consente di realizzare una 'unione spontanea' (sahaja) e piena di beatitudine dell'uno col tutto.

3. Il difficile equilibrio tra nuovo e antico

Se la cultura indiana, come si è detto, al di fuori dei fenomeni periferici di sincretismo fioriti nel Nord più intensamente islamizzato non trovò un terreno fecondo di dialogo con quella musulmana, ciò è dovuto in parte al fatto che ai portatori della civiltà islamica - fatta eccezione per figure particolari come il poligrafo al-Bīrunī (XI secolo), l'imperatore Akbar (m. 1605) o il suo pronipote Dārā Śukoh - il retaggio dell'India non pareva così ricco di interessi stimolanti, mentre per parte loro gli eredi della cultura indiana non potevano assimilare il patrimonio culturale degli invasori senza rompere i ponti con il proprio. Diversa invece è la situazione per quanto riguarda il più recente incontro tra India e Occidente. Mentre infatti l'India ha lasciato tracce comparativamente deboli sull'Occidente, la cui élite, al di fuori di casi isolati e del tutto particolari, non ha mostrato negli ultimi due secoli alcuna reale volontà di assimilare idee o metodi espressi dall'India, la cultura occidentale ha inciso profondamente sui popoli del subcontinente indiano. Il fatto che l'assimilazione della cultura europea, per quanto alienante, non implicasse necessariamente l'abbandono della propria identità ancestrale, ha giocato un ruolo determinante nella creazione di un ampio strato della società indiana, aperto simultaneamente a entrambe le culture. Si tratta, in parte, di quello stesso strato che ha dapprima svolto il ruolo indispensabile di mediatore fra il governo britannico e i suoi sudditi in terra d'India, poi ha preso le redini dello Stato nei giorni dell'indipendenza. La sua esistenza in quanto elemento di congiunzione del mondo indiano con quello occidentale fornisce il terreno d'incontro alle loro rispettive Weltanschauungen; sugli effetti di tale incontro vale la pena di soffermarsi, data la sua importanza nella spiritualità indiana contemporanea.

Occorre sottolineare le condizioni particolarissime del terreno su cui il contatto ha luogo: l'impadronirsi da parte indiana delle metodologie e degli apparati concettuali dell'Occidente va, il più delle volte, di pari passo con un'educazione che lascia poco o punto spazio alla tradizione del paese, e questa deve esser riscoperta faticosamente con i dubbi e le incertezze di uno straniero in patria ma anche con gli slanci e gli entusiasmi di chi recupera il tesoro nascosto di un passato che gli appartiene senza saperlo, e di colpo si scopre eguale anziché inferiore rispetto ai suoi 'maestri'. I pandit di formazione tradizionale sono, di regola, ben più informati ed equilibrati nella valutazione delle idee indiane che non i pensatori occidentalizzati, sovente incerti e insicuri tra le due culture. Questi ultimi, poi, anziché alle formulazioni più recenti delle concezioni autoctone, infinitamente ricche ed eredi della sottigliezza di secoli e secoli d'elaborazione e d'ampliamenti dovuti alla fatica paziente dei commentatori, si volgono di preferenza ai testi antichi, più accattivanti per classica concisione e immediata facilità d'accesso. Risultato di una tale scelta è uno sfasamento temporale, per cui, salvo rari casi, il confronto non si svolge tra due culture contemporanee, ma tra il presente dell'Occidente e una certa immagine del passato dell'India, che la tradizione ancor viva colorisce solo parzialmente e in modo irriflesso. Ciò è reso tanto più facile dall'alta considerazione che i testi classici godono anche presso i continuatori attuali della tradizione. Del resto, la vastità del compito di padroneggiare allo stesso tempo nella loro realtà odierna i due patrimoni, immensamente vari e complessi, della cultura indiana e di quella occidentale con la loro dovizia di sistemi di valori, impostazioni di metodo, schemi interpretativi dell'esperienza, tipologie semantiche, è tale che essa sembra precludere ogni speranza di confronti significativi tra di esse se non in aree ristrette, o all'interno di grandiose sintesi creative. Il formarsi di sintesi siffatte è appunto il fenomeno che, nel processo di acculturazione, costituisce il fatto di maggiore rilievo.

I due casi più notevoli per la loro eco sono quelli del Mahātmā Gāndhī e di Aurobindo Gosh. La riscoperta creativa della tradizione ha condotto il primo a porre in risalto con formidabile coerenza d'impegno etico-politico gli antichi valori della non-violenza (ahimsā) e della corrispondenza della vita intera alla realtà oggetto di ferma convinzione (satya), strappandoli al quieto mondo degli asceti che li avevano vissuti da età memorabili per forgiare con essi l'anima nuova della nazione indiana. Il catalizzatore di questa riformulazione fu, per Gāndhī, una serie di ideali extra-indiani, da quelli evangelici a quelli tolstoiani, che influenzarono in modo rilevante la sua 'lettura' del dato tradizionale, discostandola a tal punto dall'ortodossia brahmanica, che finì per armare la mano del suo uccisore. Dopo la scomparsa del Mahātmā e della sua straordinaria forza accentratrice, l'insegnamento gandhiano si è progressivamente distaccato dalla prassi del governo dell'India, sia per le numerose sollecitazioni poste dalle realtà del momento, sia per la difficoltà di conservare l'alta tensione spirituale necessaria per una sua applicazione integrale.

Al di fuori dell'agone politico vero e proprio, ma non senza conseguenze nell'ambito di esso, l'iter tracciato da Gāndhī trova coerente continuazione nel Sarvodayasamāj, da lui stesso fondato al tramonto della sua vita. Guida di questo movimento, che approfondisce gli ideali del Mahatma in un dialogo serrato con la difficile realtà dei problemi quotidiani del sub-continente, è stato per decenni Vinoba Bhave. Un più saldo contatto con la tradizione ha reso la sua opera meno 'scandalosa' a occhi ortodossi di quella di Gāndhī, senza peraltro appannarne il dinamismo creativo; a lui si deve la riformulazione, accanto ad ahimsā e satya, di un antico valore che a differenza di questi è specificamente connesso alla condizione di quanti non si sono ritirati dal mondo: il dono (dāna), che l'India ha sempre sentito come via maestra all'acquisizione di meriti, e che gli autorevoli testi del passato magnificano senza riserve. Vinoba Bhave sul piano teoretico ha posto in rilievo nella pratica del dono quelle valenze di abnegazione e di dedizione alla divinità che specialmente i sampradāya a carattere devozionale erano venuti sviluppando nei tempi antichi, mentre sul piano concreto ha fatto di tale pratica lo strumento di una distribuzione di terre (bhūdān) e di risorse fuori d'ogni conflitto sociale; questa sua impostazione rappresenta un'altissima lezione di civiltà data dall'India al resto dell'umanità. I più recenti leaders del Sarvodayasamāj sembra stiano ritornando a un impegno politico in senso stretto, utilizzando gli strumenti di pressione sul potere creati da Gāndhī, come il digiuno e la protesta non-violenta, il cui uso, del resto, si è generalizzato negli ultimi anni sia in India che altrove. La riscoperta della cultura antica si presenta ancora più netta nel caso del filosofo e mistico Aurobindo Gosh, sostenitore di un induismo ecumenico che dovrebbe realizzare la sintesi dei valori spirituali e religiosi espressi dalla cultura indiana con i più validi e vitali principi del mondo occidentale. Tenuto al riparo dal padre, risolutamente occidentalizzato, da qualsiasi contatto con l'ambiente indiano (fino ai vent'anni fu educato in Inghilterra, ignorando persino la lingua materna, il bengalese), egli dovette accostarsi ai testi antichi e alla vivente esperienza spirituale dell'India come uno straniero, portando con sé la dottrina del progresso inculcatagli dalla sua formazione europea e uno zelo rivoluzionario del tutto occidentale. Con ardore e intelligenza egli si dedicò ad apprendere il suo retaggio ancestrale sviluppando simultaneamente una dinamica attività politica che non rifuggiva dalla violenza organizzata; i due aspetti del suo contatto con il mondo indiano furono coordinati in un'unica ricerca personale, finché le circostanze misero fine al suo impegno pratico. Il pensiero di Gosh introduce il concetto di sviluppo, nato e cresciuto in Europa, in un tessuto d'idee che aveva sempre presentato ogni disegno di evoluzione e di involuzione del mondo delle forme confinato in un eterno presente o in una vicenda di cicli cosmici precipitanti dall'età dell'oro verso una progressiva degenerazione. Il suo pensiero innova quindi profondamente i materiali tradizionali, che recepisce, in particolare, dai testi classici e dai sampradāya vedantici e śākta. Senza rinunciare all'articolazione verticale, gerarchica, dei livelli di esperienza che l'India ha teorizzato per secoli, questo pensatore ha proiettato la loro struttura nella successione orizzontale del tempo, con un entusiasmo millenaristico che ricorda sotto certi aspetti Mazzini e le 'religioni' del progresso caratteristiche dell'età romantica.

A differenza del sistema di Hegel, cui l'impostazione di fondo in certo modo finisce per affratellarlo, l'insegnamento di Gosh non vede la meta finale dell'evoluzione in una conoscenza totale dell'Assoluto che recupera se stesso al di là e al di sopra degli individui, ma conserva un'articolazione tra Assoluto e individuo che costituisce insieme il punto di partenza e il luogo di realizzazione del processo evolutivo, conformemente all'importanza che articolazioni siffatte hanno sempre avuto sul suolo dell'India. Il risultato di questa posizione è il delinarsi di una nuova soteriologia che si propone di attingere hic et nunc l'Assoluto, manifestandolo in ogni aspetto dell'esistenza e bruciando, per così dire, i tempi dell'evoluzione entro i ristretti confini d'una vita umana: tale stato, detto gnostic being, è teorizzato con acume e profondità, e Gosh si fa maestro di una via spirituale che conduce a esso. Se il numero di coloro che hanno aderito alla sua scuola, che si presenta come un nuovo sampradāya, è in India piuttosto ridotto, l'influenza delle vedute di Gosh è vastissima, sia nel campo del pensiero - egli è considerato tra i più importanti filosofi dell'età moderna e viene studiato con passione - sia per gli echi ridestati nei movimenti spirituali più vari e diversi. Dalla fiducia quasi illuministica del Radhakrishnan in un futuro trionfo dei più alti principî, destinato a trasformare la vita umana in un paradiso in terra con la fine d'ogni particolarismo, alla propaganda di tecniche di meditazione ricevute per iniziazione secondo il tradizionale modello dei sampradāya, che ha

luogo anche in Occidente a opera di organizzazioni quali la Self-realization Fellowship, la Maharishi International University o la Divine Light Mission, l'accento è posto costantemente sulla creazione di una individualità nuova, in costante contatto, comunione o identità con il Divino e attivamente operante nel tessuto sociale come fattore di trasformazione positiva. Il ruolo di Aurobindo Gosh nella nascita e diffusione di questo clima ideale, aperto a molte possibilità di strumentalizzazione, ma molla potente di generosi sforzi di autoperfezionamento individuale e collettivo per centinaia di migliaia di esseri umani dentro e fuori dell'orizzonte della spiritualità indiana, è difficile a valutarsi adeguatamente.

Accanto a effetti macroscopici quali quelli che si sono ora ricordati, il contatto fra le due culture ha prodotto anche sterili sincretismi e patetiche ingenuità nei rappresentanti meno agguerriti dell'intellettualità dell'India, come è avvenuto in casi consimili anche in altre antiche civiltà; tuttavia il numero e l'entità di questi risultati aberranti sono largamente compensati dall'abbondanza di contributi d'un certo valore nel campo del pensiero, dell'indagine critica sul passato (in cui però si distinguono specialmente i paṇḍit che a un'approfondita preparazione tradizionale hanno saputo accoppiare un rigore filologico di origine almeno parzialmente occidentale) e delle diverse discipline scientifiche. In queste ultime la componente indiana non sta tanto in specifici apporti di contenuti, quanto nell'audacia speculativa che una plurimillennaria abitudine a spingere una dottrina fino alle sue estreme conseguenze non può non produrre. Nel campo della spiritualità indiana propriamente detta, più che con le religioni giudeo-cristiane, appare fecondo il confronto di discussioni sugli antichi postulati con la moderna filosofia occidentale e le conseguenti riformulazioni dottrinali: specialmente l'epistemologia dei sistemi classici e dei sampradāya a essi più vicini, che è la chiave di volta delle soteriologie espresse dall'India in passato, è oggetto di puntuali aggiornamenti che coinvolgono anche la logica e la filosofia del linguaggio. La speculazione indiana non ha mai conosciuto, invero, spaccature significative fra filosofemi e teologismi e sembra più agevole delineare la possibilità di un apporto vitale delle attuali scuole di pensiero occidentali nei confronti di essa che non rispetto allo stesso discorso religioso occidentale, sempre più attento a prendere le distanze da ogni approccio 'razionale' e laico alla realtà.

Oltre al lavoro di presentazione in vesti attuali di antiche idee, si possono segnalare anche contributi autonomi alla spiritualità indiana, che non sono mai disgiunti da un approccio acutamente analitico all'esperienza umana. Collegato al sampradāya del maestro Bhau Mahārāj, R. D. Ranade ha elaborato un'interessante presentazione dell'esperienza mistica come fondamento ultimo del fatto religioso, così come delle diverse varietà di pensiero monistico. Più sistematico è K. C. Bhaṭṭācārya, che mira a un superamento dei limiti della gnoseologia kantiana attraverso una complessa indagine che coinvolge simultaneamente le relazioni del linguaggio con i suoi oggetti e un'originale rivalutazione di moduli dell'antica logica indiana: tale superamento si risolve in una forma di advaita che presenta indubbi nessi con quello insegnato dalle prestigiose scuole non-dualiste tradizionali. Fra tutti gli esponenti contemporanei del 'rinascimento' intellettuale dell'India, il più distaccato dalle radici culturali autoctone è in apparenza Jiddu Kṛṣṇamūrti, formato in seno alla Società teosofica come profeta e maestro di un nuovo secolo da Annie Besant, che ebbe una piccola parte anche nelle vicende politiche che condussero all'indipendenza del subcontinente. Egli finì per ripudiare questo ruolo imbarazzante per seguire una sua via di ricerca fondata su una spietata demitizzazione di ogni sistema ideologico e sull'affrancamento da ogni abitudine mentale. Ma, a ben guardare, anche un iter siffatto ha analogie con tecniche di liberazione del pensiero a fini soteriologici fiorite in passato in India sia nelle scuole buddhiste che in quelle non-dualiste dell'ortodossia brahmanica. Accanto alle risposte positive dello strato sociale occidentalizzato alla sfida rappresentata dalla presenza di un passato in attesa d'esser riscoperto, si devono registrare, forse in maggiore quantità, quelle negative. Spesso l'adozione acritica della cultura occidentale ne inibisce ogni processo di assimilazione creativa e ha come tragico effetto lo sradicamento dall'indianità, considerata con un misto di disprezzo e di diffidenza segnatamente nei suoi aspetti spirituali. Il disagio che, in diversa misura, contraddistingue quasi tutti coloro che si trovano sospesi tra i due mondi, in una frazione sempre crescente della popolazione urbana diviene crisi acutissima d'identità, sfociando nell'ateismo pratico che sembra accompagnarsi alla civiltà industriale sotto tutti i cieli, e in una corsa al benessere che le condizioni economiche dell'India rendono ben più affannosa e disperata di quanto già non sia in contrade più prospere. Se ciò può sembrare una novità, non si

deve dimenticare che prima delle invasioni musulmane e del rinsaldamento dei sampradāya come nucleo di continuità etnica e culturale, che ne fu conseguenza, il mondo cittadino indiano aveva prodotto scuole di pensiero che definiremmo in termini nostri fieramente materialistiche, predicanti l'inesistenza del Divino al di fuori del potere terreno dei governanti, la non-sopravvivenza alla morte e un edonismo conseguente.

4. La continuità della tradizione

A fianco del dialogo spesso tormentato tra cultura occidentale e passato dell'India che ha luogo con le modalità ora accennate, un dialogo più pacato e profondo si verifica tra i maestri dei sampradāya ancora presenti e l'immenso patrimonio d'idee di cui essi sono eredi e depositari. Il ritmo del cambiamento si attenua qui fino a divenire quasi impercettibile: la novità si deve ricercare in una glossa brillante a qualche famoso subcommentario secentesco, o in una risposta meditata ai dubbi di qualche discepolo che per un caso non erano mai stati presi in considerazione prima nell'ambito del sistema. Il maggior fattore di aggiornamento per quanto concerne i sampradāya (che affondano le loro radici in una tradizione speculativa millenaria, come quelli appartenenti all'ambito del Vedānta: non-dualisti, dualisti modificati e dualisti integrali) è certo il perdurare ininterrotto delle dispute tra l'uno e l'altro sistema, che proseguono senza soluzioni di continuità metodologiche la grande stagione del pensiero indiano. Facendo appello ai presupposti ontologici, logici ed esegetici consacrati dal passato, dialettici abilissimi e mistici che vivono la loro esperienza del Sacro con lucido rigore razionale si sforzano di difendere la loro visione del mondo dalle critiche acute dei fautori di visioni consorelle. Strumento di questi dibattiti è una letteratura in sanscrito difficilmente accessibile ai non iniziati per la complessità delle conoscenze che presuppone. Tra i lavori moderni più significativi, che godono ormai il prestigio di classici nelle scuole che li hanno prodotti, si possono segnalare il Nyāyenduśekhara di Rāju Śāstrin (Advaitasampradāya) e il Nyāyabhāskara di Anantālvār (Śrīsampradāya).

Con l'affievolirsi delle istituzioni tradizionali per la formazione dei fanciulli di casta brahmanica secondo i dettami della ortodossia vedica (pāṭhaśālā), che dopo l'indipendenza dell'India hanno visto assottigliarsi e spesso svanire il sostegno economico della pia munificenza dei principi, mentre il risoluto laicismo della politica culturale governativa non le favorisce, il numero di pan dit qualificati tende a decrescere, anche per la concorrenza delle seduzioni del mondo cittadino occidentalizzato. Per questo fatto, i sampradāya tendono sempre più a esercitare una funzione di sostegno nei confronti di tali istituzioni, in cambio di un'accentuazione talora piuttosto netta della 'confessionalità' dell'insegnamento da esse svolto.

Simultaneamente, un attivo lavoro di propaganda nei centri urbani più importanti, accompagnato da diffusione di testi e volgarizzazioni, tenta di contrastare, talora con successo, lo sradicamento culturale e religioso di cui i milieux che risiedono in tali centri soffrono in particolare.

Tale contatto con la parte occidentalizzata della popolazione indiana, che si estende in taluni casi anche alle comunità di emigrati al di fuori del subcontinente, ha lentamente modificato il quadro dei rapporti tra ambienti tradizionali e visione del mondo proveniente dall'esterno che tende a diffondersi in tali ambienti: da un atteggiamento di disinteresse analogo a quello mostrato nei secoli scorsi nei confronti della cultura islamica si sta passando a un dialogo con l'Occidente che ha anche risvolti ecumenici. Non a caso Paolo VI, nel corso del suo viaggio in India, ha trovato un attento uditorio nei capi e nei maestri dei più prestigiosi sampradāya che si erano riuniti per l'occasione: anziché come un mleccha impuro e portatore di dottrine irrilevanti e incomprensibili, il pontefice è stato accolto come una personalità spirituale pari per dignità a questi rappresentanti della tradizione.

Nel passato, uomini dalla formazione 'laica' e uomini che debbono alla cultura indiana il loro universo di ideali e di valori si sono studiati reciprocamente con un certo disagio e una diffidenza pronta a sbocciare in recise condanne. Ora la tensione è minore: se infatti si consolida nel mondo della tradizione una certa apertura nei confronti della cultura occidentale - così come i suoi portatori indiani la vivono - anche nell'altra direzione si va facendo strada, specie tra coloro che appartengono a istituzioni universitarie, una considerazione meno affrettata e più positiva del retaggio autoctono. Non si può ancora parlare di un vero processo di osmosi, ed è difficile formulare previsioni per l'avvenire, ma l'esistenza di alcune personalità di

studiosi che recepiscono entrambe le culture senza rifiutare né totalmente né parzialmente la visione e la prassi del loro sampradāya è meno rara d'un tempo. Entro e fuori le strutture istituzionali, la continuità della vita interiore affermatasi nel corso dei secoli come uno dei tratti più significativi della spiritualità dell'India è sempre ben viva. La figura del guru, o precettore, che funge da tramite tra l'esperienza del Sacro delle precedenti generazioni e l'individuo dedito alla ricerca di essa mediante l'una o l'altra disciplina ascetica (sādhana) seguita sotto la guida del maestro - sia essa permanente o impartita mediante un unico insegnamento (upadeśa) destinato ad accompagnare l'aspirante per tutta la sua vicenda terrena - è ancora il fatto centrale dell'induismo'. Anzi la sua importanza è persino accresciuta, se pure ciò è possibile, dal venir meno dello stile tradizionale di vita. La devozione al guru rimane l'unica ancora di salvezza nella coscienza di moltissimi che, nella loro quotidiana esperienza a contatto con le sollecitazioni e le restrizioni della nuova situazione dell'India, assistono impotenti al degradarsi delle osservanze, di cui l'esistenza dei padri era intessuta.

Lungo è l'elenco dei maestri contemporanei che godono di maggior seguito; tra quelli noti anche in Occidente occorre far menzione almeno di Ramaṇa Maḥarṣi, che si è imposto al di fuori d'ogni sampradāya per santità di vita e profondità d'esperienza personale secondo i moduli del non-dualismo antico, proponendo ai suoi discepoli una discesa ininterrotta nel proprio 'io' fino a conseguire la dissoluzione dell'identità illusoria e la scoperta dell'Assoluto; egli gode della considerazione di numerosi pensatori che s'accostano ai suoi lucidi discorsi, registrati di volta in volta dai seguaci in occasione di dialoghi estemporanei, come ai classici trattati dell'advaita vedantico. Vivente è Satyanārāyaṇa Sai Bābā che gode di immensa popolarità per i prodigi di cui folle devote lo vedono assiduo artefice. Il suo prestigio, che è dovuto anche a una serie di insegnamenti non privi di addentellati con la tradizione, non ha mancato di renderlo oggetto di vigorosi attacchi: cosa del resto abbastanza frequente in India, dove lo stesso clima devozionale che circonda i maestri, fatti segno a onori divini, non può non accendere gli animi a meno nobili emozioni quando si profilano rivalità fra i discepoli dell'una o dell'altra figura.

L'elasticità e il carattere individuale che contraddistinguono il rapporto tra discente e guru aprono in molti casi, anche a occidentali che pure intendono restare estranei ai sampradāya, un accesso al mondo dell'induismo a metà fra la 'conversione' e l'interesse non formalizzato per un approccio personale al Divino. Una tale configurazione del contatto con l'India, rarefatta e spesso slegata da salde basi naturali, s'avvicina singolarmente a quella che si può riscontrare nel mondo occidentalizzato del subcontinente e probabilmente costituirà in futuro una delle sfaccettature più importanti della 'religiosità' indiana, nella sua diffusione in Occidente non meno che nella madrepatria. Lo spogliamento dell'immagine dell'induismo dei suoi tratti arcaici più marcati e della componente rituale-cerimoniale che essi comportavano può facilmente divenire banalizzazione. Ma, nella misura in cui il maestro è portatore d'una esperienza vera e non superficiale, questo rischio non diventa certezza e anzi è possibile che ci troviamo di fronte a uno strumento di adattamento della tradizione ineguagliato per fecondità e duttilità d'applicazione. Resta un tema interessante di riflessione se un tale adattamento possa ancora dirsi contenuto nei pur vasti e imprecisi confini dell'induismo, o li travalichi verso quella religione non particolaristica dell'umanità futura che molti in India, come il Radhakrishnan, hanno sognato di vedere realizzata.

INDUISMO
Enciclopedia Italiana - V Appendice (1992)
di Oscar Botto

INDUISMO

(XIX, p. 147; App. IV, II, p. 176)

L'i. recente è, almeno a livello delle masse, soggetto a un lento processo di trasformazione, per nulla paragonabile alla profonda evoluzione storica e sociale che sta subendo il mondo indiano. Antiche credenze,

remote pratiche rituali, superstizioni e culti ancestrali di divinità locali (devatā) ricche di straordinarie facoltà peculiari e ambivalenti nel loro intervento, non hanno perso il loro significato primitivo. Pellegrinaggi grandiosi e suggestivi, commosse celebrazioni legate alla vita di grandi Maestri spirituali, pittoresche festività per ricorrenze cicliche (soprattutto quella fastosa della Durgāpūjā, che si connota di tanti colori e tradizioni locali) mantengono inconfondibili i segni di questa eredità culturale. La maggior parte degli indù non si riconosce in alcuna delle tante sette che costellano l'i. moderno, ma sono spesso queste correnti e questi "indirizzi" particolari che hanno dato un contributo rimarchevole alla sopravvivenza delle istanze più remote e della più genuina tradizione mistica. L'i. continua a essere più un'ortoprassi che un'ortodossia, e gli insegnamenti del passato trovano la via ideale per la loro continuità nel perpetuarsi di antichi riti (dalla triplice sandhyā alla pūjā allo homa) e di abitudini quotidiane. Il contrasto comunque è innegabile e la ricerca di un equilibrio reale tra nuovo e antico è difficile, perché è difficile superare lo sfasamento temporale che separa la cultura indiana, autoctona, da quella occidentale, importata, così "diversamente" ricche di valori e così contrastanti per differenze essenziali negli schemi interpretativi dell'esperienza, nelle impostazioni di metodo, nelle tipologie semantiche, da precludere ogni speranza di confronti significativi tra di esse se non in aree ristrette o all'interno di grandiose sintesi creative. Il formarsi di sintesi siffatte è appunto il fenomeno che, nel processo di acculturazione, costituisce il fatto di maggior rilievo. In questo sforzo di ricerca di una connotazione unitaria ed equilibratrice i casi più significativi per la grande eco che hanno suscitato sono quelli del Mahatma Gandhi (v. XVI, p. 364; App. II, i, p. 1018), di Aurobindo Ghosh (v. in questa Appendice), di Jidḍu Kṛṣṇamūrti (v. in questa Appendice).

La riscoperta creativa della tradizione ha portato Gandhi a porre in risalto con formidabile coerenza d'impegno etico-politico gli antichi valori della non-violenza (ahimsa) e dell'esaltazione della verità, strappandoli al mondo quieto ma esclusivista degli asceti, per forgiare con essi l'anima nuova della nazione indiana, offrendo quale punto di convergenza di questa riformulazione una serie di ideali extraindiani, da quelli evangelici a quelli tolstoiani.

La riscoperta della cultura antica si delinea ancora più netta nel caso del filosofo e mistico Aurobindo Ghosh, sostenitore di un i. ecumenico deputato a realizzare la sintesi tra i valori spirituali e religiosi della cultura indiana e i principi più validi e vitali del mondo occidentale.

Tra i più rappresentativi esponenti dell'i. moderno e contemporaneo, per il personalissimo messaggio di cui è stato portatore, va infine ricordato Jidḍu Kṛṣṇamūrti, il grande filosofo e teosofo di Madras che non esitò a ripudiare sia i principi sia le strutture della scuola teosofica di Adyar, pur di restare libero da qualsiasi condizionamento spirituale e materiale. Con il suo messaggio Kṛṣṇamūrti propugnò un'intima e determinante ricerca della verità. Verità che si può attingere nella sua pienezza soltanto a prezzo di una disciplina costante e di un impegno sincero per eliminare quanto vi è d'irreale e di non essenziale nella coscienza dell'uomo: il rimedio al dolore, che nasce dall'egoismo, dall'avidità, dalla corruzione, dall'ipocrisia, l'individuo lo può trovare solo in se stesso. A parte l'impronta lasciata da queste e da alcune altre personalità di statura straordinaria, che furono amate e venerate da seguaci d'ogni parte del mondo, l'i. contemporaneo continua a portare il segno degli insegnamenti e delle tendenze di nuovi movimenti religiosi, spesso in auge trionfante e spesso tormentati da crisi interne e talvolta irreversibili.

Tra i movimenti più vivaci e più recenti – anche se in parte si rifà alla corrente kṛṣṇaita di Caitanya (15°-16° secolo) – è quello degli Hare Kṛṣṇa, che rappresenta la realtà di una rinnovata "coscienza di Kṛṣṇa", così come l'aveva propugnata il bengalese Svāmi Bhaktisiddhanta (m. 1936) con la speranza di diffonderla successivamente in Europa e nell'America Settentrionale. La realizzazione effettiva di questo progetto la si deve ad Abhaya Charana De (1896-1977) che i discepoli chiamarono Bhaktivedanta Svāmi Prabhupāda. Bhaktivedanta pronunciò i voti monastici nel 1956, continuando un'intensa attività editoriale mirata a guadagnare sempre più numerosi e più preparati discepoli al culto di Kṛṣṇa. Trasferitosi a New York nel 1966, ebbe la buona sorte di guadagnarsi le simpatie degli hippies e poté fondare, in quello stesso anno, la Società internazionale per la coscienza di Kṛṣṇa. Il movimento ottenne un grande successo e nel 1968

Bhaktivedanta poté far costruire in Virginia una sede (New Vrindavana) per accogliervi un gran numero di devoti. La predicazione degli Hare Kṛṣṇa fu gradualmente estesa a tutti gli Stati Uniti e poi all'Europa dove ha suscitato per un certo periodo un notevole interesse. Attualmente alcuni contrasti interni e qualche problema finanziario sembrano intaccare la precedente stabilità del movimento.

Il principio informatore della corrente di Meditazione Trascendentale, invece, si può dire sorto da un fatto del tutto casuale. Fu infatti l'incontro fortuito tra Svāmi Brahmānanda Sarasvati (1868-1953), Śāṅkarācārya del Jyoti Matha di Badarīnātha, e un giovane studente di fisica di Allahabad, di nome Mahesh Prasad Varma (n. 1911, o 1918), a suscitare in quest'ultimo tale entusiasmo per la dottrina del Maestro che decise di farsi monaco nel monastero di Jyotir Matha. Quando Brahmānanda (soprannominato Guru Dev) morì, Mahesh si ritirò per qualche tempo nelle selve, poi andò in pellegrinaggio nel Sud dell'India, dove ricevette il soprannome di Maharishi a testimonianza di ammirazione per la profondità del suo sapere. Dal 1957 Mahesh cominciò a tenere conferenze pubbliche in India e nei paesi del SudEst asiatico, finché raggiunse gli Stati Uniti dove, superate le difficoltà iniziali, incontrò successo crescente, tanto che dai primi mille seguaci raccolti nel 1966 passò, tre anni dopo, a 24.000 e nel 1979 toccò il milione di adepti. La pratica che Maharishi propose e la scuola alla quale egli ha dato vita hanno assunto il nome di Meditazione Trascendentale; il suo pensiero, che è la base di un movimento di "rigenerazione spirituale", si fonda su una lettura semplificata del Veda condotta alla luce della dottrina filosofica sankariana.

Tra i movimenti che contano oggi maggiore seguito in ogni parte del mondo è quello capeggiato da Satyanārāyaṇa Raju, un asceta di Puttaparthi (n. 1926) che nel 1940 si proclamò incarnazione di Sai Bābā, il venerato asceta di Sirdi, assumendo il nome di Satya Sai Bābā. I tratti salienti della sua personalità, quelli che lo qualificano a pieno titolo come avatāra ("incarnazione"), sono i poteri prodigiosi che più colpiscono l'immaginazione dei fedeli: l'ubiquità, l'onniscienza, i decantati poteri terapeutici, fino ai veri e propri miracoli. Il principio su cui si fonda questo movimento è legato innegabilmente al culto della personalità. Il valore soteriologico ne è il punto di partenza: il guru è il salvatore, il guru è incarnazione del "divino", è Dio stesso, la felicità del devoto sta nel suo totale abbandono in lui. La presa esercitata da principi tanto semplici e avvincenti è evidente: oggi, in India e in altri quaranta paesi, i fedeli si contano a milioni.

Nel quadro della nuova religiosità che, per diverse vie, ha arricchito il mondo della spiritualità con contributi di eccezionale rilevanza, costituiscono un capitolo a sé stante alcuni movimenti che, per molteplici motivi, per la superficialità e la strumentalità dei loro intenti, per la povertà dei loro contenuti, per le vicende grottesche che ne hanno affrettato il declino, vanno ricordati semplicemente a titolo di cronaca. Rientra fra questi il movimento capeggiato dal "guru-bambino" (bala-guru) che all'età di otto anni, in occasione dei funerali di Śrī Mahārāj Jī, si proclamò pubblicamente "maestà vivente", assunse il nome di Mahārāj Jī e s'impose come guida suprema di quella scuola Radhasoami (detta Sant Math, "Via dei Santi") che, concepita come sintesi fra i. e Sikhismo e impostata su particolari tecniche di meditazione, era stata fondata nel 1861 da Soamiji Mahārāj (1818-1878) e aveva portato con Śrī Hans Mahārāj alla fondazione (1960) della Divine Light Mission. Questa scuola imponeva l'assoluta devozione del devoto al Guru e una singolare tecnica di pensiero che favoriva il "Viaggio dell'anima" ponendola in sintonia con i flussi sonori emanati dalle "sfere superiori". Le tappe del successo di Mahārāj Jī furono rapidissime e realizzate tutte in America dove il movimento raccolse migliaia di fedeli, e accumulò beni cospicui. Ma il declino completo fu altrettanto rapido e rovinoso. Sposatosi a diciassette anni con la sua segretaria, americana, e trasferitosi nella sontuosa residenza di Malibu, Mahārāj Jī venne sconfessato dalla propria madre, Mata Jī, che lo dichiarò decaduto dalla sua missione nell'ambito della Divine Light Mission. L'ultimo atto, quello delle vicende giudiziarie che ne seguirono, segnò la fine della Divine Light, che è stata infatti sciolta dallo stesso Mahārāj nel 1983.

Uno dei più discussi maestri dei movimenti religiosi contemporanei è senza dubbio Rajneesh Candra Mahan. Nato a Kuchwada nel 1931 in una famiglia di fede giaina, Rajneesh sosteneva di aver avuto la sua prima esperienza estatica all'età di 14 anni e di aver conseguito l'illuminazione a 21. Docente di Filosofia

all'università di Jabalpur, si ritirò dalla vita accademica nel 1966 per dedicarsi alla predicazione della "meditazione dinamica", un singolare coacervo di principi giaina e induisti e di psicoterapia occidentale. Nel 1974, già noto al mondo occidentale con il titolo di "Beato" (Bhagavan), fondò a Poona la Rajneesh Foundation. Nel 1981 si trasferì negli Stati Uniti e fondò nei pressi di Antelope (Oregon) la "città di Rajneesh" (Rajneeshpuram) destinata a ospitare le riunioni dei seguaci. Ribaltando un principio etico che da sempre gli asceti indù accettano come fondamentale e sacro, Rajneesh sosteneva – per una scelta d'ispirazione tantrica – che il neo-sannyāsin non deve rinunciare alla vita, deve anzi immergersi totalmente in essa per dimostrare nei suoi confronti la propria superiorità e per dominarla; predicava anche la più ampia libertà sessuale e favorì in ogni modo l'affermarsi di un culto della personalità, essenziale per la resa totale del discepolo al volere del Maestro con la cui essenza anelava a fondersi. Questi e altri eccessi, un'affrettata e grottesca esibizione di ricchezze, una pessima amministrazione dei beni, alcune penose disavventure personali fecero sì che l'ingente patrimonio accumulato da Rajneesh andasse presto dissolto. Rajneesh venne arrestato e dovette lasciare gli Stati Uniti. Soltanto una sentenza dell'Alta Corte di giustizia di Bombay gli consentì (1986) di rientrare in India e di stabilirsi a Poona, dove morì nel 1990.

Sikh

Enciclopedie on line

Comunità religiosa e politico-militare dell'India. Fu fondata nel Punjab da Nānak (1469-1538) nell'intento di unire indù e musulmani nella fede in un Dio unico, che non doveva essere rappresentato con figurazioni materiali, e nel rifiuto di ogni distinzione castale. Al tempo del quinto guru, maestro e capo della comunità, Arjuna (1581-1606), fu compilato il libro sacro dei S., l'Ādi Granth («Libro primigenio»). Per opera del decimo e ultimo guru, Govind Singh (1675-1708), quella che era stata in origine una semplice setta religiosa divenne un'organizzazione politica e militare consolidata, al punto da trasformarsi in una vera e propria unità nazionale in cui cerimonie di carattere religioso e sacre osservanze cementavano vieppiù ed esaltavano con la loro forza spirituale l'unione degli appartenenti alla Khālsā («comunità»). Dopo la morte di Govind Singh, che nominò suo successore non un uomo, ma l'Ādi Granth, e dopo un periodo di disordini interni, i S. ebbero un grande e ultimo capo nella persona di Ranjit Singh (1780-1839). Alla sua morte la potenza dei S. decadde rapidamente ed essi passarono sotto il dominio inglese nel 1849. Nel 1947, con la spartizione del Punjab fra India e Pakistan, si trovarono divisi fra i due Stati, venendo in seguito concentrati a forza nel Punjab indiano. Il contrasto fra il movimento separatista dei S. e il governo di Nuova Delhi si aggravò a partire dai primi anni 1980, dando luogo fino alla metà degli anni 1990 a ripetuti e gravi episodi di violenza.

Gran parte delle credenze dei S. deriva dall'induismo. I S. sono monoteisti e credono nella legge del karma e nella reincarnazione. L'ingresso nella comunità avviene mediante una sorta di battesimo. Ogni S. aggiunge al proprio nome quello di Singh («leone») ed è tenuto a mantenere, oltre al turbante, cinque segni distintivi: capelli e barba non tagliati, un pettine di legno nella chioma, un braccialetto di ferro, un pugnale, pantaloni corti alle ginocchia. Un rito di fratellanza è il pasto rituale comune. Grande importanza nelle cerimonie ha la lettura del Granth. Il numero dei seguaci supera i 23 milioni.

SIKH

Enciclopedia Italiana (1936)

di L. S.

Comunità religiosa e politico-militare dell'India settentrionale (Panjab), che conta oggi ancora circa tre milioni di seguaci. La fondò Nānak (1469-1538), riformatore religioso che, dopo di avere trascorso parte della sua vita in solitudine e in meditazione, prese a predicare un suo verbo con cui si proponeva di unire Hindù e Musulmani in una fede monoteistica. Viaggiò nell'India, nel Kashmir, nel Turkestan, e sarebbe stato anche in Russia e alla Mecca. Si devono a lui gl'inni che formano il più antico nucleo del Granth, il "libro" in senso religioso, detto anche Granth Sahib "il libro santo" o "sacra scrittura". Govind Singh (1605-1708), decimo e ultimo guru (maestro o capo spirituale), fu il vero organizzatore dei Sikh, di cui fece una teocrazia militare a tipo democratico. Dottissimo, curò la formazione intellettuale della comunità, mandando cinque Sikh a Benares ad apprendervi il sanscrito, e facendo tradurre in volgare opere in sanscrito e in persiano. Si oppose energicamente al sistema delle caste, e volle fare dei suoi seguaci un gruppo ben distinto dall'ambiente hindù in mezzo al quale si trovava. Stabilì quindi dei segni esterni che dessero alla sua numerosa comunità un carattere inconfondibile: ogni Sikh doveva avere i cinque k, vale a dire: i capelli (kes) mai tagliati, pantaloni corti e stretti al ginocchio (kach), un braccialetto di ferro (kara), un coltello di acciaio (khanda), un pettine (kangha). Dovevano inoltre astenersi dall'usare tabacco e mangiare le carni solo di animali uccisi con un colpo alla nuca. I membri della comunità (khālsā) erano consacrati tali con una cerimonia d'iniziazione (pāhul) che li poneva su un piano di reciproca uguaglianza, e permetteva loro di portare tutti con uguale diritto il titolo di Singh (leone). La vita di Govind Singh fu un'alternativa di vittorie

e di sconfitte, in una lotta continua contro i sovrani mongoli, i principi Rājput e i rājā della montagna. Riuscì tuttavia a mantenere salda la compagine politico-militare della comunità, e morì assassinato nel 1708.

Poco prima di morire, Govind Singh dichiarò estinta la serie dei guru terreni, e proclamò unico guru, o maestro, il Granth Sahib, rappresentante di Dio sulla Terra. Segue un periodo confuso della storia dei Sikh, durante il quale le lotte contro i Mongoli e i piccoli principati locali si accompagnano a dissensi interni, a divisioni settarie, a contese intestine fra i varî gruppi e i loro capi. Tuttavia, la loro ascesa politica è continua: nel 1767 sono padroni del Panjab dalla Jumna all'Indo, e si trovano suddivisi in confederazioni (misl), le quali diventano a grado a grado ereditarie e costituiscono il presupposto per la formazione di una grande unità politica. Questa fu attuata da Rangīt Singh, il "Leone del Panjab", il quale, dotato di grandi virtù militari e politiche, raccolse in uno stato unitario i principati sikh a N. del fiume Sutlej, estese il proprio dominio fino alle frontiere afgane, conquistò il Kashmir e i piccoli staterelli montani, e si avanzò nel SO. del Panjab, per fermarsi davanti ai territori già soggetti al protettorato britannico. Egli organizzò l'esercito dei Sikh in modo ammirevole, valendosi anche dell'opera di ufficiali europei. Morì nel 1839, senza lasciare un figlio degno di succedergli. Lo stato fu lacerato da discordie intestine e indebolito da uno spirito di nazionalismo esclusivo: cacciati gli uffificiali europei, il potere militare fu assunto da consigli elettivi. Lo spirito bellicoso della comunità si rivolgeva ora contro gl'Inglesi. Le ostilità scoppiarono nel 1845. L'esercito dei Sikh, forte di 60.000 uomini e 150 cannoni passò il fiume Sutlej: ma dopo tre settimane e quattro battaglie, i Sikh furono sconfitti e ricacciati oltre il fiume, e la loro capitale Lahore, dovette arrendersi agl'Inglesi. Fu conclusa la pace alle seguenti condizioni: Dalīp Singh, figlio minore di Rangīt, riconosciuto rājā; il territorio fra Sutlej e Beas annesso ai possedimenti britannici; l'esercito dei Sikh ridotto a effettivi ristretti; guarnigione inglese nel Panjab, un residente inglese in Lahore per assistere il consiglio di reggenza. La guerra riprese nel 1848-49. Dopo la battaglia di Chiliānvāla, sfavorevole agl'Inglesi che vi perdettero 2400 uomini, quattro cannoni e le bandiere di tre reggimenti, l'esercito dei Sikh fu disfatto presso Gujrat. Il Panjab fu, nel marzo 1849, dichiarato provincia britannica, e il mahārājā Dalīp Singh ricevette un assegno vitalizio di 50.000 sterline annue.

Distrutti come potenza politica e militare, i Sikh continuarono a sussistere come una comunità religiosa, che tuttavia male riesce a distinguersi dall'induismo, nonostante la sua negazione teorica del politeismo, del ritualismo e dell'idolatria (i più stretti osservanti dei precetti di Govindh Singh sono tra i Sikh i cosiddetti Akhali). Va a ogni modo osservato che in questi ultimi tempi si nota un movimento di rinascita religiosa, che tende a ricondurre il sikhismo ai suoi principî essenziali e caratteristici.

Islamismo

Enciclopedia online

La grande religione monoteistica fondata in Arabia nel 7° sec. da Maometto e, collettivamente, il sistema sociale, culturale e politico che ne assume i principi.

1. Il sistema religioso

L'i. è l'ultima delle grandi religioni monoteistiche rivelate, dopo l'ebraismo e il cristianesimo. Suo fondamento è il Corano, testo rivelato in arabo a Maometto, attraverso l'arcangelo Gabriele, ritenuto «parola di dio» e come tale perfetto e immutabile. È una religione universale, aperta a tutta l'umanità: per appartenere alla comunità dei credenti (umma) al seguace è sufficiente formulare in presenza di testimoni e con sincerità di intenti la professione di fede (shahāda) «non c'è altro dio che Allāh e Maometto è il suo inviato».

1.1 Dio. - Allāh è unico, onnipotente, onnisciente, con illimitata libertà di volere: unico creatore dal nulla, agisce su tutte le cose dell'universo, giudice supremo, retribuisce gli uomini con il paradiso o l'inferno. Dal Corano e dalla tradizione (sunna) si sono tratti 99 epiteti, da cui la corrente teologica maggioritaria ha desunto i 13 attributi (ṣifāt) di Dio: esistenza, eternità nel passato, eternità nel futuro, dissomiglianza da ogni cosa creata, indipendenza, unicità, vita, onniscienza, onnipotenza, volontà illimitata, udito, vista, parola. Ministri di dio sono gli angeli, e un angelo decaduto è il diavolo (Iblīs) che istiga gli uomini al male. Inferiori agli angeli ma superiori all'uomo sono i ginn, creature soprannaturali del paganesimo arabo, divisi in buoni e cattivi.

1.2 Pratiche del culto Manca nell'i. una chiesa gerarchicamente costituita. Appartengono a ciò che impropriamente è chiamato clero, oltre all'insieme degli addetti alle moschee, privi di carattere sacro, l'imām o guida della preghiera comune, il khaṭīb, che tiene la preghiera del venerdì, il mu'adhhdhin, che dal minareto annuncia il momento delle preghiere, gli esperti di diritto canonico, e in generale i dotti (ulamā), conoscitori delle cosiddette scienze rivelate, Corano, sunna e loro esegesi.

Le pratiche culturali obbligatorie, a cui ogni musulmano in possesso delle sue facoltà psicofisiche è tenuto, sono i cinque arkān («pilastri»): a) la shahāda, formulazione della professione di fede; b) la ṣalāt, preghiera canonica, da compiersi 5 volte al giorno (all'aurora, a mezzogiorno, a metà pomeriggio, al tramonto, alla sera), in stato di purità rituale ottenuta mediante abluzioni, in direzione (qibla) della Mecca, compiendo prosternazioni (rak'a) e recitando formule rigorosamente prescritte; particolarmente importante è la preghiera in comune del venerdì, tenuta poco prima di mezzogiorno e preceduta dalla khuṭba o predica rituale; c) il ṣaum, digiuno del mese di ramadān, cioè la completa astensione diurna da cibi, bevande, rapporti sessuali e fumo; d) la zakāt, o elemosina rituale esclusiva dei musulmani; e) il ḥaġġ, pellegrinaggio alla Mecca, cui ogni musulmano che ne abbia la possibilità è tenuto almeno una volta nella vita. Ai 5 arkān i musulmani sciiti ne fanno seguire un sesto, la «guerra santa» (jihād), equivalente al progressivo passaggio del mondo sotto la legge islamica.

1.3 I libri rivelati, i profeti. - Il Corano menziona il Pentateuco, o forse anche l'intero Antico Testamento, e il Vangelo; testi sacri che secondo Maometto differiscono dal Corano per la forma, non per la sostanza, salvo il caso in cui Dio abbia voluto abrogare con la definitiva rivelazione coranica precetti contenuti negli altri due. Ampliando spunti coranici, tuttavia, i musulmani ritengono l'Antico Testamento e il Vangelo nella loro forma attuale gravemente alterati.

Obbligatoria è la credenza nella missione divina dei profeti (rusul), inviati da Dio alle varie nazioni con testuali rivelazioni o messaggi divini: la serie coranica di tali inviati si apre con Adamo e termina con Maometto; profeta è anche Gesù, di cui il Corano ammette la nascita verginale, ma non che sia figlio di Dio e che sia stato realmente crocifisso.

1.4 Escatologia e predestinazione. - In nome della bontà divina, l'uomo nasce buono, musulmano e senza peccato originale. Dopo la morte le anime dei profeti ascenderanno subito in paradiso, mentre quelle dei buoni vi saranno accolte solo dopo il giorno del giudizio. I musulmani malvagi e i non musulmani saranno assoggettati al «tormento della tomba», dovranno varcare il passaggio verso l'aldilà e subire un penoso interrogatorio a opera di due angeli inquisitori. Secondo alcuni musulmani c'è libertà di credere o meno all'eternità del castigo.

1.5 Santi e sceriffi. - Un portato dell'ascetico-mistica musulmana (sufismo) è il culto dei santi (awliyā'), affermatosi nonostante le opposizioni teologiche, e diffuso specialmente nell'Africa del Nord. Al santo ancora vivo si attribuiscono uno speciale influsso salutare (baraka) e il compimento di atti miracolosi. Di particolare considerazione godono anche i sayyid, gli sceriffi, cioè i discendenti di 'Alī e di Fāṭima figlia di Maometto, l'unica aristocrazia ammessa nell'Islam.

1.6 Le divisioni interne Non essendoci una dogmatica nel senso tecnico del termine, non si può parlare nell'I. né di eresie né di sette, ma solo di divisioni, che a loro volta si configurano come una maggioranza, i Sunniti, che si impongono come ortodossi, e alcune minoranze di cui le più importanti sono quella degli Sciiti e quella degli Ibaditi, sottogruppo della più ampia «corrente» dei Kharigiti, scomparsa come tale. Per tali minoranze è convenzione usare comunque il termine «sette» (firaq): queste nascono dopo la morte di Maometto, su discordanze politiche, riguardanti le prerogative e le caratteristiche di colui che è destinato a prendere il posto del Profeta alla guida della comunità. Su tale spaccatura si innestano differenze di ordine teologico, giuridico e culturale. Accanto a questa divisione ne esistono altre assimilabili a correnti di pensiero, rientranti nel kalām, la teologia islamica.

2. Il sistema giuridico

2.1 Lasharī'a.- L'I. postula la legge rivelata (sharī'a), come la base del comportamento sia del singolo sia della comunità dei credenti. Essa si esprime attraverso la formulazione di una serie di principi derivati da quattro fonti (uṣūl): a) il Corano; b) la tradizione (sunna), costituita dal corpo di ḥadīth, ossia le tradizioni ritenute autentiche che riportano, oltre alla vita e ai detti del Profeta, quelli dei suoi compagni; c) il consenso (iǧmā') della comunità, in base all'affermazione di Maometto che la comunità dei credenti «non potrà mai essere concorde su un errore»; d) il principio analogico (qiyās), da usare quando non sia possibile trovare esplicito riferimento nelle tre fonti precedenti per la soluzione di una questione. Il diritto positivo (fiqh) comprende, oltre le leggi che riguardano le pratiche religiose rituali, tutte le leggi che regolano la vita sociale e dello Stato. Convenzionalmente caratterizza il fiqh la parte che riguarda lo statuto personale e il diritto di famiglia.

La piena capacità giuridica spetta al maschio libero, pubere, sano di mente e di corpo, di buona condotta; la donna invece non può fungere da giudice o fare da testimone per processi gravi; inoltre la testimonianza di due donne vale come quella di un uomo. L'estinzione della capacità giuridica avviene in caso di morte o di apostasia. Il matrimonio è poliginico (il Corano fissa il numero massimo delle mogli a quattro), non è un sacramento, ma un contratto consensuale tra lo sposo e il wālī, rappresentante legale della sposa (della quale è indispensabile il consenso) e due testimoni. Può essere sciolto per decesso di un coniuge, per apostasia, per ripudio della moglie da parte del marito, per riscatto della donna dall'obbligo coniugale contro un compenso di denaro, per dichiarazione di nullità da parte del giudice. Impedimenti al contratto sono uno

stretto vincolo di sangue tra gli sposi e la diversità di religione: quasi tutte le scuole giuridiche ammettono il matrimonio di un musulmano con donne ebraiche o cristiane, ma non il contrario.

Il diritto penale ha anch'esso una base coranica e un'altra consuetudinaria. I delitti si distinguono in base alle pene, che possono essere di tre specie: a) il taglione per l'omicidio volontario o involontario e le lesioni; il taglione può essere sostituito da una compensazione, o «prezzo del sangue», variabile da caso a caso; b) le pene fissate dal Corano per i reati di apostasia, ribellione all'autorità, rapporti sessuali illeciti, calunnia, furto, brigantaggio, uso di bevande inebrianti; c) la pena lasciata alla discrezionalità del giudice, che però deve essere sempre inferiore al minimo della corrispondente pena fissata nel Corano.

2.2 Le scuole giuridiche - Gli insegnamenti del Corano, tratti per alcuni versi dal paganesimo arabo, dal giudaismo, dal cristianesimo oltre che dalle parole e dall'esempio del Profeta stesso, non rappresentavano di per sé un corpo dottrinale organico: questo è stato costituito dalle successive generazioni attraverso ricerche e dibattiti talora vivaci. Il corpus di riferimento può dirsi fissato all'inizio del 2° secolo dell'egira (8° sec. d.C.); da allora, nonostante piccole discrepanze di scuole, è unitario. Dalla morte di Maometto alle prime figure storiche di giuristi musulmani vi è un intervallo (circa un secolo), in cui teorizzazione e applicazione permangono fluide. Nei due secoli successivi si ha un periodo di *ig̃tihād* («sforzo») in cui la dottrina si costituisce in un ampio e completo sistema. In tale periodo si formano varie scuole e indirizzi (*madhāhib*) dottrinali, alcuni dei quali con il tempo scompaiono. L'esistenza di queste scuole non mette in discussione l'unità del sistema giuridico islamico, in quanto le divergenze fra le scuole e fra i singoli giuristi sono interpretate come un fatto positivo che nulla toglie al carattere rivelato del loro diritto.

2.3 L'applicazione del diritto - Tre ordini di esperti sono collegati al sistema giuridico: gli *ulamā'*, che hanno la competenza per discriminare sull'autenticità delle fonti, il *muftī*, che esprime un parere giuridico in base alle fonti, il *qāḍī*, il giudice, che fa applicare la legge secondo il diritto positivo. Le tre prerogative possono essere concentrate in una sola persona.

3. Diffusione dell'islam

La prima conquista arabo-islamica, che va dalla morte di Maometto (632) alla fine del califfato omayyade (661-750), permise l'espansione dell'i. fino all'Atlantico e all'Asia centrale. L'impero musulmano unitario raggiunse la sua massima espansione con gli Omayyadi. Successivamente, nel corso del califfato abbaside (750-1258), perduto il carattere puramente arabo, aumentarono gli influssi di altre culture (persiana e turca) e si accentuarono le tendenze autonomistiche in alcune regioni, cosicché il califfato abbaside perse la sua unità politica. Nell'11° sec., i Turchi (Selgiuchidi) delle steppe dell'Asia centrale, convertitisi a contatto con l'Iran, conquistarono l'Anatolia. Sempre dall'Asia centrale e per opera di altre popolazioni turche avvenne nell'11° sec. la conquista dell'India. Per via commerciale l'i. comparve nell'Africa sub-sahariana (11° sec.), nell'Africa orientale (12° sec.), nel Sud-Est asiatico, dove l'islamizzazione si propagò da Sumatra a partire dal 13° secolo. L'i. si diffuse successivamente anche in Africa meridionale (19° sec.).

All'inizio del 21° sec. l'i. appare in espansione, non soltanto a causa della crescita demografica nei paesi a maggioranza islamica, ma anche in altre zone come l'Africa sub-sahariana e in alcuni Stati asiatici un tempo appartenenti all'Unione Sovietica. A causa dei flussi migratori l'i. si sta diffondendo anche negli Stati Uniti e in diversi paesi dell'Europa occidentale. Secondo stime non accertate, il numero degli aderenti all'i. nel mondo supera i 1300 milioni.

4. La nazione islamica

Basandosi sul principio che i musulmani, se liberi, sono tutti uguali, senza distinzione di razza e di lingua, e che un infedele non può avere autorità su un musulmano, la concezione politica dell'i. raffigura il mondo diviso in due parti: paesi dell'i. (*dār al-Islām*) e paesi di guerra (*dār al-ḥarb*), abitati e governati da infedeli.

L'i. è dunque anche il tratto unificante, la matrice comune di varie e differenti popolazioni e gruppi linguistici, un sistema di valori entro cui si sono strutturate le singole società musulmane; è innegabile il suo ruolo nel determinare i vari codici comportamentali dei musulmani (dal concetto di potere e di Stato al modo in cui si mangia e si prega), tanto che gli stessi musulmani tendono ad autodefinirsi un insieme organico e per molti versi omogeneo (umma islamiyya «nazione islamica»).

4.1 Il sistema socio-politico Quando Maometto iniziò nella Penisola Arabica la sua predicazione pubblica e postulò la creazione di una nuova comunità (umma), fondata sulla comune appartenenza politica e religiosa, diventò il capo religioso e militare del nuovo Stato islamico. Ma fu solo in questo primo periodo che i due ambiti, religioso e politico, coincisero. Il califfato (→ califfo) dopo la conquista arabo-islamica del Medio Oriente stabilì la supremazia politica e geografica dell'i. nei territori conquistati e fornì la base istituzionale e politica dell'i. quale religione dominante. Ma già durante il califfato abbaside, con l'ampliarsi dello Stato e i problemi legati alla sua gestione, si verificò una sostanziale divisione tra potere religioso e potere politico. La creazione nell'11° sec. da parte dei Turchi selgiuchidi della figura del sultano sancì tale separazione e istituzionalizzò una dualità di poteri, pur riconoscendo il sultano, che gestisce e amministra l'Impero, l'autorità del califfo, sommo monarca dell'islam. Tale organizzazione diventò norma nei periodi successivi con i mamelucchi, con gli ottomani e con gli imperi safavidi e mōghul. In ogni caso, questa separazione non fu mai netta, rimanendo segnata da una certa ambiguità. I sultani ottomani e il mōghul, così come lo scià in Iran, si posero oltre che come 'sovrani di fatto' anche come paladini della fede: nel corso dei secoli gli Stati musulmani da un lato sono considerati strumenti del potere secolare, ma dall'altro sono visti come gli eredi del passato musulmano, in quanto viene loro attribuito un significato religioso che deriva dalla continuità storica con il califfato.

4.2 Il movimento di riforma - Come reazione all'impatto coloniale e alla dominazione commerciale dell'Occidente, le élite religiose musulmane tentarono, tra il 19° e il 20° sec., un movimento di riforma o modernizzazione delle società islamiche che potesse liberarle dal dominio europeo e ripristinare il loro legittimo potere e prestigio nel mondo. A tal fine si rendeva necessaria una reinterpretazione dell'i. che ne eliminasse i retaggi medievali e segnasse un ritorno ai principi del Corano. Nel Corano, i musulmani avrebbero trovato la razionalità che è alla base della scienza e della tecnologia moderne, oltre ai principi del patriottismo e del costituzionalismo che sono i fondamenti del potere degli Stati moderni e gli orientamenti etici che conducono alla responsabilità morale e all'attivismo sociale. L'esigenza di dare risposta all'Occidente coloniale si pose in primo luogo là dove la presenza europea era più consistente: con l'obiettivo di purificare l'i. da pratiche e credenze estranee che lo avevano allontanato dal messaggio iniziale e autentico, alterandone il dettato, sorse in Egitto a metà Ottocento il movimento noto come salafiyya, che si inseriva nella tradizione della concezione islamica di islah, rinnovamento ciclico, restaurazione cioè della primitiva purezza. Figura emblematica di questo periodo fu Giamāl ad-Dīn al-Afghānī, teorizzatore del panislamismo. In India, alla fine del secolo, apparvero le prime grandi figure di riformatori, tra cui Aḥmad Khān, Amīr 'Alī, Muḥammad Iqbal.

4.3 Riformismo e modernismo Nel 20° sec. il riformismo e il modernismo islamici hanno dato vita a nuove configurazioni ideologiche e religiose. La distruzione dell'Impero ottomano dopo la Prima guerra mondiale portò alla nascita di un nuovo sistema politico di Stati nazionali, che negli anni successivi al Secondo conflitto mondiale acquistarono l'indipendenza. Il nazionalismo è stato la dottrina quasi universale della lotta politica contro il dominio coloniale, la principale giustificazione dell'indipendenza e della costituzione in Stato. Quasi tutti i moderni Stati nazionali musulmani hanno anche, in varia misura, propugnato una forma laica di società moderna, di derivazione occidentale, ma con radici storiche anche nella differenziazione creatasi in epoca imperiale tra strutture politiche e comunità religiosa musulmana. Ciononostante l'i. resta base della società civile, costituendo implicitamente il reale fondamento dell'identità nazionale, riaffermando inoltre la sua importanza anche come base della cooperazione civile e comunitaria.

4.4 I movimenti neoislamici.- Il tratto più rilevante dell'i. moderno è il fatto di essere diventato il punto di riferimento di movimenti che propugnano il rovesciamento degli Stati laici e la loro sostituzione con Stati islamici. I primi di questi movimenti cosiddetti fondamentalisti o neoislamici – la Società dei Fratelli musulmani in Egitto (Fratellanza musulmana), sotto la guida di Ḥasan al-Bannā' e il Jamā'āt-i Islami in India sotto la guida di Mawlana al-Mawdūdī – si formarono negli anni 1930 e 1940 e con altri analoghi hanno conosciuto una considerevole rinascita fino a costituire una potente presenza sociale e politica nella maggior parte dei paesi musulmani. L'incapacità degli Stati nazionali di soddisfare le richieste popolari di una migliore qualità della vita e di una maggiore eguaglianza, il crollo dell'ideologia socialista, la corruzione e la militarizzazione di molti governi hanno favorito la rinascita di identità islamiche. I movimenti del revivalismo islamico propugnano un ritorno all'unione tra Stato e società realizzata da Maometto e invocano un ritorno ai principi del Corano e agli insegnamenti del Profeta, una riaffermazione della moralità personale sulla base di una rinnovata, intima adesione all'islam. L'intento è quello di una reislamizzazione globale della società e la creazione di un'economia, di una giustizia e di un'amministrazione islamiche. Loro caratteristica saliente è la spinta a rovesciare i governi esistenti (fondamentalismo).

5. Arte e architettura

5.1 Caratteri generali.- La rapida espansione della nuova fede che portò i musulmani a insediarsi nei territori dell'Impero sasanide a E e in quelli dell'Impero bizantino a O per giungere fino al Nordafrica, e da qui approdare in Spagna, spiega la presenza di numerosi influssi che hanno concorso alla creazione di un linguaggio artistico proprio. A questi si devono aggiungere anche elementi della tradizione araba preislamica. Nel repertorio decorativo, tipici gli ornati geometrici che rispecchiano il grande interesse del mondo orientale per le scienze esatte. Disegni basati sull'incrocio di poligoni derivano da tradizioni precedenti: intese superficiali murarie e singoli oggetti sono arricchiti con forme che si ripetono creando complicati intrecci che hanno influenzato il repertorio occidentale dal Medioevo in poi. Caratteristici gli arabeschi, motivi di origine vegetale che già dall'8° sec. tendono a una sempre maggiore stilizzazione fino a perdere il loro significato naturalistico; anch'essi decorano sia le architetture sia, in numerose varianti, diverse suppellettili. L'elemento geometrico e quello vegetale vengono a volte proposti insieme.

Per il valore religioso connesso alla scrittura, mezzo con cui si è fissata la parola di Dio nel Corano, particolare importanza riveste la calligrafia. Gli stili fondamentali sono due: il cufico, che probabilmente prende nome dalla città di Kufa, in Iraq, con ductus angolare, e il corsivo, dall'andamento più rotondo. Sei le versioni canoniche del corsivo, di cui il naskhī e il thuluth sono le più usate per decorare oggetti. In architettura si preferisce invece, almeno fino al 12° sec., la monumentalità del cufico, cui saranno aggiunti particolari decorativi alle aste creando alfabeti intrecciati e fogliati. Ulteriore arricchimento registrano entrambe le grafie con l'inserimento di elementi zoomorfi o antropomorfi che danno luogo a vere e proprie scritte animate. Il valore simbolico attribuito alla scrittura ha favorito, dalla fine del 9° sec., anche la diffusione del cosiddetto pseudocufico, in cui parole o parti delle espressioni augurali più frequenti, sono ridotte a una cifra che diventa simbolica del 'tutto'. Temi ricorrenti anche quelli legati all'astrologia: segni zodiacali e pianeti; alla religione: il mihrāb, la lampada, la brocca. Le figure non ammesse nei luoghi di culto furono rappresentate negli ambienti privati degli edifici secolari e compaiono su metalli, ceramiche, vetri, stucchi, marmi, pitture e, naturalmente, miniature.

Già nelle città più antiche si trovano gli edifici che caratterizzano la vita religiosa e civile: moschee, bagni, mercati e magazzini.

La moschea è un edificio costituito da una sala di preghiera affacciata su una corte che può essere porticata: ogni città ha almeno una grande moschea, masjid al-jamā'a, in cui è precetto che si riunisca tutta la comunità maschile per la preghiera del venerdì, ma ve ne sono anche di più piccole. L'origine della moschea si fa risalire all'abitazione del profeta a Medina, dove i neomusulmani si riunivano per pregare

rivolti verso la Mecca, qibla, e anche per amministrare la giustizia e per trattare affari. Con il tempo la moschea si arricchisce di vari elementi: il minareto, torre che rende visibile da lontano la presenza di un centro islamico e da dove il muezzin chiama i fedeli; il minbār, pulpito da cui l'imām, colui che guida la preghiera del venerdì, tiene un discorso, khuṭba; il mihrāb, nicchia nella parete (qibla) che sottolinea la direzione della preghiera e richiama alla memoria la presenza ideale del Profeta. Connessa alla moschea è la scuola religiosa, madrasa, per l'insegnamento delle scienze religiose, specie il diritto. Il bagno, ḥammām, sconosciuto nell'Arabia preislamica, si ispira a modelli del mondo romano-bizantino, adattandoli alle esigenze connesse alla abluzione rituale. Grande importanza hanno anche tutti gli edifici legati al commercio, attività vista con favore dal Corano: il mercato, bazār, è suddiviso in settori, abitato ciascuno da coloro che esercitano un determinato mestiere; i caravanserragli, khān, distribuiti sia all'interno delle città che lungo le strade, offrono alloggi per i mercanti e magazzini per le merci. Nelle zone di confine sorgono i ribāt, conventi fortificati dove, in piccole celle, vivono i monaci guerrieri.

5.2 Gli Omayyadi (661-750) - L'arte della prima dinastia mira alla celebrazione del principe. Nella Cupola della Roccia a Gerusalemme (691-692), sono visibili le fonti di ispirazione; la struttura ad ambulacri intorno alla zona cupolata ricorda i martirya cristiani; le tarsie marmoree e i mosaici sono di tradizione bizantina; le arcature su colonnine binate richiamano il mondo iranico. Vicino alla Cupola, la moschea di al-Aqsā ha una pianta di tipo basilicale con navate perpendicolari alla qibla, differente da quella adottata in genere in Siria, divenuta il fulcro del califfato con la scelta di Damasco come capitale. Qui la Grande Moschea (706-15) ha tre navate parallele alla qibla tagliate da un largo transetto che conduce al mihrāb. La ricca decorazione in marmo e mosaici, in gran parte persiana, si rifà alla tradizione bizantina, reinterpretata secondo un nuovo programma estetico e iconografico.

Per l'architettura civile, gli edifici più antichi che si conoscano sono le case del governo: quella di Kufa (670) ha una corte centrale su cui si aprono 4 ambienti coperti a volta, iwān, uno dei quali immette a una sala cupolata, come nella tradizione regale iranica. Di poco posteriori i cosiddetti Castelli del deserto (in Giordania: Khirbat al-Mafjar, secondo quarto, Mshatta, fine del 7° sec.; Siria, Qaṣr al-Hayr est e ovest, inizio 8° sec.), aziende agricole dell'aristocrazia in cui il tipo di residenza più comune ha un aspetto esterno fortificato con un unico ingresso fiancheggiato da torri, pianta quadrata con corte centrale attorno a cui si dispongono vari ambienti. Quasi sempre vi è un ḥammām che si rifà alla tipologia delle piccole terme romane della Siria ma con calidarium ridotto e tepidarium che tende a scomparire. Ricca la decorazione di questi complessi: mosaici pavimentali, dipinti parietali, statue in stucco. Le arti decorative rimangono legate nelle forme, tecniche e decorazioni ai prodotti bizantini, sasanidi e copti precedenti la conquista.

5.3 Gli Abbasidi (749-1258). - Con la fondazione della nuova capitale a Baghdad in Mesopotamia (762), il fulcro dell'impero si sposta verso Oriente. Le testimonianze letterarie tramandano una città a pianta circolare tagliata da due strade ortogonali: al centro il palazzo del governo connesso con la grande moschea, probabilmente di tipo ipostilo iracheno. In architettura si assiste a una serie di innovazioni: la porta monumentale di Raqqa tra Iraq e Siria ha un arco acuto con 4 centri e una decorazione con mattoni, brickwork, impiegata anche nella corte d'onore del palazzo di Ukha'idir (778 ca.) a O di Kufa. Tale complesso, inserito in un doppio recinto turrato, mostra nella zona d'udienza un iwān che precede una sala quadrata cupolata, secondo lo schema sasanide, e un tipo di unità abitativa anch'esso riferibile alla tradizione persiana, il cosiddetto bayt iranico con coppie di iwān, a volte precedute da portico traverso, affacciate su una corte centrale. Una grande ricchezza di soluzioni è offerta da tre palazzi (fine 9° sec. - primo quarto dell'11°) scavati a Raqqa, dal 796 residenza del califfo Harūn al-Rashīd (786-809), dove è stato rinvenuto un interessante apparato decorativo in stucco e marmo. La nuova capitale Samarra, fondata sulle rive del Tigri nell'836, rappresenta la pienezza del potere califfale: tutte le architetture, improntate alla grandiosità e al lusso, furono costruite rapidamente in mattone soprattutto crudo, arricchito con pitture e decorazioni in stucco e ceramica. La città ebbe vita breve: dopo circa 50 anni la corte si trasferì nuovamente a Baghdad. I diversi 'palazzi', che non hanno un aspetto unitario, si compongono di numerose corti ed edifici distribuiti in modo vario entro recinti quadrangolari dominati dall'asse dell'area destinata al califfo, e

presentano una ricchezza negli impianti e nella decorazione che non doveva trapelare all'esterno. Porte monumentali introducevano a corti interne; la zona cerimoniale era costituita da un'ampia sala cupolata su cui si aprivano 4 *īwān*, comunicanti con altrettante corti esterne. Gli spazi abitativi presentano bayt del tipo iranico, o a 'T rovesciata', che ricorre anche nelle case private, e spesso sono provvisti di freschi ambienti sotterranei, *serdāb*, di bacini con giochi d'acqua e di giardini. Due le moschee attribuibili al califfo al-Mutawakkil (847-861): la Grande Moschea ha mura esterne scandite da torrioni semicircolari, sala di preghiera ipostila, copertura piana sostenuta da pilastri e corte interna; il minareto a spirale, forse ispirato a modelli precedenti, è posto all'esterno del santuario, in asse con il *miḥrāb*; nella moschea di Abū Dulaf, di dimensioni più contenute, la sala di preghiera ha due navate parallele alla qibla, creando un dispositivo a T che verrà evidenziato, soprattutto in Nordafrica, con l'inserimento di una cupola all'incrocio dei bracci. Tipica delle architetture civili di Samarra è la decorazione in stucco intagliato o modellato a stampo e dipinto. Essa presenta tre stili probabilmente contemporanei: nel primo, in cui i motivi sono generalmente inseriti in pannelli geometrici, caratteristica è la foglia di vite; nel secondo vi è una maggiore fantasia sia negli ornati sia nelle lastre; nel terzo, forse il primo esempio di 'arabesco', disegni astratti e a volute, a volte arricchiti da perle, decorano intere superfici.

Un'analogia commistione di elementi dell'Asia Centrale e sasanidi presentano le decorazioni pittoriche dell'harem del palazzo di Jawsāq al-Khaqāni, tra le rare testimonianze pervenute di quest'arte nell'islam. Impianti planimetrici e partiti decorativi simili si ritrovano in palazzi contemporanei di fondazione califfale costruiti nelle immediate vicinanze di Samarra (Qaṣr al-Giss e palazzo di al-Iṣṭabulāt). Nella ceramica si affermano la classe con motivi in blu e verde su bianco-crema e quella con macchie e colature in verde, giallo e bruno sotto vetrina piombifera; databili tra 9° e 10° sec. i lustri ottenuti con ossidi d'argento o di rame. Ricca anche la tipologia degli oggetti in bronzo fuso con decorazione a rilievo, traforata, incisa, incrostata in rame e argento. 5.4 La Spagna (8°-14° sec.). La Grande Moschea di Cordova è il simbolo degli *umayyadi* di Spagna che da emiri indipendenti da Baghdad, nel 929 si proclamano califfi. Iniziata nel 785 e ampliata fino al 987, ha un cortile porticato e una sala di preghiera rettangolare con profonde navate, definite da colonne che sostengono archi a ferro di cavallo su cui si impostano archi a tutto sesto, perpendicolari alla qibla, in cui il *miḥrāb*, a causa dei vari ampliamenti, risulta asimmetrico. L'architettura civile è testimoniata da *Madīnat al-Zahrā* (iniziata nel 936), città residenziale fondata da Abd al-Raḥmān III a NE di Cordova; gli edifici erano disposti su livelli digradanti e sono state identificate alcune ricche sale di udienza affacciate su giardini, unità residenziali e una grande moschea. Ben presto la città decadde con la fondazione di *Madīnat al-Zahirā* (978-80) a opera di al-Manṣūr. Con il crollo del califfato (1031) emersero numerosi piccoli principati, i *Reyes de Tayfas*, «re delle regioni», che promossero le arti: tra questi i *Nasridi* di Granada, gli *Hammudidi* di Malaga, gli *Abbadidi* di Siviglia. Il frazionamento dell'autorità favorì l'avanzata della riconquista cattolica, temporaneamente fermata dall'intervento degli Almoravidi del Maghreb nel 1086. Rarissimi i documenti a loro attribuibili in Spagna (Castillejo de Monteagudo, fuori Murcia, tipica residenza principesca di campagna).

La successiva dinastia almohade (1130-1212) edificò nel 1171 la Grande Moschea di Siviglia, probabilmente con 17 navate perpendicolari al muro qiblī, che fu in seguito demolita per erigere la cattedrale. Il periodo dei *Nasridi* (1230-1492), che riuscirono a mantenere l'autorità fino alla definitiva riconquista, è caratterizzato da una grande ricchezza ornamentale; i palazzi dell'Alhambra (seconda metà del 14° sec.), che si dispongono secondo uno schema irregolare intorno a cortili con specchi d'acqua, presentano una grande varietà di soluzioni architettoniche e una fitta decorazione scolpita o a stampo in stucco dipinto che non trapela dalla sobria cinta muraria. Grande fioritura ebbero le arti decorative: della ceramica, specie le maioliche a lustro metallico e le mattonelle a *cuerda seca* o a *cuenca*, dei tessuti di seta a schemi rotati o listati, dei cofanetti in avorio, dei metalli. In seguito, le complesse vicende storiche della penisola hanno favorito lo sviluppo di creazioni artistiche originali quali quella *mudéjar* e *mozarabiche*. 5.5 Egitto (9°-10° sec.); *Ifriqiya* (9°-12° sec.); Maghreb (12° sec.). Nell'Egitto dei *Tulunidi* (868-906) la moschea di Ibn Ṭūlūn (876-79) pres;so il Cairo mostra evidenti ispirazioni da modelli iracheni (minareto a spirale, decorazioni a stucco negli stili samarrani). Nell'*Ifriqiya*, gli *Aghlabidi* (800-909) stabilirono la loro

capitale a Qairawān e promossero la costruzione di bacini interrati con contrafforti che uniscono l'utilità idraulica al valore architettonico; la Grande Moschea (836-63), modello per quelle del Nordafrica, presenta un dispositivo a T, formato dall'incontro tra la navata della qibla e quella antistante il mihrāb, sottolineato dalla presenza di una cupola; il minareto, a tre settori digradanti, deriva probabilmente dalla tipologia dei fari. L'impianto a T si ritrova nella Grande Moschea di Susa (850-51), dall'aspetto austero così come i numerosi ribāt, fortini quadrati con torri angolari rotonde, distribuiti sulle coste (Susa, 770-796; Monastir, 796). Due le città residenziali: al-Abbāsiya (801) e Raqqāda (876); qui il palazzo in crudo di tipo fortificato si presenta tripartito, con grandi corti interne e con sala di udienza di tipo basilicale, elementi che, insieme all'uso dello stucco per le decorazioni e dei mosaici pavimentali, richiamano elementi sia della Siria omayyade sia della prima architettura abbaside.

Dopo aver sconfitto gli Aghlabidi nel 909, la dinastia dei Fatimidi fondò nel 912 una nuova capitale ad al-Mahdiya: poco resta del palazzo in pietra tagliata, caratterizzato da un ingresso con avancorpo monumentale. Nel 945 Ṣabra al-Manṣūriya, a S di Qairawān, divenne la nuova sede del governo: mura turrette delimitano il perimetro circolare all'interno del quale il 'palazzo' presenta la zona cerimoniale costituita da un īwān affiancato da due ambienti oblungi con i quali si affaccia sia avanti che dietro su sale traverse.

Nel 973 i Fatimidi si trasferirono in Egitto, dove restarono fino al 1171 lasciando gli Ziridi ad amministrare la Tunisia e gli Hammaditi l'Algeria. La dinastia ziride nel 947 stabilì la capitale ad Ashīr. Nel palazzo si identifica un nuovo tipo di unità abitativa: una sala con tre nicchie aperta su una corte, intorno alla quale si dispongono anche tre stanze quadrangolari; l'ingresso con avancorpo monumentale si rifà ad al-Mahdiya. Nell'Algeria orientale gli Hammaditi fondarono la Qalā («la fortezza», 1010-1152): in un grande recinto furono costruiti una moschea con minareto a più piani, un ḥammām, una serie di edifici residenziali, e tre complessi palatini del Lago, del Faro e del Saluto caratterizzati, nelle zone destinate al cerimoniale, da ambienti biabsidati, sale cruciformi cupolate o a tre alcove, e dalla presenza di immensi bacini d'acqua. L'architettura palatina del Nordafrica presenta numerosi punti di contatto con quella siciliana di epoca normanna (Cuba e Zisa di Palermo, Palazzo dell'Uscibene): la disposizione di padiglioni in giardini, i volumi squadrati e movimentati da avancorpi, la planimetria delle sale di rappresentanza, possono fornire delle ipotesi sull'architettura del periodo della dominazione musulmana in Sicilia, a cui attualmente non si può far risalire nessun monumento.

Nella seconda metà dell'11° sec. i berberi Almoravidi (1061-1147) conquistarono il Sud del Marocco stabilendo a Marrakesh la loro capitale; l'architettura, in pietra e pisé (terra cruda) ha un carattere austero più evidente nelle fortezze, qaṣba, che non nelle moschee (Algeri, 1061-1106; Tlemcen, 1136; Nedroma, ante 1145) in cui l'impianto a T e alcune soluzioni adottate per le cupole richiamano esempi di Qairawān e Cordova. Poco resta dell'architettura civile degli Almohadi (1130-1269) che si sostituirono agli Almoravidi; nelle moschee vengono ripresi, arricchendoli, i modelli precedenti come nella Kutubiyya di Marrakesh (1195), con transetto e cinque cupole, mentre una nuova planimetria con due corti presenta la colossale e incompiuta moschea di Hassan a Rabat (1196).

Alla produzione del Nordafrica si attribuiscono alcuni dei bacini ceramici con decorazione dipinta su smalto o sotto vetrina inseriti sui parati murari degli edifici medievali italiani, soprattutto pisani. 5.6 L'Egitto fatimide (973-1171). Nulla rimane dell'architettura secolare del Cairo, uno dei più grandi centri del mondo medievale. La città quadrangolare con otto porte era tagliata da una strada che si apriva su una piazza su cui si fronteggiavano due grandi palazzi, di cui quello orientale con la sala del trono. Nei giardini con fontane vi erano padiglioni destinati agli svaghi del principe o a scopi cerimoniali. La moschea di al-Azhar (969-973), la più antica, aveva navate parallele alla qibla e un transetto sopraelevato, con cupola davanti al mihrāb; impianto simile nella moschea di al-Hākīm (990-1013) che presenta due cupole alle estremità della navata della qibla; particolare risalto è dato alla facciata, con ingresso aggettante e due robusti minareti angolari decorati a bassorilievo con una tecnica che, importata dalla Siria del Nord e dell'alta Mesopotamia, si

ritrova nelle porte urbane Bab an-Naṣr, Bab al-Futūḥ e Bab Zuwayla (1087-1091). Numerosi i piccoli oratori, i santuari, i monumenti funerari, con piante a volte complesse (tomba-moschea di al-Juyushi, 1085), con elementi che richiamano esempi mesopotamici e selgiuchidi. I prodotti dell'arte fatimide furono apprezzati già dai contemporanei: cristalli di rocca, tessuti, maioliche a lustro metallico, avori, legni si trovano in collezioni occidentali dove sono pervenuti in epoca medievale. 5.7 Le province iraniche (9°, 11°, 12° sec.). La debolezza del califfato favorì nelle regioni iraniche il fiorire di varie dinastie: nelle province orientali i Tahiridi (821-873), i Samanidi (819-1005), i Saffaridi (873-903); nell'Iran centro-occidentale gli Ziyaridi (927-1090) e i Buidi (932-1055). I Samanidi, di origine turca, ebbero i loro centri più attivi a Samarcanda e Bukhara; le moschee non seguono un'unica tipologia: a Balkh (Afghanistan, 9° sec.) la sala di preghiera è aperta su tre lati e coperta da nove cupole, la moschea di Nīrīz (Fars, dal 973) si presenta come un grande īwān, la pianta della moschea di Hazāra (presso Bukhara, 10°-11° sec.) deriva dal chahar taq, il tempio del fuoco persiano. Alla stessa tipologia rimanda anche la tomba a qubba di Ismāīl a Bukhara (907 ca.) con decorazione di laterizi ed elementi in cotto scolpito, come il mausoleo di Arab Ata a Tim, area di Samarcanda, 978, il più antico edificio con raccordi ad alveoli, muqarnas. Abbondante la ceramica detta slip painted, con decorazione a ingobbi.

I Turchi Gasnavidi tra 10° e 12° sec. governarono in Iran orientale, Afghanistan e India occiden; tale. Le moschee annesse ai palazzi di Maḥmūd a Lashkari Bazar e Masūd III a Ghazni sono del tradizionale tipo ipostilo, ma quella più grande del primo sito ha due navate longitudinali coperte da cupolette e una zona quadrata cupolata antistante il miḥrāb, elemento che si svilupperà con i Selgiuchidi. L'architettura di entrambi i palazzi ripropone lo schema, di ascendenza antico-iranica, della corte centrale con 4 īwān: quello in asse con l'ingresso immette in una sala cupolata. Molto ricca la decorazione architettonica con mattoni, pannelli in cotto, stucco e marmo. I minareti di Masūd III e Bahram Shāh a Ghazni (primo ventennio del 12° sec.) presentano la sommità a fusti cilindrici e le parti inferiori a sezione stellare, forse su ispirazione delle torri funerarie iraniche come il Gunbad-i Qābūs nel Gurgan a SE del Caspio (1006-7) edificato sotto gli Ziyaridi. 5.8 Il periodo selgiuchide in Iran. Con i Selgiuchidi (1038-1194), di origine turca, si afferma e si diffonde la tipologia dall'impianto a quattro īwān su corte sia nell'architettura civile (Robat Sharaf, caravanserraglio tra Nishapur e Merv, metà 12° sec.) sia in quella religiosa (Grande Moschea di Esfahan, ricostruita nel 1120-21 su una moschea ipostila abbaside; moschea di Zaware, 1135-1136) e si crea il tipo di moschea-madrassa destinata sia alla preghiera sia all'insegnamento. Varia la tipologia dei monumenti sepolcrali tra cui quelli a torre (Gunbād-i 'Ali ad Abarqūh, 1058) e a qubba (Sultān Sanjār a Merv, 1157). Molta cura è data alla decorazione dei parati: la tessitura è evidenziata, grandi pannelli di stucco dipinto sono destinati soprattutto agli interni, si diffonde l'uso di inserire ceramiche invetriate. La ceramica conosce un grande rigoglio di tecniche: incisione, sgraffiato, champlévé, lustro, mina'ī che danno un'idea delle miniature e delle pitture scomparse; il vasellame è modellato anche con impasto siliceo, per imitare le raffinate porcellane dell'estremo oriente. La stessa varietà presentano i metalli, per la maggior parte provenienti dal Khorasān, incisi, traforati e incrostati in rame, argento, oro. 5.9 Anatolia. I Selgiuchidi di Rum. Conquistata nell'11° sec. da popolazioni turche, l'Anatolia fu sede di vari principati tra i quali il più importante è quello dei Selgiuchidi, che promosse un'architettura con spunti iranici, armeni, bizantini e siriaci; nelle moschee la corte tende a scomparire e la zona del miḥrāb, enfatizzata da cupole, può essere preceduta da un imponente īwān (Grande Moschea di Malātya 1224; Moschea di Khawānd Khatūn a Kayseri, 1238); a Konia, nelle mdrase di Karatay, 1251, e İnḫ Minareli, 1258, si utilizza il modello persiano quadripartito nel suo adattamento anatolico, cioè con corte coperta da una grande cupola con oculo centrale: gli elementi triangolari di raccordo alle pareti saranno caratteristici della successiva epoca ottomana. A prototipi iranici si rifanno anche i minareti con fusto a semicilindri sovrapposti, a volte binati. La ripresa dei commerci incentivò la costruzione di caravanserragli con aspetto di fortilizio, di ispirazione centroasiatica. Caratteristici i rivestimenti parietali con ceramiche a lustro o policrome. 5.10 Egitto e Siria sotto gli Ayyubidi (1169-1260) e i Mamelucchi (1250-1517). Sotto gli Ayyubidi avvenne la riunificazione dell'Egitto con la Siria; Damasco, Aleppo e il Cairo conobbero un momento di ripresa economica e di intensa attività edilizia, in cui si riproposero alcuni dei caratteri già visti nell'architettura fatimide: forme geometriche essenziali impreziosite da muqarnas e da decorazioni in bicromia per gli esterni e policromia

per gli interni. Accanto a opere a scopo difensivo, come la cittadella di Aleppo (1209-1212), strategica guarnigione militare e raffinata residenza del sovrano, numerose le madrase, sorte per diffondere l'unità dell'i. (madrassa al-Firdaus, Aleppo, 1235-1241); in area sia siriana sia egiziana i mausolei sono del tipo con corpo a cubo in pietra e cupola in mattoni, mentre per le moschee si predilige la pianta a sala larga.

I Mamelucchi, la guardia del corpo degli Ayyubidi, si sostituirono a essi dal 1250; nelle moschee non adottarono un'unica planimetria: quella di Baibars al Cairo, 1267-69, presenta la sala di preghiera con navate parallele alla qibla tagliate, in corrispondenza del mihrāb, da un īwān tripartito che precede una sala cupolata, dispositivo di ispirazione iranica come la presenza di altri īwān sulla corte; i portali aggettanti richiamano invece prototipi maghrebini. Il tipico schema iranico a quattro īwān presenta invece il complesso di Sultan Hasan al Cairo (1356-62), con una madrasa, una moschea e il mausoleo del fondatore. Nel periodo successivo, gli īwān si ridussero a nicchie con coperture piane, mentre la corte centrale fu coperta (moschea di Qaitbay, Cairo, 1475). In epoca sia ayyubide sia mamelucca, fiorirono le arti decorative: vetri dorati e smaltati, ceramiche in blu e bianco a imitazione di quelle estremorientali e metalli incisi, traforati, ageminati, incrostati. Sorsero scuole di pittura e i manoscritti erano conservati in preziose rilegature. 5.11 Iran (13°-18° sec.). Nel periodo ilkhanide (1256-1353) si approfondiscono i rapporti con l'Estremo Oriente, particolarmente evidenti nelle arti minori. Nelle moschee, oltre al modello a quattro īwān (Varamin, 1322-1326) vengono adottate altre planimetrie: a due (Forumād, 1320) e a un solo īwān (Tabriz, 1310-1320). Nei monumenti funerari continua la compresenza delle due tipologie: a torre, con pianta a volte poligonale, con copertura conica (Mil-i Radkhān, 1280-1300; Gumbād-i Sabz, 1330-1365), e a base quadrata o poligonale con cupola ovoide, tipo meno diffuso di cui esempio grandioso è il mausoleo di Oljaitu a Sultaniyya (1304-1313), una delle fonti di ispirazione della più tarda architettura persiana e indiana. Gli edifici hanno in genere una decisa verticalità permessa dall'alleggerimento delle coperture e delle strutture non portanti con finestrate e nicchie, mentre il carico è concentrato su pochi punti di forza. Le cupole continuano i tipi precedenti anche se con un profilo più a bulbo che anticipa quelle del successivo periodo timuride, e ha grande diffusione il tipo a doppio scafo. I raccordi a muqarnas hanno forme molto complesse. Ricchissima la decorazione sia interna, con stucchi lavorati con tecniche diverse e dipinti, sia esterna dove la ceramica invetriata policroma, le mattonelle e i mosaici sostituiranno i mattoni in facciavista caratteristici dei periodi precedenti. Numerosi capolavori testimoniano l'alto grado raggiunto dall'arte della miniatura, in cui sia singoli elementi sia il modo di rappresentare lo spazio derivano da modelli cinesi (Shah-namā Demotte, 1336 circa); motivi orientali decorano anche i metalli; nella ceramica, come prodotto di lusso si afferma la lajvardina in blu cobalto.

L'architettura timuride (terzo quarto 14° sec. - inizi 16°) ricalca quella del periodo precedente: particolare enfasi acquistano le cupole a doppio scafo, a bulbo e a costoloni su alti tamburi; il carattere monumentale, ottenuto con un sapiente sistema di distribuzione di pesi, dà agli edifici imponenza ma non pesantezza: a ciò contribuisce anche la decorazione con ceramiche o mattoni invetriati con motivi spesso epigrafici. Ancora adottato il tipo di moschea a quattro īwān (Bībī Khānum di Samarcanda, 1399), che si arricchisce di minareti e di un portale monumentale; molta attenzione è data all'urbanistica (Righistān di Samarcanda). I Timuridi incoraggiarono le arti del libro, che raggiunsero nella calligrafia, nelle miniature e nelle legature risultati eccellenti a Shirāz, Samarcanda, Herāt e Yazd. Caratteristica del periodo è la ceramica in bianco e blu di ispirazione cinese e la cosiddetta 'Kubachi' dal forte contrasto turchese e nero.

Esfahan, costruita secondo un preciso piano urbanistico, testimonia la raffinata arte safavide (1500-1722); nella grande piazza le funzioni di palazzo del governo erano svolte dal padiglione di 'Ali Qapu; la moschea reale presenta uno schema con quattro grandi īwān che immettono in ambienti cupolati. Le superfici murarie sono rivestite di mattonelle invetriate o mosaici ceramici con ornati complessi in cui compare il giallo. Il vasellame avrà notevole impulso anche nell'imitazione dei bianchi e blu cinesi. La miniatura si mantiene ai livelli raggiunti sotto i timuridi; sia Esfahan sia Na'in hanno restituito pitture parietali. I tappeti si arricchiscono di sinuosi disegni spesso con medaglione centrale e i preziosi broccati e velluti presentano schemi ripetitivi ma liberi con motivi naturalistici e figure umane.

Al declino dei Safavidi succedette un periodo di disordini di cui approfittarono i Turchi Qajar, che nel 1794 estesero il loro potere a tutta la Persia. Lo stile è caratterizzato da un lato dalla continuità con la tradizione e dall'altro dall'apertura a suggestioni occidentali particolarmente evidenti nelle arti decorative. 5.12

L'Impero ottomano (11°- 16° sec.). La potenza ottomana, che sorse alla disgregazione dello Stato selgiuchide, estese il suo potere ben oltre l'Anatolia. L'architettura del periodo fu ricca e originale, le esperienze bizantine, armene e selgiuchidi costituiscono il nerbo di una costante ricerca che avrà il suo massimo rappresentante in Sinan. L'esempio di Santa Sofia di Costantinopoli viene da lui ripreso e arricchito nelle moschee a pianta centrale Shehzade (1548) e Süleymaniye a Istanbul (1550-1557), Selimiye a Edirne (1569-1575): una corte porticata coperta da cupolette precede la sala di preghiera in cui lo spazio unitario è dominato da una cupola centrale circondata da cupole, semicupole ed esedre alleggerite da finestrate, che conferiscono all'esterno un ritmo ascensionale accentuato anche dai caratteristici minareti 'ad ago'. La fastosa residenza sultaniale del Topkapı Sarayı a Istanbul è un complesso molto articolato di edifici e giardini cinto da mura turrete secondo il modello a unità disaggregate tipico della cultura islamica.

Nel laboratorio di corte venivano elaborati i disegni per decorare le ceramiche, i tappeti, i tessuti prodotti in vari centri dell'impero. La produzione di vasellame e mattonelle raggiungerà l'apice a Iznik dalla metà del 16° sec., con manufatti caratterizzati da una grande varietà di forme e dall'uso del rosso, oggetti conosciuti e imitati in occidente, come anche i tessuti e i tappeti riprodotti in opere di artisti quali L. Lotto, G. Bellini, H. Holbein, H. Memling. 5.13 L'India musulmana. La diffusione dell'i. nel subcontinente indiano, testimoniato già in epoca omayyade (moschea di Banbhore, Pakistan, 8° sec.), continuò in periodo gasnavide (moschea sul monte Raja Gira, Udegram, Pakistan, primo decennio 11° sec.), fino a che il ghoride Muḥammad creò, in India, un sultanato con capitale Delhi (1206-1290); le dinastie successive Khalji e Tughlaq ampliarono i domini verso il Sud. L'invasione di Tamerlano, che nel 1398 mise a sacco Delhi, provocò tentativi di indipendenza da parte degli Stati limitrofi, mentre il trono fu occupato dapprima dai Sayyid (1414-1451), poi dai Lodi (1451-1526) e infine dai Moghūl (1526-1858) che tentarono di riunificare il subcontinente indiano.

Già dall'inizio l'architettura musulmana in India si differenzia sia da quella hindu, per la varietà degli edifici, sia da quella islamica per l'uso del materiale, arenaria e marmo; le fonti di ispirazione sono generalmente irano-afghane, e archi e cupole entrarono a far parte del linguaggio architettonico tradizionale. A Delhi il Qutb Minar, l'alto minareto (iniziato nel 1199) a fusti sovrapposti con speroni, si rifà alla tipologia di quelli gasnavidi e ghoridi, mentre alla prima Grande Moschea, la Quwwat al-Islam, cui è annesso, fu aggiunto un īwān monumentale. Non esiste un'unica tipologia di moschea, ma essa seguirà modelli diversi nei vari sultanati sensibili alle tradizioni indigene: così la Khirki Masjid (1375 circa) di Delhi, a pianta rettangolare con quattro piccole corti interne, appare all'esterno come una fortezza con portali aggettanti; le moschee del Bengala, generalmente in mattoni, hanno transetto e copertura a botte (Moschea Adina a Pandua, 1364) o presentano una sala senza corte e copertura a tetto a spioventi (Chota Sona Masjid di Gaur, 1493-1519); nel Gujarat lo stile dei templi hindu è evidente anche nell'uso delle cupole (Ahmadabad, 1423); nel Kashmir le moschee a quattro īwān hanno coperture digradanti come le pagode. Più legati ai tipi a qubba iranici, i mausolei, sconosciuti nell'India hindu, che in seguito verranno innalzati su alte piattaforme, e resi più leggeri mediante finestrate e chattri, cupolette sostenute da sottili pilastri (dal severo mausoleo di Iltutmish a Delhi, 1236, a quello più arioso di Jalāl ud-Dīn Muḥammad a Pandua, 1414-1431).

In epoca mōghul vi è il tentativo di fondere in maniera consapevole i nuovi apporti e gli spunti tradizionali: a Fatehpur Sikri, la capitale del sovrano Akbar, alla semplicità della planimetria di ispirazione iranica fa riscontro una notevole perizia tecnica nell'inserimento di archi, transenne, pilastri e una sovrabbondanza nella decorazione che richiamano la tradizione hindu. Caratteristico del periodo il gusto per i giardini, che introdotto da Babur, fondatore della dinastia, raggiunse con i successori pieno splendore (forti di Lahore Agra, Delhi, mausolei di Itimad ad-Daula, 1628, e il Tāj Mahall, 1630-1652, ad Agra); le costruzioni sono

imprescindibile dall'uso di materiali nobili. La stessa raffinatezza e cura dei dettagli si ritrova nelle arti decorative: nei laboratori di corte si producevano stoffe con fili d'oro e d'argento, tappeti, oggetti in cristallo di rocca, metalli incastonati con pietre e soprattutto miniature, la cui scuola era stata organizzata da due pittori della corte safavide. 5.14 L'età moderna. Nel 19° sec. maggiori contatti con la cultura europea avevano portato all'accoglimento di modelli occidentali; nello stesso tempo l'Occidente si era aperto, dapprima solo per esotismo, a un generico Oriente che solo in un secondo tempo si era precisato. Le moderne moschee non prescindono da quelli che sono gli elementi costitutivi né dall'idea di testimoniare la presenza dell'I., ma si adattano alle diverse condizioni: se si trovano in paesi che da poco hanno raggiunto l'indipendenza (Giacarta, Moschea di Stato della Repubblica Indonesiana, 1955-1984) o in paesi di altra fede (Londra, Roma) in cui spesso sono annesse a centri culturali. Nei paesi musulmani la ripresa di elementi tradizionali dal preciso significato politico e culturale si unisce alla tendenza a usare tecniche e materiali nuovi (moschea di re Abdallah ad Amman, 1989, che richiama la Cupola della Rocca; moschea di re Faisal a Islamabad, 1966-86, semplice struttura a tenda con 4 minareti angolari).

Se per l'architettura è facile individuare caratteri specificatamente islamici, non altrettanto per la grande scultura tridimensionale, che avendo minori tradizioni è quella che più si è assoggetta alle tendenze moderniste internazionali. La pittura si accostò agli stili europei già dalla fine del 19° secolo per poi accogliere la bidimensionalità moderna, che ben si sposava con l'arte della miniatura. Nel 20° sec., accanto a una corrente che si rifà alla tradizione popolare, viene riproposta l'arte della calligrafia.

Islamismo
Enciclopedia del Novecento (1978)
di Francesco Gabrieli

Islamismo

sommario: 1. Consistenza e diffusione dell'Islàm nel mondo odierno. 2. Islàm medievale e moderno. L'Ottocento e il colonialismo. 3. L'Islàm nel Novecento: panorama e problemi. 4. Il califfato: suo mito e suo tramonto. 5. L'Islàm, le nazionalità, il nazionalismo. 6. L'Islàm e il socialismo. 7. Dogma, diritto e culto nell'Islàm odierno. L'Islàm e le altre fedi. Filiazioni e dissidenze islamiche nel nostro tempo. 8. Essenza e vitalità dell'Islàm nel mondo moderno. □ Bibliografia.

1. Consistenza e diffusione dell'Islàm nel mondo odierno

Con l'approssimatività che statistiche di tal genere comportano, i musulmani nel mondo d'oggi si avvicinano a raggiungere i 500 milioni, un sesto della popolazione del globo. L'odierna cifra, secondo le rilevazioni dell'ultimo decennio, si aggirerebbe sui 475 milioni, che all'attuale ritmo di accrescimento demografico non tarderà a raggiungere il mezzo miliardo. Viene in testa il continente asiatico con circa 360 milioni, ove i quozienti massimi (85 milioni per ciascuno) sono dati dall'Indonesia e dall'ex Pākistan unitario (oggi Pākistan e Bangla Dsh). Seguono l'India con 45 milioni, la Turchia con 35, l'Iràn con 25, le repubbliche asiatiche dell'URSS con 20, l'Afghānistān con 16, la Cina (cifre assai incerte e discordanti) con una quindicina, la penisola araba (Arabia Saudiana, i due Yemen, e staterelli minori) con una dozzina, 'Irāq 6, Siria 5, Malesia 5, Giordania 2, Libano mezzo, e disperse comunità minori. L'Africa conta a sua volta circa 110 milioni, coi 27 dell'Egitto, i 25 della Nigeria, i 15 del Marocco, i 13 dell'Algeria, i 10 dei vari Stati dell'ex Africa Occidentale Francese, i 7 del Sudan, 4 della Tunisia, 3 dell'Etiopia, 2 della Somalia, 2 della Libia. L'Europa infine contribuisce per circa 4 milioni, di cui uno e mezzo in Jugoslavia, uno in Albania, uno in Bulgaria. E uno o due altri milioni potranno ancora aggiungersi dal resto del mondo, America e Oceania, fra piccole colonie indigene, neo-convertiti bianchi, e sette di colore come i Black Muslims degli Stati Uniti (per cui v. sotto, cap. 7).

Questa distribuzione geografica e statistica rispecchia le vicende del sorgere e diffondersi della religione musulmana. La penisola araba, ove essa nacque tredici secoli or sono, fu il nucleo generatore delle conquiste, che in meno di un secolo cambiarono il volto del mondo antico, e portarono l'Islàm fino all'Atlantico e all'Asia centrale. Questi furono allora gli estremi confini della diaspora araba, mantenutisi poi verso occidente sul suolo africano, ridottisi a oriente col riflusso dell'arabismo (ma non dell'islamismo) dall'altipiano iranico sino all'Irāq: perciò, dopo la perdita della Spagna, l'Islàm arabo ha mantenuto fra il Marocco e l'Irāq la sua area di diffusione, mentre le ulteriori avanzate dell'Islàm in direzione nord (Turchia asiatica ed europea, Balcani, Russia meridionale) e verso est (India, Asia centrale, Indonesia, Cina) sono state dovute, per conquista, all'elemento turco, o, per pacifica penetrazione missionaria e commerciale, ad Arabi, Persiani, Turchi commisti. A mercanti, viaggiatori, propagandisti e schiavisti arabi è infine dovuta la diffusione dell'Islàm nell'Africa Nera, che è la più cospicua e ancor progrediente avanzata della fede di Maometto nei secoli a noi più vicini.

Naturalmente, su un'area così vasta e a livelli di civiltà così diversi, non può parlarsi di un blocco coerente e omogeneo, cui si possano attribuire caratteristiche, gradi di sviluppo, ideali ed energie comuni. La stessa consistenza numerica è talora dubbia, per la positiva tendenza di alcuni Stati, come l'Unione Sovietica, a disinteressarsi ufficialmente della confessione religiosa dei loro cittadini, o, come in Cina, a gonfiare, per motivi di prestigio e propaganda, le reali proporzioni di talune comunità. Anche a parte ciò, le varie aree geopolitiche, economiche e culturali condizionano fino a un certo punto le relative popolazioni musulmane. Un primo ed essenziale criterio di differenziazione è a seconda che l'Islàm sia la religione predominante nel paese, o sia solo una confessione minoritaria, accanto ad altre in posizione di parità o superiorità. La profondità e antichità della islamizzazione, lo sviluppo economico e sociale, l'influsso passato e presente dell'Occidente, costituiscono altrettanti fattori differenzianti, nell'imponente massa demografica che le cifre su enunciate rappresentano. Ciò non toglie che quella generale caratteristica congenita ab antico all'Islàm, di imprimere una relativa uniformità ai popoli e alle culture ove esso si diffonde, serba tuttora una parte del suo valore. V'è un fondo, un esiguo, se si vuole, ma sostanziale fondo comune, che abbraccia dall'un capo all'altro della terra i popoli professanti l'Islàm: e questo fondo non è soltanto la shahāda, la duplice professione di fede nell'unico Allāh e nella dignità profetica di Maometto, né il semplice complesso di credenze e riti a quella professione collegati; bensì anche una disposizione spirituale, un modo di concepire il posto dell'individuo e della società umana nell'universo, una coscienza e autocoscienza della storia, che da forme elementarissime e quasi istintive potranno assurgere ad alta complessità e problematicità, pur sempre serbando un'innegabile continuità. Questa constatazione di una tradizione comune e di un'adesione ad essa uniformemente orientata, pur a diversissimi livelli di sviluppo, giustifica la trattazione d'insieme che segue, e che ovviamente cerca di seguire lo stato e l'evoluzione dell'Islàm odierno nelle sue manifestazioni più avanzate e caratterizzanti, senza ignorare però le vaste masse in cui quella evoluzione e problematica ha più lenta e smorzata eco. Anche qui, anzi soprattutto qui, la storia procede per movimenti di élites che permeano e trascinano le folle; e lo storico deve aver l'occhio all'ala marciante dello sviluppo umano, non meno che alla più lenta avanzata di quelle masse senza il cui seguito l'attività dei pionieri cadrebbe nel vuoto.

2. Islàm medievale e moderno. L'Ottocento e il colonialismo

Non si può intendere la situazione dell'Islàm contemporaneo senza rifarsi alla sua crisi dell'Ottocento, quando il mondo musulmano, e orientale in genere, fu scosso e sopraffatto dalla penetrazione e invasione europea. Il Medioevo aveva visto la nascita e la stupefacente diffusione dell'islamismo, che fu insieme una religione e uno Stato: impero unitario, dapprima, poi frazionatosi in una molteplicità di potenze politiche nominalmente unite dal riconoscimento di una comune superiore autorità religiosa (il califfo), e, dopo la scomparsa di questa nel XIII secolo, dalla comune fede, che di quella autorità mostrò di poter fare a meno. Contemporaneamente, nei primi secoli del califfato e oltre il Mille, si sviluppava su tutta l'area dell'Islàm la grande civiltà e cultura musulmana classica, nutrita della fede di Maometto e degli assimilati succhi delle civiltà ellenistico-orientali. L'originalità e fecondità di tale cultura musulmana andò scemando col XII-XIII secolo, e sempre più decadendo nell'età del Rinascimento europeo, un intimo moto di rinnovamento che

mancò del tutto all'Islàm. Dal Cinquecento all'Ottocento, mentre l'Europa maturava e ascendeva, l'Islàm ristagnò come forza di pensiero e autocoscienza creatrice, pur vivendo con l'Impero ottomano la sua ultima avventura di espansione politica. E una volta contenuta questa, l'Occidente passò nel sec. XIX al contrattacco, invadendo spiritualmente e materialmente il mondo sino allora autonomo e autarchico dell'Islàm. Dalla spedizione napoleonica d'Egitto alla creazione degli imperi coloniali inglese, francese, olandese, russo, e in parte anche tedesco e italiano, su terre musulmane, sono noti i fasti e nefasti della colonizzazione europea in Africa e in Asia nell'Ottocento e primo Novecento.

Questa realtà politica veniva a sconvolgere e sovvertire le storiche basi dell'islamismo, sorto e affermatosi come sfida al mondo infedele, e verso di esso in teorica guerra perpetua e in dilatata conquista. Viceversa, all'alba del Novecento, la maggior parte dei paesi islamici erano essi stessi sotto il più o meno diretto dominio degli infedeli d'Occidente, e anche là dove sussistevano Stati musulmani nominalmente indipendenti (Impero ottomano, Persia, Afghānistān), la presenza e pressione dell'Occidente era o rassegnatamente accettata o sospettosamente temuta e combattuta, ma comunque sempre incombente. Nè si trattava di solo esterno e imposto predominio politico: una non meno profonda ferita per l'orgoglio musulmano era il trionfo della scienza e tecnica europea (arma essa stessa primaria della sua politica di penetrazione), la conclamata superiorità dell'Occidente in saggezza ed efficienza di istituzioni politiche, la dinamica attività delle missioni cristiane, che affiancavano e spesso precedevano e preparavano la penetrazione coloniale.

Per l'Europa ottocentesca, e la sua politica d'espansione in Oriente, l'Islàm era la religione del passato, anchilosata e irrigidita su posizioni retrive, incapace di sviluppo e rinnovamento. Il Renan la dichiarava congenitamente inconciliabile con la scienza moderna, l'orientalistica europea le applicava freddamente i suoi positivisticci metodi di analisi e dissezione, i proconsoli e funzionari coloniali non dissimulavano per essa il loro disprezzo (l'opposto atteggiamento di L.-H.-G. Lyautey nel Marocco fu per quell'epoca del tutto eccezionale). E i movimenti di resistenza e riscossa politico-religiosa qua e là prorompenti nel mondo islamico contro il predominio europeo (si pensi al madismo in Egitto e Sudan), nella loro cruda e brutale reazione, avvaloravano l'impressione che, ai 'lumi' provenienti dall'Occidente, l'Oriente altro non potesse opporre che selvagge esplosioni di barbarie. Lo sforzo riformistico, d'altra parte, che taluni Stati musulmani tentavano per fronteggiare la crisi e rimontare il distacco (periodo delle Tanzīmāt nell'Impero ottomano, rivoluzione costituzionale del 1905 in Persia), se finiva di smantellare la classica concezione e prassi politico-giuridica dell'islamismo, non arrivava a stornare le cupidige imperialistiche dell'Europa, nè a infondere nuovo vigore nella decrepita struttura di quegli Stati, destinati, pareva, a un'inarrestabile cancrena fino all'intervento decisivo e diretto dell'Occidente.

Decadenza e soggezione politica e ristagno sociale e religioso sembravano così, su tutta l'estensione dell'antica e gloriosa umma musulmana, fatalmente congiunti.

A questa desolante constatazione si oppose, con uno slancio spirituale che torna ad alto onore degli individui e gruppi promotori, il moto del riformismo e modernismo musulmano, iniziatosi già nella seconda metà dell'Otto- cento, e giunto a piena fioritura nel Novecento. Occorre distinguere queste correnti rinnovatrici, fiorite nei paesi musulmani che più risentirono della materiale e spirituale penetrazione europea, dai moti di puro revival islamico, direttamente rampollanti dalla tradizione del rigorismo in questa stessa fede, come il wahhabismo. Mentre quest'ultimo fu, almeno nelle sue origini e nella sua età classica, una pura e semplice riaffermazione dei valori del primo Islàm, il modernismo egiziano e indiano (ché in Egitto e in India sono stati i centri del movimento) fu, o volle essere, una Auseinandersetzung dell'Islàm con il pensiero e la civiltà europea, una scelta e un rifiuto insieme dei suoi valori, una reinterpretazione di ciò che era sentito come perennemente vivo nel messaggio del Profeta, e una sua riapplicazione ai problemi e alle necessità dei tempi moderni.

In Egitto, la favilla fu accesa nel secondo Ottocento dall'opera di un musulmano di origine afghana o persiana, Giamāl ad-dīn al-Afghānī (morto nel 1897), eccezionale e problematica figura di agitatore politico non meno che religioso, di cospiratore e avventuriero. La sincerità e ortodossia della sua intima fede, non meno che la moralità dei suoi mezzi, sono oggi controverse: certa è la sua indomita convinzione di una necessaria riscossa dei paesi islamici contro l'oppressione politica dell'Occidente, il suo credo antimperialista e anticolonialista, che ne fa l'antesigmano di un intero secolo di lotta dell'Oriente non soltanto

musulmano in questo senso. Più che nei pubblici scritti (pochi pamphlets, e la rivista di corta vita "al-'Urwat al-wuthqā", redatta a Parigi col suo discepolo Muḥammad 'Abduh), l'opera di al-Afghānī si esplicò nella propaganda orale, nella corrispondenza, nell'instancabile predicazione. Espulso dall'Egitto, errò per vari paesi d'Oriente, e finì a Costantinopoli, ospite e prigioniero insieme dell'assai poco progressista e riformista sultano 'Abd ul-Ḥamīd. Ma, in Egitto, fu suo valido e più equilibrato continuatore l'ora nominato Muḥammad 'Abduh (morto nel 1905), che può considerarsi il vero padre del modernismo egiziano. Tempra meno tumultuosa e ardente del maestro, ma assai più intimamente religiosa, avversa allo sfruttamento colonialistico ma soprattutto sollecita di un ringiovanimento e di una purificazione della fede avita, e invisa perciò tanto al gretto conservatorismo che al filoccidentalismo opportunista, la irenica figura di Muḥammad 'Abduh incarnò sulla fine del secolo scorso la più nobile espressione di un illuminato Islām moderno. La principale sua opera apologetica, la Risālat at-tawḥīd (Trattato della fede monoteistica), traccia le linee di tale fede, che dogmaticamente non si distacca molto dal 'rinnovamento' ghazaliano, pur tendendo a distinguere lo stretto e intoccabile patrimonio dogmatico dalle transeunti disposizioni (anche se consacrate dal Corano) in materia sociale, giuridica, commerciale. In tutti questi campi, l'interesse (maṣlaḥa) dei musulmani può giustificare per lui riforme, innovazioni, ammodernamenti; e fecero rumore a tal proposito taluni pareri giuridici di 'Abduh, gran mufti d'Egitto, su questioni rituali ed economiche che parvero ai tradizionalisti scandalosamente innovatrici. La scuola che Muḥammad 'Abduh lasciò dietro di sé, e che prese il nome di Salafīyah (cioè ispirata al pensiero e alla prassi degli 'Antichi', Salaf, nei primi aurei tempi dell'Islām) si è continuata nel nostro secolo, e dovremo perciò riparlarne.

L'altro centro del modernismo islamico ottocentesco fu l'India britannica, dove la diffusione della cultura ed educazione europea importata dai dominatori si svolse senza le remore e gli ostacoli oscurantistici (da parte egiziana e ottomana) che in certi momenti le si frapponsero in Egitto. Il Muḥammad 'Abduh dell'Islām indiano fu sayyid Aḥmād Khān (1817-1898) di Delhi, la cui opera fu insieme di predicazione e azione organizzatrice ed educatrice. Egli fondò infatti la rivista in urdu "Tahdhīb al-akhḫlāq", la Muslim Educational Conference, e quella Aligarh High School, poi divenuta Università Musulmana di Aligarh, che è stata per mezzo secolo la fucina di una classe colta di musulmani d'India, dalle illuminate idee liberali e riformatrici. Alla base di tali idee di Aḥmād Khān e dei suoi discepoli, sta, all'opposto di Renan, la convinzione della piena conciliabilità dell'Islām con la civiltà e la scienza moderne: una tesi ben sostenibile, se si restringe l'Islām alla sua fondamentale intuizione monoteistica, più delicata e controversa se si accetta in blocco come immutabile verità tutto il contenuto del Libro Sacro, la sua interpretazione e l'evoluzione susseguite. Il modernismo indiano, assai più audacemente e radicalmente di quello egiziano, continuava per suo conto tale interpretazione, sviluppandone modernamente l'indirizzo allegoristico: e quindi additava già nel Corano, con questo sistema esegetico, i germi del liberalismo e parlamentarismo politico, della libera indagine scientifica, della giustizia sociale. Rifiutava, con più facile gioco, norme e costumi invalsi nell'Islām in età più tarda, come la reclusione e il velo femminile, considerava la guerra santa come una misura puramente difensiva, apriva infine la via per un franco ravvicinamento fra Islām e cristianesimo, rifiutando la tradizionale interpretazione di passi coranici sulla alterazione e corruzione delle Scritture ebreo-cristiane, e la tendenziosità e faziosità di un'apologetica secolare. Questo atteggiamento liberale e irenico di Aḥmād Khān è il presupposto dell'opera di pensiero e di poesia di Iqbal, l'apostolo dell'Islām indiano, che però cade quasi interamente nel Novecento, e di cui tratteremo nel capitolo seguente. A questo proriformismo indiano, nello scatenarsi del nazionalismo novecentesco, è stata rimproverata un'eccessiva arrendevolezza verso il predominio straniero, cioè un'assenza di nazionalistico fanatismo. In realtà, quelle generazioni furono anzitutto sensibili ai problemi religiosi e filosofici, sorgenti dal contrasto fra l'Islām tradizionale e lo spirito dell'Occidente, e questi attesero in buona fede a conciliare e risolvere; toccava a un'altra età e a un'altra mentalità di portare in primo piano il momento del contrasto politico e di travagliarsi con spirito non sempre altrettanto aperto su di esso.

3. L'Islām nel Novecento: panorama e problemi

L'Ottocento, come è noto, si continuò fino al 1914: e in quell'inizio del XX secolo l'Europa si illuse di perfezionare la sua supremazia sull'Oriente in genere, e su quello musulmano in particolare (occupazione italiana della Libia, protettorato francese sul Marocco, solenne incoronazione di Giorgio V a Delhi come imperatore delle Indie). L'Islàm, pur percorso e scosso qua e là dai tentativi di galvanizzazione e riforma del secondo Ottocento, seguitava ad apparire un peso morto sul cammino della civiltà occidentale, e le sue reviviscenze sembravano semplici sussulti reazionari, o agitazione di chimere del passato. Tale si rivelò infatti l'ideale e il programma del panislamismo (una parola coniata da un pubblicista europeo), che a quei lumi di luna imperialistici e colonialistici cercò di opporre il sogno di un Islàm risorto, riunificato, conquistatore. Tale utopia politica fu alla fine dell'Ottocento e ai primi del nostro secolo accarezzata o piuttosto sventolata dal sultano ottomano 'Abd ul-Ḥamīd, ricoprente col manto idealistico degli ideali di Giamāl ad-dīn la propria politica tirannica e reazionaria. Le pretese califfali del sultano (v. sotto, cap. 4) dettero a questo fantasma un'illusoria base giuridica; la vanagloria e avventatezza di qualche capo di Stato europeo (brindisi di Guglielmo II a Damasco) sembrò perfino assicurare un appoggio dall'Occidente a questa che non fu se non un'ultima arma di difesa e minaccia del cadente Impero ottomano.

In accordo a questa concezione, scoppiato il conflitto del 1914, da Costantinopoli, schieratasi con gli Imperi Centrali, fu proclamata la guerra santa contro gli infedeli, che effettivamente tenevano in soggezione i tre quarti delle terre musulmane. Ma quell'arma apparve subito spuntata e inefficace: i sudditi musulmani della Gran Bretagna e della Francia combatterono disciplinati nelle file degli eserciti dell'Intesa, e la solidarietà d'armi fra la Germania e l'Impero ottomano si rivelò presto di natura prettamente politica, con nulli o scarsi riflessi sulla sperata mobilitazione panislamica. Il fatto decisivo che emerse invece nel corso della Grande Guerra, e determinò tutte le successive sorti dei popoli musulmani, fu il passaggio in secondo piano del vincolo universalistico della fede comune, per la riaffermazione in primo luogo delle coscienze e aspirazioni nazionali. Questo processo, che ebbe le sue avvisaglie nella 'rivolta araba' del 1916 di Faisal e T. E. Lawrence, i suoi sviluppi, delusioni e accomodamenti con la sistemazione del Vicino Oriente, nel dopoguerra, entro il regime dei mandati, le sue ulteriori crisi nel ventennio fra le due guerre, e il suo sbocco alla fine della seconda guerra mondiale, si è compiuto in massima parte entro il quadro religioso dell'Islàm, ma non già con questo come forza determinante. La nuova idea-forza è stata invece quella delle nazionalità, con le quali già nella sua storia medievale l'Islàm aveva dovuto fare i conti, ma allora piuttosto in sede culturale anziché politica, e comunque con caratteri ed esiti del tutto diversi da quelli della sua storia moderna. Ora il nazionalismo, in parte istintivo, in parte inoculato dallo stesso Occidente colonizzatore, è stato l'ispiratore e il protagonista del nuovo corso, di cui non spetta qui a noi rintracciare le tappe.

L'imponente suo risultato, l'affrancamento e l'autonoma affermazione del Terzo Mondo, quasi per intero già compiutosi sotto i nostri occhi a partire dal 1945, ha avuto per teatro, geograficamente e religiosamente, l'intero territorio musulmano (trascendendolo del resto largamente in Africa e in Asia), ma col principio, estraneo e intimamente ripugnante all'Islàm storico, degli Stati nazionali. E il nostro compito è qui di passare in rassegna lo schieramento di questi Stati, ricercando le azioni e reazioni che la loro formazione, le loro crisi, i loro sviluppi e problemi, hanno avuto con l'avita fede comune: le sorti di questa, insomma, nel nuovo quadro in cui le vicende storiche l'han collocata, assai diverso da quello del suo glorioso primato medievale, come da quello mortificante della susseguita decadenza. I rapporti di principio fra l'Islàm e il nazionalismo saranno da noi esaminati nel cap. 5. Ora vediamo i fatti: come l'Islàm si sia accomodato, evoluto, avvantaggiato o abbia sofferto nella nuova fase storica del Novecento.

La stessa analisi settoriale che dovremo ora intraprendere, oltre alle ovvie necessità e varietà geopolitiche, è dovuta al nuovo principio delle nazionalità e degli Stati, che han frazionato l'antica unitaria Dār al-Islām: il processo, s'intende, è già antico, ma lo spirito è oggi nuovo, in conformità delle nuove ideologie.

Il primo posto in questa rassegna spetta naturalmente ai due paesi che già vedemmo nel secolo precedente all'avanguardia nel tentativo di rivitalizzare e modernizzare la fede degli avi: l'Egitto e l'India musulmana. L'Egitto, ove operarono Giamāl ad-dīn e Muḥammad 'Abduh, si affacciò al nuovo secolo sotto il proconsolato britannico di E. B. Cromer, e conobbe poi il protettorato (1914), la lotta per l'indipendenza riconosciutagli nel 1922 sotto la dinastia di Moḥammed 'Ali, un trentennio di vita parlamentare e, dal 1952, la rivoluzione e dittatura nasseriana. Tutta questa è storia della nazione egiziana più che dell'Islàm, e alla

storia politica più che religiosa dell'Egitto appartengono i suoi leaders, Muṣṭafa Kāmil, Sa'd Zaghlūl, Giamāl 'Abd an-Nāṣir; ma non senza che anche l'Islām abbia avuto una parte nel risorgimento egiziano, sostenendo il popolo nella sua lotta prima per la totale indipendenza, poi nelle crisi interne e internazionali susseguite. Il movimento modernizzante, che paradossalmente si richiamava nel nome all'antico (Salafīyyah, cioè ritorno alla fede dei padri, alle genuine origini) proseguì vigorosamente, dopo Muḥammad 'Abduh, col suo discepolo Muh. Rashīd Riḍā (morto nel 1935) e la sua rivista "al-Manar"; la sua battaglia non ebbe nulla di estremistico, fondata com'era su una piena adesione ai valori tradizionali dell'Islām, interpretati però modernamente e sceverati da superstizioni, usi e costumanze incompatibili col moderno progresso (la poligamia e segregazione della donna, l'uso del velo, ecc.).

A quest'ala liberale del modernismo egiziano si oppose lo stretto conservatorismo che fece a lungo capo alla università religiosa di al-Azhar, roccaforte dell'Islām tradizionale non solo nell'insegnamento ma in tutta la vita sociale e spirituale del paese: di qui è partita la ripulsa e condanna ufficiale di tesi ardite della pubblicistica e scienza egiziana, come quella sostenuta dallo shaikh 'Alī 'Abd ar-Rāziq sul contenuto puramente religioso della predicazione di Maometto (L'Islām e i principî del governo, 1925) o quella di Taha il usain sul carattere apocrifo dell'antica poesia preislamica (La poesia della Giāhliyya), che implicava una trattazione critica radicale degli inizi della 'storia sacra' musulmana e dello stesso Libro Sacro. Questo rigido conservatorismo, duro a morire, ha sofferto certo fieri colpi dalla evoluzione e rivoluzione dell'Egitto negli ultimi decenni, non ultima la riforma radicale di al-Azhar, che ne ha smantellato la struttura e il potere tradizionale: ma ci si può domandare quanto ciò sia stato effetto di un'intima maturazione riformistica, e quanto di un intervento autoritario del potere statale, deciso a eliminare e livellare quei centri di resistenza. Che il nuovo corso della vita pubblica egiziana, pur nel pieno rispetto dell'ortodossia, non tolleri nel suo seno potenziali o effettive dissidenze religiosamente ispirate, è provato dalla vicenda dei Fratelli Musulmani (al-Ikhwān al-muslimūn), un movimento di rigoroso revival islamico, fondato in Egitto fra le due guerre da Ḥasan al-Bannā', e per qualche tempo proceduto di pari passo col più acceso nazionalismo, nella sua esigenza di un'integrale adesione e applicazione della religione avita, rifatta unica guida e norma della società. Ma presto quell'apparente concordia si ruppe, e i due diversi totalitarismi, religioso e politico, si affrontarono. Caduto assassinato nel 1949 al-Bannā', i suoi successori furono rigettati dal nasserismo all'opposizione, all'azione clandestina e alla cospirazione. È difficile dire oggi quanto di tale movimento, e di ogni altro moto non conformista, sopravviva nel sottosuolo della vita pubblica egiziana; nella quale, concludendo, l'Islām resta ovviamente la fede della gran maggioranza della popolazione, sentita e praticata in forme di sopravvivate pietà popolare e di moderato e illuminato modernismo, l'una e l'altro trovanti il loro limite nel prevalente motivo nazionalistico e nella correlativa pressione e controllo dello Stato.

Diversa è stata la vicenda e funzione dell'Islām nell'altro centro di rinnovamento e riforma che vedemmo allignare nell'Ottocento, l'India. Qui il blando moto riformistico profilatosi nel secolo scorso acquistò dinamica e vigore nel nostro con l'opera di un pensatore e poeta, Muḥammad Iqbāl (morto nel 1938), la cui azione può dirsi veramente demiurgica per l'Islām indiano. Nutrito di larga cultura filosofica orientale e occidentale, e convinto che l'Islām avesse compromesso la sua iniziale purezza già nel Medioevo, con l'accoglimento del pensiero greco-ellenistico, Iqbāl propugnò anch'egli un ritorno alle origini, che però, a differenza di altri più obiettivi rigoristi, interpretava a sua volta e contaminava con le sue personali vedute filosofiche e sociali, ove entra in larga parte, più o meno autenticamente assimilato, il pensiero europeo. Il succo del credo iqbaliano è la convinzione di enormi possibilità racchiuse potenzialmente nell'Islām, poco o punto tradotte in atto nella sua storica evoluzione, e capaci, ove rettamente intese e applicate, di rimettere la società islamica al passo col moderno progresso occidentale, anzi di superarlo in quanto puramente spiritualista e opposta al crasso materialismo dell'Occidente. In termini politici, il suo sogno fu la creazione di un libero Stato musulmano d'India, che attuasse un siffatto Islām: sogno che, come è noto, per la sua parte politica si realizzò nel 1947, con la scissione dell'India musulmana da quella induistica, e la creazione del duplice Pākistan.

Questo nuovo Stato sorto veramente, contro l'attuale generale tendenza, da un prevalere della coscienza religiosa su quella nazionale, ha voluto raccogliere l'appello del suo precursore, presentandosi come modello di Stato musulmano moderno, accogliente a braccia aperte la moderna tecnica, e mantenente insieme fede

alla religione avita, intesa con larghezza e profondità, oltre ogni gretto formalismo. Questo il programma, cui nel solco e dietro la bandiera innalzata da Iqbal si è dedicata in questi decenni la più illuminata élite dell'Islàm indiano (non si dimentichi peraltro che circa 50 milioni di musulmani sono rimasti come minoranza nell'altro Stato induistico dell'India). Le difficoltà, le contraddizioni, le crisi cui nella realtà è andato incontro quel seducente programma formano la storia del giovane Pākistan, dai sanguinosi inizi dell'indipendenza alla recente (1971), non meno sanguinosa, secessione del Pākistan orientale (oggi Bangla Desh) che con un ritorno di nazionalistica fiamma e sotto l'incalzare di urgenti problemi economico-sociali ha rotto l'unità appena formatasi di umma musulmana d'India. La dura realtà politica e la prava natura umana hanno qui esposto a gravi prove l'ottimistico ideale iqbaliano, senza che perciò se ne possa o debba dichiarare il fallimento. E il pur dimidiato Pākistan resta un campo sperimentale di ciò che possa una moderna società ispirantesi ancora in primo luogo, anziché a dottrine materialistiche o a un miope nazionalismo, all'alto universalismo dell'Islàm: un ideale e un compito su cui pende ancora il giudizio. Se Egitto e India rappresentano i punti focali nel confronto spirituale oltre che materiale fra l'Islàm e la civiltà moderna, la penisola araba, sua culla, ha vissuto nel Novecento una reviviscenza di questa fede in senso rigoristico e tradizionale, che almeno come dottrina ignora qualsiasi influsso dell'Occidente. Si tratta piuttosto qui del proseguimento di una linea interna di autocritica e riforma musulmana, i cui precedenti nell'Alto e Basso Medioevo sono rispettivamente il giurista e tradizionalista Ibn Ḥanbal (IX secolo) e il giurista e teologo Ibn Taimiyya (XIII-XIV secolo).

Ambedue questi dottori propugnarono una letterale adesione ai precetti del Libro Sacro senza alcuna esegesi interpretativa, il rifiuto di ogni sviluppo seriore nel credo e nel culto, il ritorno insomma all'Islàm delle prime generazioni, senza superfetazioni, innovazioni e compromessi: una Salafiyah avanti lettera, puritana e rigorista, assai più povera e lineare di quella riformistica e modernizzante del Novecento. Questa corrente ḥanbalita propugnata da Ibn Taimiyya (una sorta di al-Ghazzālī del rigorismo islamico) è alla base del movimento wahhabita, nato in Arabia nel sec. XVIII ad opera del riformatore religioso Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, e, grazie all'appoggio di talune forze politiche locali, impostosi ai primi dell'Ottocento, e poi di nuovo durevolmente nel Novecento, nell'assetto politico-religioso della penisola araba. Nel primo Ottocento, i wahhabiti d'Arabia erano stati il terrore del mondo musulmano ortodosso, con il loro radicalismo violento: impadronitisi per qualche tempo delle città sante del Ḥigīāz, ne erano stati a fatica espulsi, per mandato della Porta, dal pascià d'Egitto Moḥammed 'Alī, e avevano poi vegetato oscuramente nel Nagd, all'ombra della piccola dinastia saudiana. La fortuna di questa e del connesso wahhabismo rifiorì nel nostro secolo, quando l'emiro 'Abd al-'Azīz Āl Sa'ūd, ricostituito e allargato l'avito dominio nagdiano, passò di qui, negli anni venti, alla conquista del Ḥigīāz, abbattendovi la dinastia hashimita dello sceriffo Ḥusain, che nella grande guerra era insorto contro i Turchi e aveva da poco fondato il suo Regno higiazeno. A questo sottentrò nel 1925 il Regno saudita, a tutt'oggi la maggior potenza d'Arabia, le cui vicende non ci interessano qui se non sotto l'aspetto religioso.

Nel quasi mezzo secolo del suo dominio in Arabia, il wahhabismo del Novecento ha saputo infatti smorzare le apprensioni e prevenzioni che la sua intransigenza e violenza avevano destato nell'Islàm ortodosso del secolo scorso; e ciò grazie alla forte personalità dei suoi capi (i sovrani della dinastia saudiana, in primo luogo il suo rinnovatore 'Abd al-'Azīz), a favorevoli congiunture politico-economiche (scoperta e valorizzazione del petrolio) e a un'accorta politica panaraba e internazionale. Dottrinalmente, ciò non ha comportato nessuna rinuncia alle sue posizioni puritane, che proprio per aver semplicemente ignorato in sul nascere l'Occidente, gli han poi permesso di accoglierne della tecnica tutto ciò che non fosse in stridente contrasto col contenuto positivo dell'Islàm, di pacificare e arricchire il paese (o almeno la sua classe dirigente), e di apparire a un tempo, di fronte al resto del mondo islamico, come modello di Stato tradizionale, indipendente, e niente affatto chiuso al progresso moderno. È appena necessario aggiungere che questa superficiale armonia fra esigenze islamiche e cauto accoglimento della civiltà occidentale è conseguita al prezzo di un paternalismo dinastico, di una vita sociale ancora assai primitiva (nonostante i meritorî sforzi del regime per fissare i nomadi al suolo), e di un livello intellettuale assai rudimentale, rimasto al di qua dei problemi filosofici e religiosi su cui si è tormentato il modernismo egiziano e indiano. Singolarmente adatto, si direbbe, alle attuali condizioni d'Arabia, il wahhabismo non è certo merce

d'esportazione al di là dei suoi confini, e la elementarità del suo credo puritano, che ne ha costituito la forza nella penisola, diventerebbe la sua debolezza in un più evoluto ambiente, alle prese con i più complessi e ardui problemi della civiltà moderna.

Sorvolando rapidamente a ovest dell'Egitto, per l'Islàm maghrebino dovremo ripetere la ormai banale constatazione di un suo associarsi complementare, non già dominante e condizionatore, al prevalente motivo statale e nazionalistico: la più significativa riprova ci viene proprio dalla Libia, ove quella confraternita senussita, che aveva costituito il più cospicuo fenomeno nella vita interna, del paese, e il fulcro della sua resistenza al colonialismo italiano nel nostro secolo, è stata spazzata via agevolmente, come forza politica, dalla rivoluzione militare del 1969, che ha liquidato la dinastia del senusso re Idris. L'Islàm si è qui potuto prendere la soddisfazione di ridurre a moschea qualche chiesa cristiana, ma, a parte talune rigoristiche manifestazioni del suo leader Gheddafi, non si può dire abbia veramente inciso sulla politica del gruppo al potere. E questo discorso ci pare valga, *mutatis mutandis*, per gli altri paesi maghrebini: in Tunisia, per esempio, certo il più progredito ed equilibrato paese del Maghreb come coscienza civile e sviluppo culturale, decisivi passi sono stati compiuti in deroga, se non in dispregio, di norme fondamentali dell'Islàm, come la legale abolizione della poligamia e un atteggiamento ufficiale assai spregiudicato sui problemi giuridici e sociali connessi al digiuno del ramadān. In Algeria, ove il moto per il progresso e l'indipendenza ebbe nella sua fase preparatoria un considerevole appoggio negli ambienti religiosi (basti pensare all'associazione fra gli Uleina e all'opera di singoli precursori come lo shaikh al-Ibrahīmī), l'oltranzismo socialisteggiante del nuovo regime nazionale non pare trovare alcun limite e remora in opposte forze tradizionali e conservatrici, come dovremo constatare parlando di Islàm e socialismo. Nel Marocco infine, senza dubbio il più arretrato e paternalistico fra gli Stati maghrebini, la funzione e il peso della religione sembrano ancor notevoli, in convergenza con la politica assolutistica del sovrano, e in più netto contrasto con il liberalismo progressista o il radicalismo rivoluzionario della ormai semiclandestina opposizione. Qui si può forse ancor parlare di una santa alleanza fra trono e altare, ma a tutto vantaggio e in funzione di interessi del trono; esteriormente almeno, la struttura della fede tradizionale permane intatta, con le accentuate caratteristiche dell'Islàm maghrebino (confraternite, culto dei santi, tipo di insegnamento). Scavalcato quasi ovunque e relegato in funzione ancillare dal nazionalismo regionale (son rimasti sinora sulla carta tutti i progetti di una unità maghrebina), l'Islàm d'occidente è pur quello che serba una più forte presa sulle sue masse popolari, e una più netta avversione a moti modernistici e riformatori.

A nord dell'Egitto e dell'Arabia troviamo il Crescente fertile: Palestina, Siria col Libano, Giordania, 'Irāq, dove gli Arabi portarono l'Islàm nel primo periodo delle conquiste, e dove si svolsero i fasti più gloriosi dell'antico arabismo. L'Islàm, religione della enorme maggioranza della popolazione (solo nel piccolo Libano vi è un condominio islamico-cristiano), subì qui nel Medioevo l'attacco delle crociate, che seppe contenere e rintuzzare in una vicenda bisecolare, ove il contrasto fu, medievalmente, non di genti ma di fedi. Rarissima, negli storici arabi di quel periodo, l'espressione di sentimenti di nazionalità (Arabi e Turchi minacciati e offesi dall'invasione dei Franchi), e unanime, per contro, la concezione 'cattolica' dell'Islàm, solidale nella difesa e offesa pur nel frazionamento politico ed etnico che già quell'età presentava. Il grido di guerra del curdo Saladino sul campo di battaglia di Tiberiade fu "Avanti, per l'Islàm!", e l'imbelle califfo di Baghdad tornò per un istante a figurare quasi simbolo della fede comune minacciata. Tutt'altra la situazione e la reazione, da parte musulmana, nella crisi palestinese del nostro tempo, che ha visto di nuovo un elemento straniero prender piede e fondare un suo proprio Stato entro i territori mediterranei che dal VII secolo erano stati acquistati all'Islàm.

L'intrusione 'sionista' e la creazione dello Stato d'Israele, assai più che un'offesa e minaccia all'Islàm, sono oggi sentiti nel Vicino Oriente, in termini di nazionalità, come un'usurpazione ai danni del popolo arabo di Palestina, e dell'arabismo tutto, che nella sua tenace reazione all'invasore ha trovato uno dei più schietti motivi di solidarietà. Una riprova di tale diversa impostazione è la tepidezza o indifferenza di fatto, con cui il resto del mondo musulmano non arabo ha seguito e segue il conflitto, non andando oltre generiche affermazioni di solidarietà. Se taluni episodi singoli, come l'incendio della venerata moschea al-Aqsā, han commosso tutti i popoli musulmani, l'essenza del conflitto resta un fatto arabo assai più che islamico,

nazionale assai più che religioso, in cui l'universalismo dell'Islàm appare ancora una volta svigorito e svuotato di fronte al fiammeggiare della passione etnica e nazionale.

Gli Arabi cristiani del Libano hanno solidarizzato fino alla guerra civile con i loro connazionali musulmani nell'avversione a Israele, e la più o meno fattiva solidarietà con la quale tutto il mondo arabo d'Asia e d'Africa sostiene la causa palestinese non si misura in termini di zelo religioso ma di impegno politico, di ideologia nazionalistica e di maggiore o minor adesione ai contrapposti blocchi mondiali che fan da sfondo nel conflitto. Prima di giungere a questo che riempie di sé i più recenti decenni, il nazionalismo arabo aveva fatto, proprio nella disputata zona del Crescente fertile, le sue prime prove, mobilitando contro l'Impero ottomano, cioè contro uno Stato islamico plurinazionale, tutte le giovani energie, lottando a fianco degli infedeli dell'Intesa per il miraggio della nazionale indipendenza e libertà.

L'amara delusione alla fine della prima guerra mondiale alienò, si direbbe per sempre, agli Occidentali le simpatie dei popoli arabi, li espose alle tentazioni e collusioni col nazismo, e li tenne in disparte nel secondo conflitto, salvo raccoglierne i frutti con le complete indipendenze allora conseguite: frutti che la contemporanea creazione d'Israele e il relativo conflitto dovevano avvelenare. Ma tutto ciò, ripetiamo, è storia dell'arabismo e del Vicino Oriente assai più che dell'Islàm: quest'ultimo ha dato solo un vago colorito di sfondo a contrasti essenzialmente etnico-politici, e alla perdita di Gerusalemme, che è anche per i musulmani città santa, non ha reagito con efficacia maggiore di quanto abbia fatto il cristianesimo dopo il definitivo fallimento delle crociate. Le crociate odierne hanno altri obiettivi, altre parole d'ordine, e l'Islàm del Vicino Oriente non fa eccezione a tale mutata prospettiva.

Il conflitto palestinese, di cui abbiamo cercato qui di chiarire i rapporti solo secondari con il problema religioso, tende a far passare in seconda linea altre questioni a esso più pertinenti, nel territorio di cui parliamo. Tali la delicata conservazione (che la crisi del 1975-1978 ha ora messo in forse) dell'Ausgleich cristiano-musulmano nel Libano, col connesso clima di tolleranza reciproca, che ogni ventilato assorbimento del paese in più ampie formazioni politiche comprometterebbe; tale, anche in Giordania, la pacifica convivenza di elementi cristiani con la maggioranza araba, affratellati gli uni e l'altra nei dolori e gli odi verso Israele. Assai meno facile, anche a prescindere dall'attuale conflitto, è risultata invece tale convivenza di diverse confessioni e fedi nell'Iraq, dove già in seno all'Islàm si contrappongono in parti quasi uguali sunniti e sciiti, e fuori dell'Islàm restano varie altre comunità e dissidenze religiose (cattolici, assiro-caldei, yazidi), così come in sede etnica, ai 5 milioni di Arabi si contrappongono oltre un milione di Curdi, e poi Turchi, Assiro-Caldei, Persiani. Questa situazione variegata di fedi e di stirpi ha dato luogo prima e dopo la nascita dello Stato iracheno (1921) a contrasti e conflitti, in cui la parte dell'elemento religioso, contrariamente al generale processo qui delineato, è ancora, se non esclusiva, sensibilissima: in questa terra, ab antico matrice di eresie, eterodossie, fedi perseguitate e clandestine, corre, si direbbe, un lievito religioso, inestinguibile, con i correlativi germi di intolleranza e fanatismo: e minoranze e dissidenze ne hanno fatto in ogni tempo le spese.

Anche sul terreno puramente religioso, questo persistente medievalismo segna nell'Islàm iracheno inconfondibili impronte.

Il sostituirsi di un principio e ideale nazionale a quello religioso universalistico dell'Islàm, che nei paesi arabi è avvenuto gradualmente e pacificamente, ha avuto un corso movimentato e drammatico fuori dell'area araba, al centro di quello che fu l'ultimo impero musulmano, la Turchia. Per tutto l'Ottocento; la coscienza colà dell'urgenza di riforme modernizzatrici, che guarissero l'uomo malato e lo mettessero al passo con l'Europa, non aveva ancor toccato le basi della fede tradizionale. I riformatori e predicatori di riforma, attratti dall'Occidente e al tempo stesso sinceri patrioti ottomani, erano stati in generale buoni musulmani, e non avevan pensato a fare l'Islàm responsabile dell'arretramento del loro paese. Anche la rivoluzione dei Giovani Turchi, che al principio del secolo depose il Sultano rosso, il sedicente califfo panislamista 'Abd ul-Hamīd, si svolse nel pieno rispetto, almeno formale, della fede avita, che qualche pubblicista e poeta liberale e progressista come Ziya Gökalp celebrò ancora come forza valida e ispiratrice, concorrente con gli ideali nazionali e libertari a un rinnovamento della patria, concertato con una ripresa della forza espansiva dell'Islàm nel mondo.

Le cose cambiarono con la prima guerra mondiale, da cui la Turchia uscì sconfitta, e l'Impero ottomano smembrato e distrutto. Gli uomini, e soprattutto l'uomo (Mustafa Kemal) che alzò la bandiera della riscossa nazionale, si erano imbevuti delle idee occidentali, di ispirazione soprattutto francese, di laicismo antireligioso o irreligioso, di un radicalismo illuministico che vedeva nella religione un'oscurantistica forza retrograda, avversa al progresso, alla nazionalità, alla civiltà moderna. In seno ai Giovani Turchi, dalle cui file provenivano, questi uomini avevan rappresentato un'ala di rigoroso laicismo, cui solo i tempi immaturi e il prestigio dei maggiori leaders diversamente orientati, non avevano allora permesso di prevalere. Ora, uscito il paese vittorioso dalla lotta di riscossa sotto la loro guida, liquidato come oltre vedremo ogni residuo medievalistico di califfato e proclamata in suo luogo una repubblica laica e democratica su base puramente nazionale, Kemal e il suo gruppo misero mano alle radicali riforme che dovevan mutare il volto della nuova Turchia.

Le riforme imposte con metodi dittatoriali negli anni venti (nel costume, nella lingua, nell'alfabeto, nella struttura giuridica, nell'insegnamento, nel culto) non solo separarono rigorosamente lo Stato da ogni interferenza confessionale, e annullarono lo storico vincolo tra fede religiosa e potere pubblico risalente alle origini stesse dell'Islàm, ma relegarono questo, come ogni altra fede e culto, a puro affare privato, controllato sospettosamente e vessatoriamente dallo Stato (scioglimento delle confraternite religiose, chiusura delle tekke o conventi, divieto dell'abito talare fuor del culto, appello alla preghiera imposto in turco, traduzione in turco del Corano, pratica abolizione dell'insegnamento religioso). La laicizzazione della società e dello Stato, in conformità dei suoi giacobini modelli, trapassò in intolleranza persecutoria; e la reazione dell'Islàm, almeno in quel primo momento, fu di passiva rassegnazione, o di sporadici moti reazionari prontamente repressi.

Dovevano passare vari anni, dopo la morte di Kemal Atatürk (1938) e la seconda guerra mondiale, perché il mondo si accorgesse quasi con sorpresa che l'Islàm non era affatto morto in Turchia sotto l'ondata illuministica, ma aveva serbato una sua presa sulle masse rurali e sulla borghesia cittadina, che la ufficiale laicizzazione dello Stato e la persecuzione poliziesca non erano riuscite a intaccare. L'allentamento del regime dittatoriale con la fondazione di un altro partito oltre quello kemalista 'del popolo' sino allora imperante, e gli inizi di una reale vita parlamentare e democratica che condusse nel 1950 questo stesso partito di moderata opposizione al potere, mostrarono alla Turchia e al mondo che l'intima religiosità del popolo turco era stata appena sfiorata, e che, pur senza ritorni al passato, c'era ancor posto in una democratica repubblica laica per la fede tradizionale e una parte almeno dei suoi istituti e ideali.

È questo il processo cui abbiamo assistito nei più recenti decenni della storia turca, con una graduale attenuazione della politica di intollerante laicismo, una rivalutazione sentimentale e culturale del passato musulmano della Turchia, persino qualche larvata ripresa di intolleranza nell'opposto senso, che la lotta politica ha messo in luce e successivamente controbattuto (caduta del regime 'democratico', o senz'altro reazionario, di A. Menderes, levata di scudi militare del 1960, ribadita fedeltà ufficiale agli ideali di Atatürk). In conclusione, la posizione dell'Islàm presso il popolo che ne fu l'ultimo propagatore con le armi è oggi senza dubbio irrevocabilmente scaduta dall'egemonia di un tempo, senza che con ciò si possa parlare di una sua estinta vitalità nelle masse, e in una parte della élite stessa al potere. La sua difesa e ripresa è stata in verità affidata, più che a una combattiva apologetica, alle latenti forze profonde della sua diffusione secolare in Anatolia, ai non estinti fermenti mistici ed emozionali, e anche a un attenuarsi dell'acre, preconcepita ostilità della classe dirigente, apertasi a una più liberale e magari agnostica tolleranza. L'Islàm in Turchia è tuttora una forza sociale, non più una forza politica; e nonostante questa sua reviviscenza all'interno, ogni moto di solidarietà internazionale panislamica non ha trovato più da mezzo secolo eco alcuna in Turchia.

Matrice culturale dell'Islàm turco era stato a suo tempo quello persiano, ricco già di una tradizione propria, risalente alle origini della sua diffusione in Asia. La Persia o Irān fu infatti nell'Alto Medioevo la prima terra islamizzata a svincolarsi in parte dall'egemonia iniziale dell'arabismo, a rivendicare la sua antica cultura, a creare una sua letteratura musulmana nella lingua nazionale. Contemporaneamente, essa dava alla civiltà islamica un apporto essenziale, di cui si possono discutere la misura e le componenti, non la indisconoscibile realtà. In questa rassegna limitata al nostro secolo, non ha luogo una caratteristica

dell'Islàm persiano, che a partire dal Seicento ha assunto la sua definitiva connotazione scuta, sviluppando al tempo stesso un pensiero teologico e metafisico ove i dogmi islamici si combinano con una corrente di speculazione gnostica ab immemorabili connaturata all'anima persiana. Ma questa fecondità dell'islàm iranico parve esaurirsi, almeno entro i confini della fede musulmana, sia anche eterodossa, nel corso del sec. XIX, quando dal suo seno rampollò bensì la fede Babi-Bahai (v. sotto, cap. 7), che fu però respinta dalle masse, e finì con l'uscire totalmente dal grembo dell'Islàm. Questo in Persia rimase irrigidito nella sua confessione dell'imamismo duodecimano (di contro al rigoroso sunnismo turco), e nel corso dell'Ottocento, sotto il sonnolento e retrivo regime qagiario perdé ogni contatto col modernismo e riformismo musulmano, benché proprio dalla terra iranica (Afghānistān, o forse anche la Persia stessa) sia venuto all'Islàm, con Giamāl ad-dīn, l'apostolo ottocentesco della sua riscossa.

La rivoluzione costituzionale-liberale del 1905-1907 vide l'elemento religioso (i molla) affiancato al laico nel suo sforzo di rinnovamento, ma le convulsioni della grande guerra e del suo dopoguerra travolsero questo generoso tentativo e sboccarono nell'assolutismo progressista della nuova dinastia Pahlavi. Tratto caratteristico del nuovo regime fu un acuto nazionalismo riformistico, non molto diverso, nelle intenzioni e nei metodi, da quello kemalista della vicina Turchia. Ma mentre, ripudiando e combattendo l'Islàm, il kemalismo non aveva da sostituirgli che la mitologia di un'autoctona sapienza e potenza turca preislamica (fantasticando di legami del mondo prototurco con Ittiti e Sumeri), il nazionalismo persiano aveva una salda e gloriosa realtà cui richiamarsi, il passato della Persia premusulmana. Questo, da alcuni decenni, è diventato l'idea-forza del nuovo Iran, che non la contrappone esplicitamente alla fede e civiltà dell'islàm, ma piuttosto insiste (anche oltre i limiti della storica realtà, sfruttando più o meno assimilate idee dell'orientalismo occidentale) sulla continuità di tale elemento iranico entro la storia e civiltà della stessa Persia musulmana. L'Islàm rifiutato in blocco dall'illuminismo turco è stato dunque 'contaminato' dal nazionalismo persiano dei nostri giorni con l'antica tradizione religiosa dualistica, l'asserita funzione permanente della regalità attraverso tutte le fasi della storia persiana, e un culto ingenuo e smodato della propria antichità preislamica, sotto il cui segno si sono svolte le celebrazioni del bimillenario di Ciro nel 1971. Da questa ideologia ufficiale, alquanto confusionaria e antistorica, l'Islàm, pur sempre rispettato e onorato in Persia come religione nazionale, corre rischio di essere declassato ancor più di quanto è avvenuto in Turchia, ove, una volta cessata l'ostilità e il disprezzo della classe dirigente, è riemersa l'antica, radicata fede della maggioranza della popolazione.

In Turchia, l'Islàm non ha avuto che da ripiegarsi su se stesso e attendere il passare della tempesta; in Persia, serbando esteriormente la sua posizione di privilegio, esso ha lasciato insensibilmente il posto presso le classi elevate ad altre ideologie politico-culturali, subendo al tempo stesso, nella propaganda clandestina, la critica corrosiva del marxismo. Una sua riconciliazione con lo spirito dell'Occidente che ne mantenga intatti i valori, quale abbiam visto tentata in Egitto e nel Pākistan, non ha almeno finora attecchito in Irān. Resta l'orgogliosa coscienza dell'enorme apporto persiano alla civiltà arabo-musulmana, coscienza però che, oggi, dalla pura consapevolezza storica trapassa ed è distorta ad altri fini.

Islàm turco e persiano amalgamati insieme si continuano nelle repubbliche socialiste dell'Asia facenti parte dell'Unione Sovietica: alcune sono quelle della Transcaucasia (Azerbaigian e Dagestan), già celebri per la tenace resistenza opposta nell'Ottocento alla penetrazione russa; altre, le maggiori, sono in Asia centrale (Kazakistan, Tagikistan, Turkmenistan, Uzbekistan): terre, queste ultime, di antica e illustre tradizione religiosa e culturale islamica, corrispondendo al medievale Khorāsān orientale e alla Transoxiana.

Cadute, nella seconda metà dell'Ottocento, sotto il dominio della Russia zarista, sono passate con la rivoluzione sotto quello sovietico, dopo avere per qualche tempo nutrito velleità di recuperata indipendenza, e appoggiato movimenti controrivoluzionari. Lo zarismo, dopo la conquista, si era occupato di questi suoi possedimenti islamici con mentalità di paternalistica 'protezione'; il regime sovietico vi ha applicato la sua politica delle nazionalità, riconoscendo ai singoli popoli una formale autonomia amministrativa, linguistica e culturale, entro il quadro politico e ideologico dell'URSS. Parte di tale programma, come è noto, è il formale rispetto delle confessioni religiose e del relativo culto, cui l'ambigua formula della Costituzione sovietica riconosce libertà di esercizio ma non di propaganda, che viceversa è riconosciuta all'avverso movimento antireligioso, di ispirazione e appoggio statale. Sia osservato di passaggio che l'Islàm è stato qui

ripagato della sua stessa moneta, per chi ricordi la sua medievale tolleranza della fede dei popoli 'scritturati' (Ahl al-Kitāb), che ne impediva però la propaganda, ammetteva il culto nelle chiese cristiane esistenti ma ne vietava a un tempo il restauro o la costruzione di nuove, e così via. Comunque, l'Islām caucasico e quello centroasiatico hanno finora resistito alla meglio alla bufera, e han trovato un loro posto tollerato e non certo privilegiato nella struttura dello Stato plurinazionale marxista. L'interruzione, per lunghi periodi assoluta, dei rapporti con il resto del mondo musulmano, l'ostruzionistica ostilità burocratica aggravante l'ambiguità della legge e la martellante propaganda antireligiosa hanno naturalmente contribuito a un progressivo impoverimento e indebolimento della fede islamica là dove essa, nel Medioevo, aveva celebrato alcuni dei suoi maggiori trionfi (si pensi alla sua passiva resistenza all'invasione dei Mongoli, che da micidiali invasori agli inizi, furono poi guadagnati alla religione, alla società e alla cultura musulmana; e ancor prima, nell'Alto Medioevo, all'assorbimento dell'elemento turco pagano, contro cui l'Islām arabo si aprì con le armi la via verso l'Asia centrale).

Se le apparenze non ingannano, questo Islām dell'Asia sovietica, cui pure fanno capo, nelle statistiche, una ventina di milioni di uomini, è in lenta decadenza per anemia o asfissia, e, senza bisogno di persecuzioni violente, rischia di ridursi a un archeologico richiamo turistico. Spietate misure punitive sono state per contro adottate nell'URSS, al termine della seconda guerra mondiale, contro i musulmani tartari di Crimea, resisi colpevoli di collaborazione con l'invasore tedesco: sradicati dalla loro terra, essi sono stati deportati in massa in Siberia, e la loro repubblica autonoma è scomparsa dalla carta geopolitica dell'Unione Sovietica, che spedisce in manicomio come infermo di mente chi con troppo molesta insistenza torni oggi a perorare la causa di questa disgraziata minoranza condannata alla morte civile. La ragion politica, e non già l'intolleranza religiosa, ha comunque ispirato tali drastiche misure, che han distrutto la più pittoresca sopravvivenza dell'Islām turco-tartaro su suolo europeo.

Procedendo ancora verso oriente, troviamo il subcontinente indiano spezzato dal 1947 in due, e dal 1971 in tre Stati, di cui due musulmani (Pākistan e Bangla Desh), e il terzo e maggiore, l'India, con una forte minoranza musulmana. Abbiamo già parlato del Pākistan, presentantesi in teoria come Stato musulmano modello (in pratica, ha conosciuto tutte le miserie e le violenze della lotta politica moderna); e della secessione dell'ex Pākistan Orientale altro non è possibile ancor dire se non che è stata frutto di problemi economici e sociali che la concezione unitaria non ha saputo risolvere. Ma per dir qualcosa dei 50 milioni di musulmani rimasti nell'India, ricorderemo come la Costituzione indiana riconosca a questa minoranza parità di diritti, ed elementi musulmani siano anche entrati nel governo indiano; ma di fatto l'Islām è qui sulla difensiva, in una lotta non sempre facile e fortunata per mantenere le sue posizioni in uno Stato e società di diverso carattere e tradizione. Gandhi cadde proprio per aver tesa la mano ai suoi fratelli musulmani; ma l'India, che in lui riconosce il 'padre della patria', non ha mancato di far valere la forza per incorporare a sé ogni nucleo musulmano riluttante o di discutibile pertinenza (assorbimento manu militari del Hyderābād e contestata occupazione del Kashmīr; più recentemente, appoggio armato alla secessione del Pakistan Orientale, per indebolire il suo rivale del Punjab).

L'altro grande Stato musulmano dell'Asia orientale è la Repubblica d'Indonesia, che con i suoi 85 milioni di musulmani (il 95% della popolazione totale) ha il primato assoluto fra gli Stati islamici del mondo.

L'islamizzazione delle isole della Sonda ebbe inizio intorno al 1300, e si sviluppò disugualmente da luogo a luogo, in concorrenza con la penetrazione induistica; Sumatra in particolare conobbe dal sec. XIV al sec. XIX il fiorente sultanato musulmano di Atjeh. L'indipendenza rivendicata e ottenuta dopo oltre un secolo di colonizzazione olandese (la rottura di ogni residuo vincolo con l'Olanda è del 1950) ha trovato il paese quasi totalmente islamizzato. Ma l'Islām indonesiano ha delle caratteristiche proprie, tra cui uno spiccato attaccamento alla patria cultura induistico-giavanese, che senza escluderlo dal seno della comunità musulmana gli conferiscono una posizione a parte, assai diversa da quella del Pākistan. Esso rappresenta comunque uno dei più interessanti esempi di adattamento di questa fede e cultura a climi e ambienti lontanissimi da quelli della sua prima origine; e un analogo fenomeno, mutatis mutandis, ci offre l'Islām cinese.

L'Islām penetrò nel Celeste Impero per via di terra, attraverso missioni e ambascerie, fin dall'VIII secolo, ma si diffuse soprattutto, a partire dal X secolo, sulla costa di sud-est, con viaggiatori, mercanti e marinai

venuti dal Golfo Persico. Oggi esso conta probabilmente quindici o venti milioni di adepti (statistiche meno attendibili danno cifre assai maggiori), di cui tre o quattro nel solo Turkestan cinese (Hsin Chiang), forti gruppi nel Kan su e nel Yün nan, e nuclei sparsi in altre province (si tenga presente, per le proporzioni, che l'attuale popolazione totale della Cina si aggira sui 700 milioni). Il blocco del Turkestan, lungamente in bilico fra il mondo turco e il cinese, fa capo definitivamente a quest'ultimo dal 1949. Dall'avvento del regime comunista in Cina, la politica delle nazionalità rispetta e dà diritto di rappresentanza a questa minoranza musulmana; la quale d'altra parte ha ovviamente preclusa ogni possibilità di sviluppo, e si trova oggi tagliata fuori dal resto della comunità islamica più ancora di quanto non lo sia, nei momenti più favorevoli dell'oscillante politica religiosa dell'URSS, l'elemento musulmano entro i confini dell'antica Russia.

Ci resta infine, per completare questa rassegna delle posizioni odierne dell'Islàm nel mondo, da dir qualcosa sulle sue relativamente più recenti conquiste in Africa, sull'Islàm nero. Diffusosi nei primi due secoli sulla fascia dell'Africa settentrionale fino all'Atlantico, e risalito dall'Egitto nella Nubia, dopo il Mille, l'Islàm accentuò la sua penetrazione nel mondo nero, procedendo per le piste del deserto da nord a sud (dal Marocco al Senegal e al Niger, dalla Tripolitania al Ciad, dalla Nubia al Sudan), e insieme colonizzando via mare la costa dell'Africa orientale (attuali Somalia, Kenya, Tanganica, col loro entroterra). Oggi una cinquantina di milioni di Neri, la metà circa del totale dei musulmani d'Africa, è guadagnata alla fede di Maometto, e costituisce la maggioranza, o una forte minoranza, della popolazione, in due gruppi di Stati rispettivamente nell'Africa occidentale (Senegal, Costa d'Avorio, Mali, Ghana, Nigeria) e orientale (qui ora ricordati). La nascita, la sussistenza e lo sviluppo di questo più giovane Islàm, dal tardo Medioevo ai nostri giorni è legata ai problemi del mondo nero, del suo passaggio da un'anarchica libertà di primitivi, col reciproco sterminio connesso, alla servitù del colonialismo, e alle indipendenze moderne. L'incidenza dell'Islàm sulla 'negritudine', appassionante oggetto di studio per sociologi, etnologi, storici delle religioni, presenta questi tratti essenziali: avanzata prevalentemente pacifica, sulle vie del commercio e della propaganda missionaria, a differenza dell'Africa del Nord e del Vicino e Medio Oriente, ma in analogia con l'Asia orientale; riscatto e innalzamento delle popolazioni islamizzate dagli inferiori livelli dell'animismo e feticismo, non senza adattamenti e influssi di questi sulla nuova fede; massima diffusione di fenomeni tipici dell'Islàm africano, quali le confraternite religiose (soprattutto Qādiriyya e Shādhīyya o Tigiāniyya) e il marabuttismo; concorrenza vittoriosa, infine, con la missione cristiana. Prevalgono in questo panorama dell'Islàm nero gli aspetti arcaici, mistici, messianici (mahdismo) dell'Islàm tradizionale, ma non sono ignote nemmeno le sue correnti modernistiche e riformistiche, naturalmente adattate alle particolari condizioni di questo ambiente; esse, saltando la fase illuministica e liberale della civiltà occidentale, su cui ebbe a prender posizione il riformismo e modernismo musulmano ottocentesco, affrontano ormai i problemi del nostro secolo, nazionalismo e socialismo, dei cui rapporti con l'Islàm dovremo ancora parlare. Qui concludiamo questo panorama dell'Islàm odierno in tutta la sua estensione, ribadendo l'interferenza del momento religioso con quello politico, sociale e razziale, che, non certo assenti anche in passato, si erano prima dissimulati sotto quel comune denominatore della fede, dei suoi problemi e delle sue crisi: mentre nell'età nostra sono direttamente venuti in primo piano, riducendo spesso quello che un tempo era stato il motivo dominante a una funzione sussidiaria e ancillare.

4. Il califfato: suo mito e suo tramonto

Uno dei più vistosi segni di tale spostamento di valori, compiutosi sotto i nostri occhi nel corso del Novecento, è la definitiva liquidazione di una questione stata in qualche momento al centro del mondo musulmano, e dell'Europa stessa in quanto ad esso interessata. In certo senso, fu anzi proprio l'Europa, più o meno consapevolmente, a risuscitare e rivitalizzare in Oriente il problema del califfato, alterandone per ignoranza le storiche e giuridiche basi, e fornendo per qualche tempo all'Impero ottomano un'arma ideologico-diplomatica nella sua difesa dall'invadenza occidentale.

Sorto alla scomparsa di Maometto come suo erede nella direzione politica di tutta la comunità musulmana (non nelle funzioni intrasmissibili di Profeta e legislatore), l'istituto del califfato fu l'espressione dello Stato islamico unitario, e sopravvisse a questo per alcuni secoli anche nel suo frazionamento (i giuristi

escogitarono formule adatte a conciliare tale effettiva rottura dell'unità politica dell'Islàm con il persistere di questa sua suprema magistratura, che 'delegava' l'autorità ai singoli Stati sorti nel suo ambito, contro un formale riconoscimento di alta sovranità).

Tale funzione si trascinò per quasi cinque secoli, svuotando via via il califfato degli Abbasidi di ogni effettivo potere, e lasciandogli solo un morale e religioso prestigio, privo di quell'autorità politica che gli immediati successori di Maometto, e poi gli Omayyadi e i primi Abbasidi avevano per un paio di secoli esercitato: tanto che proprio sulla spettanza e l'esercizio di quell'effettivo potere si erano imperniati gli scismi dell'antico Islàm (shī'a alidica, kharigismo, ecc.). Così, con la presa di Baghdād da parte dei Mongoli nel 1258 e l'uccisione dell'ultimo califfo abbaside, anche quella superstite parvenza di dignità califfale scomparve, senza troppa commozione del mondo musulmano, che vide solo ribadita la sparizione, da tempo scontata, della sua originaria unità. Dal Duecento al Settecento, il califfato fu così solo un ricordo, fino a che sulla fine del sec. XVIII esso non fu risuscitato dai sultani ottomani, che si affermarono eredi, per diritto di conquista, di una sua fantomatica e puramente nominale continuazione, fra il Duecento e il Cinquecento, presso i Mamelucchi d'Egitto. Tale rivendicata dignità di leadership e tutela 'spirituale' dei musulmani (che andava contro ogni storica realtà di ciò che era stato il califfato ai suoi inizi, vero centro direttivo della potenza arabo-musulmana, e contro il requisito fondamentale sempre invalso, che i califfi appartenessero alla stirpe quraishita del Profeta) fu dalla diplomazia ottomana utilizzata nel trattato con la Russia di Küciük Qainarge (1774), come poi più di un secolo dopo in quello con l'Italia a Losanna (1912), per farsi riconoscere una sorta di morale sovranità in quegli stessi territori (rispettivamente la Crimea e la Libia) che la forza delle armi infedeli aveva strappato all'impero.

Nell'inarrestabile decadenza ulteriore di questo, tale pretesa califfale servì di appoggio e giustificazione all'idea panislamica, e alla dissoluzione dello Stato ottomano nel 1918, parve per un istante assicurare la sopravvivenza della dinastia, quando la Grande Assemblea Nazionale turca, decretando l'abolizione del sultanato (novembre 1922), conservava all'ultimo suo rampollo il titolo e la dignità di califfo; ma dopo poco più di un anno (marzo 1924) anche questo ambiguo compromesso veniva a cadere, sotto la spinta della intrapresa laicizzazione dello Stato turco; e di un califfato ottomano, comunque fondato e legittimato, non si parlò più.

In concomitanza con questi eventi di Turchia, il problema del califfato in genere, come suprema direzione dei musulmani, rimase però aperto per qualche tempo, in quello stesso decennio degli anni venti, e sollecitò le ambizioni e le fantasie di principi, pubblicisti, autori e dottori dell'Islàm. Nell'eclisse di questo in ambiente turco, per il kemalismo e la Rivoluzione bolscevica, fu proprio quello arabo, che aveva storicamente più certi e legittimi titoli di rivendicarlo, a tentare di rivitalizzare lo spento istituto: lo sceriffo Ḥusain, una volta proclamatosi re del Ḥigiāz, volle poi aggiungere a questo titolo profano l'altro illustre titolo storico di califfo, per il quale possedeva certo il requisito quraishita che era mancato ai sultani turchi, ma non l'ombra del potere che i veri e sedicenti califfi antichi e moderni avevano posseduto; di fatto, egli scomparve dalla scena poco dopo quella infelice rivendicazione, spodestato dai wahhabiti saudiani.

Ma il problema del califfato restava ancora nell'aria, e nel maggio del 1926 si riuniva al Cairo un Congresso Musulmano Mondiale a discuterlo. Emersero subito allora le difficoltà politiche e religiose di una siffatta riesumazione, in un mondo musulmano politicamente diviso (e soggetto ancora in massima parte, sotto più o meno ipocrite forme, a potenze europee), culturalmente e socialmente ad assai diversi livelli, e soprattutto già impegnato in rivendicazioni di indipendenza sulla base del nuovo principio di nazionalità, estraneo all'Islàm. Così le esigenze universalistiche, ancor abbastanza sentite in certi ambienti, non prevalsero sulle gare, discordie e ambizioni nazionali, e il congresso si sciolse senza esser giunto ad alcuna decisione. Fu praticamente l'affossamento dell'ideale panislamico, che da allora si è bensì manifestato in ulteriori assise intermusulmane, in manifestazioni di solidarietà religiosa e culturale, nella comune avversione all'imperialismo occidentale (quest'ultima, in comune con i sottentrati miti nazionalistici e marxistici); ma la rinascita della somma magistratura musulmana, implicante sia una forza politica unitaria, sia una direzione religiosa che nell'Islàm ortodosso è inesistente, cadde da allora, probabilmente per sempre, e simile progetto non è stato più risollevato. L'Islàm si è reso conto che la sua vitalità è ormai indipendente da quell'istituto

che lo resse e guidò nelle origini, ma di cui per secoli di una nuova e diversa storia esso ha mostrato di poter fare benissimo a meno.

5. L'Islàm, le nazionalità, il nazionalismo

Scomparso il califfato e il suo mito, la comunità musulmana odierna ha vissuto intensamente i nuovi ideali nazionali, assorbiti dall'Occidente nel corso dell'ultimo secolo e divenuti primaria forza motrice dei popoli tutti d'Oriente. Nata come religione nazionale, anzi higiazena, la fede di Maometto, già forse lui vivo, si avviò per la via dell'universalismo, che poi percorse sino in fondo nel suo vittorioso cammino. Ma in età moderna le vicende storiche dei popoli musulmani han sembrato additare alla comune fede universalistica quasi un opposto cammino a ritroso, mettendo in primo piano i valori etnici e nazionali; e da questa tensione nasce il problema del rapporto tra Islàm e nazionalità.

L'elemento creatore e diffusore primo dell'Islàm è stato il popolo arabo, che dopo essersi a lungo identificato e quasi annegato nella sua fede, ha vissuto ai nostri giorni un'impetuosa presa di coscienza e risorgenza nazionale. Una parola sconosciuta all'età classica dell'Islàm, al-'urūba (l'arabismo), è oggi su tutte le bocche e in tutti i cuori arabi, come orgogliosa autocoscienza e politica guida.

È naturale che un vincolo particolare sussista tra arabismo e islamismo, nonostante il carattere universalistico di questo ultimo: vincolo di primogenitura e di originaria unità. Il Profeta stesso, che dichiarò la sua fede soppiantatrice della miscredenza e dell'orgoglio degli Arabi pagani, sentì a un tempo il suo messaggio come prettamente arabo, esaltò la forma 'araba' del Libro Sacro, e vide il suo Allāh piegarsi benigno sul suo popolo, che aveva accettato l'Islàm. Le conquiste diffusero la lingua e la fede araba su due continenti, il califfato, supremo presidio e magistratura esecutiva di quella fede, sorse e durò tra i Quraish meccani, i contribuli e concittadini di Maometto. Questo glorioso passato, che salda insieme arabismo e islamismo, è sempre vivo nel ricordo degli Arabi contemporanei, e mantiene tra nazionalismo arabo e fede musulmana un legame che sarebbe errato sottovalutare. È bensì vero che gli ideali e valori dell'arabismo han trovato oggi assertori anche in Arabi non musulmani (basti pensare che il fondatore e teorico del partito siro del Ba'th, Michel 'Aflaq, è un cristiano ortodosso), che uno Stato semicristiano come il Libano ha solidarizzato sino alla sua crisi con le passioni, con i rancori degli altri popoli arabo-islamici, che l'arabismo cristiano, in una parola, si è fuso, o proclama di volersi fondere, nella grande matrice etnica e linguistica comune.

Ciò non toglie che l'idea panaraba si senta nel suo complesso ancorata al suo sostrato musulmano, e che entro i confini del mondo arabo la più autentica affermazione dell'arabismo sia sentita, come fu in realtà, coincidente coi fasti dell'Islàm. Il pellegrinaggio alla Mecca, se è senza dubbio una grande affermazione dell'universalismo dell'Islàm, è insieme la visibile conferma di questo storico vincolo tra l'ethnos arabo, la sua lingua e la sua fede, di cui ogni musulmano ha più o meno vaga coscienza. Né si deve dimenticare d'altro lato che anche nelle sue più accese manifestazioni l'arabismo ha cercato di far leva su una comune coscienza e solidarietà musulmana: nella mobilitazione araba contro Israele, è stato giustamente osservato, il leader egiziano Nasser non si è tanto richiamato agli Arabi conquistatori della Siria e Palestina, un Khālid ibn al-Walīd o un Mu'āwiya, ma al campione dell'Islàm contro i crociati, il curdo Saladino; e nell'Egitto stesso, in testa al nazionalismo arabo odierno, l'appartenenza alla maggioranza musulmana continua come in passato ad essere titolo preferenziale negli uffici e nella carriera, condizione tacita ma essenziale per aver le carte pienamente in regola con lo Stato e la società. L'elemento arabo, l'idea araba insomma, restano al fondo dell'islamismo contemporaneo come il suo primo nucleo generatore, l'ala marciante delle sue rivendicazioni, il lievito e quasi la materia prima (secondo un celebre detto attribuito al califfo 'Omar) di questa fede universale. Ciò fu vero ai suoi inizi, e resta ancor vero oggi, in tanto mutata situazione storica. Tra nazionalità e nazionalismo arabo da un lato, e universalistico Islàm dall'altro, corre dunque un rapporto affettivo e concettuale che va ben oltre la lettera delle costituzioni di singoli Stati arabi, riconoscenti all'Islàm posto e dignità di religione di Stato; un rapporto in cui entra la coscienza anche confusa di tredici secoli di storia, che ogni programma laicistico e ogni pratico indifferentismo individuale non arriveranno mai a infirmare. Col che, in sede critica, non si vuole affatto disconoscere la diversa ispirazione e

orientazione dei due termini, universalistico e religioso l'uno, particolaristico e nazionale l'altro, sulla cui distinzione e opposizione di fondo siamo spesso ritornati in queste pagine; si vuole solo constatarne la speciale compresenza e coesistenza nell'area araba, ove la passata storia permette e quasi impone fra i due elementi tendenzialmente opposti una pratica conciliazione.

Fuori di quest'area, nell'altrettanto vasta e assai più popolosa zona dell'Islàm non arabo, la tensione fra nazionalismo e islamismo, mancando le speciali condizioni ora accennate, si presenta più netta.

L'opposizione violenta fra Stato nazionale e religione tradizionale, che abbiamo vista in Turchia, sarebbe stata impensabile in un paese arabo, per laici e agnostici che ne fossero i dirigenti. In Turchia, per contro, il totale distacco fideistico e affettivo dall'Islàm del 'padre della patria risorta', e di una esigua minoranza intorno a lui, permise al kemalismo di condurre brutalmente la lotta antireligiosa, scavalcando quasi un millennio di storia dei Turchi islamizzati, e ricongiungendosi se mai alla protostoria di quella stirpe, nelle sedi dell'Asia centrale e dell'Orkhon. Il ripudio (oggi da tempo revocato) di tutta in blocco la storia turco-ottomana fu agevolato dal fatto che quell'impero era stato e si era sentito come la massima affermazione della potenza islamica in età moderna, più che una manifestazione dell'ethnos turco; di fatto, lo Stato ottomano fu plurinazionale e pluriconfessionale, e in elementi etnici non turchi (greci, albanesi e slavi) trovò i più efficienti e devoti suoi servitori. Rinchiudendosi nella fortezza di un intransigente nazionalismo, la nuova Turchia dové rinnegare insieme la fase imperiale della sua storia, e la religione che l'aveva informata e sospinta. Come abbiám detto, questo radicale atteggiamento degli inizi si è poi attenuato e modificato col cadere della dittatura kemalistica, l'avvio pur contrastato e agitato di una vita parlamentare democratica, e l'accesso al potere di una classe più conservatrice. Patriotismo e lealismo nazionale non sono oggi più sentiti in Turchia come l'opposto della fede degli avi, fermo restando il concetto basilare laico della separazione tra le due sfere.

La Persia non ha conosciuto una così violenta opposizione tra Islàm e Stato nazionale, benché il fondatore della nuova dinastia non fosse personalmente alieno dalle idee e dai metodi dittatoriali di Atatürk. Senza giungere agli estremi di intolleranza della rivoluzione kemalista, l'influenza del clero scuta fu ugualmente contenuta e annullata nel nuovo corso riformistico del regime Pahlavī. L'Islàm nella sua forma scuta duodecimana è tuttora in Irān religione di Stato, e la sua presa sulle masse rurali e parte del proletariato urbano è ancor considerevole; ma il suo prestigio è scosso e compromesso, come abbiám visto, dall'ideologia ufficiale che tende a saldare, nella asserita continuità dell'iranismo, la profonda cesura fra Persia premusulmana ed islamica, e a rivalorizzare aspetti storici, culturali, religiosi dell'antico Irān che agli occhi dell'ortodossia musulmana, sunnita o scuta del pari, sono pura miscredenza. Reintegrando e dando quasi il posto d'onore a quel passato nella coscienza nazionale (lo si vide a chiari segni nelle celebrazioni bimillinarie del 1971), la visione tradizionale islamica ne esce profondamente alterata, anche se, per ora, il fenomeno è limitato alla classe dirigente e intellettuale del paese; ma continuando per questa via, senza bisogno di atti d'imperio e scosse violente, il contrasto fra locale nazionalismo e Islàm si risolverebbe in Persia a tutto favore del primo.

Tornando sotto questo punto di vista al Pākistan, ci ritroviamo innanzi al caso singolare, anzi unico nella storia moderna dell'Islàm, per cui è stata questa fede stessa il momento determinante della nascita d'una nazione e d'uno Stato. Paradossalmente, l'universalistico Islàm è stato qui il creatore di un nazionalismo che nessun altro comun denominatore etnico o linguistico giustificava. Convergenndo o identificandosi fede religiosa e volontà di nazione, non vi dovrebbe esser luogo a contrasto. È comprensibile quindi la simpatia con cui l'Islàm progressista, e l'orientalismo filo-islamico, guardano all'esperimento di questo Stato; nato su una comunità di fede, e ponentesi come inventore di quella fede purificata e modernizzata, entro una cornice di bene attrezzato Stato moderno. Non si deve tacere peraltro che anche questa civitas musulmana del XX secolo, che per vari aspetti vorrebbe rinnovare la umma dei secoli d'oro, ha conosciuto le sue crisi interne ed esterne, secondo la ineludibile dialettica politica: dittature personali, conflitti di frontiera, secessioni separatiste, le più gravi queste ultime, in quanto han gettato una parte della umma stessa, distaccatasi dal nucleo maggiore, sotto la protezione e nella sfera d'influenza di grandi Stati non musulmani. La secessione del Bengala è stata insieme la condanna della politica miopemente sfruttatrice del governo centrale, e la riprova che le istanze di un nazionalismo locale, regionalistico e autonomistico, possono rifarsi luce e prevalere su quello spirito di cattolicità islamica, che diede vita nel 1947 al duplice Pākistan.

Nel colosso demografico islamico d'Indonesia, il dualismo fra il momento nazionalistico e il religioso si presenta infine, per quanto a noi è dato sapere, attenuato, non per la mancanza almeno iniziale di uno dei due termini, come nel Pakistan, o per la loro stretta compenetrazione, come nel mondo arabo, ma per maggior duttilità e adattabilità di quello religioso, che non si accampa nella vita del paese col rigore esclusivistico del più genuino e antico Islām, e fa larga parte, a fianco e nel suo stesso seno, ad altre correnti religiose e consuetudinarie. L'Indonesia non ha conosciuto né prepotenza clericale, né anticlericalismo e illuminismo statale, e potrebbe forse come tale offrire un modello di convivenza fra Nazione e Religione più accettabile di altre teorizzate o realizzate combinazioni.

Concludendo, l'Islām classico, pur principalmente estraneo e sin opposto al principio nazionale, si è mostrato praticamente abbastanza conciliabile con esso, e, nell'ambito dell'arabismo, in simbiosi abbastanza felice. Esso lega tuttora insieme, sia pur con più allentati legami, tutta una fascia di popoli gelosi della recente indipendenza su base nazionale, divenuti parte attiva e propulsiva del Terzo Mondo (nella Conferenza di Bandung, del 1955, proprio dal gruppo musulmano vennero al riguardo i più significativi orientamenti e formulazioni). Ma tutta l'analisi sinora condotta dei rapporti fra l'Islām e i singoli Stati nazionali, e della loro posizione nello schieramento internazionale, non può ignorare un altro decisivo fattore che incide profondamente sulle sorti dell'uno e degli altri, e sempre più inciderà in avvenire: l'assorbimento e la reazione al socialismo.

6. L'Islām e il socialismo

Il mondo musulmano ha preso un largo e profondo contatto col marxismo solo dopo la seconda guerra mondiale, quando l'esigenza fino allora primaria delle indipendenze nazionali diventava quasi ovunque una realtà. La liberazione dal colonialismo, almeno nella sua forma più cruda e diretta, portava subito in primo piano il problema sociale e la soluzione marxista, realizzatasi in Russia e negli altri paesi dell'Est europeo, prese ad attirare le intelligenze e le masse musulmane con irresistibile forza. Alla sua penetrazione e al suo trionfo, parve ad amici e nemici, una volta caduta la fede ottocentesca nella ideologia liberale e nel connesso sistema parlamentare, opporsi una sola forza valida, l'Islām. Di qui la questione, già affrontata in sede storica dall'orientalismo europeo, e vivacemente ripresa in Oriente e Occidente in questi ultimi decenni, se l'Islām per sé preso sia o no inconciliabile con l'ideologia e la pratica del socialismo, soprattutto nella sua forma marxistica e comunistica, sovietica o maoista che sia.

Cheché si sia pensato e scritto in contrario, l'ispirazione primaria dell'Islām non fu economico-sociale ma schiettamente religiosa. La teoria del biografo di Maometto Hubert Grimme, che alla fine dell'Ottocento e nei primi anni del Novecento cercò di capovolgere questi termini, e di tutti coloro che più o meno scientificamente lo hanno seguito, non regge a uno spassionato esame critico. Muḥammad non rivestì di una sovrastruttura religiosa una fondamentale esigenza di riforma o rivoluzione sociale, ma piuttosto dal disagio e dalla ingiustizia sociale fu confermato nella sua religiosa visione di un giusto Iddio, signore degli uomini, e retributore dell'agire umano. Al suo messaggio, come a quello cristiano, aderirono, in un primo tempo, di preferenza gli umili, i poveri e gli schiavi, senza che della loro causa esso facesse il suo punto centrale, pur predicando l'uguaglianza di tutti dinanzi a Dio, e inculcando carità, benignità, misericordia verso i diseredati dai beni mondani. Col trionfo dell'Islām, cui contribuirono poveri e ricchi, affratellati dalla cattivante personalità del Profeta, anche le classi più elevate, dapprima nel complesso ostili, si schierarono dalla parte della nuova fede, arrivando con gli Omayyadi, ricchi mercanti meccani, al vertice della nuova società, il califfato.

Vivo ancora il Profeta, non mancarono tra i suoi fedeli uomini più sensibili al problema sociale, sentito però sempre in funzione del rapporto fra l'uomo e Dio: celebre tra essi, e divenuta *pour cause* popolare nelle reinterpretazioni moderne delle origini islamiche, la figura del 'compagno' del Profeta Abū Dharr al-Ghifārī, che avrebbe raccomandato e attuato per suo conto una sorta di elementare comunismo. L'ascetico-mistica raccolse naturalmente e sviluppò, ma sempre orientandoli verso una trascendente meta, questi spunti di socialismo musulmano, ove l'elemento sociale è inscindibile da una dominante visione e preparazione dell'al di là. Ma contemporaneamente si sviluppava la società e civiltà musulmana nel suo complesso, tutt'altro che

rinunciataria e avversa ai beni di questo mondo, e poco o punto disposta a radicali mutamenti nella loro redistribuzione.

Già Maometto stesso al momento della vittoria, nonché debellare ed eliminare le forze economico-sociali stategli fino allora avverse, aveva pensato a conquistarle con doni e favori che turbarono i suoi stessi seguaci della prima ora. L'epopea delle conquiste, iniziata subito dopo la scomparsa del Profeta, dette luogo alla formazione di nuove, enormi ricchezze, che affluirono non solo nel comune erario (bait al-mal) dei musulmani, ma dilatarono a dismisura il capitale privato. L'età omayyade, che fu quella dell'egemonia araba nell'impero, vide moltiplicarsi queste grandi fortune, e la susseguita degli Abbasidi non fece che spostare il centro economico di gravità nella società musulmana dall'elemento puramente arabo a quello iranico, dalla Siria all'Irāq. Lo sviluppo imponente del commercio interno ed estero, che caratterizzò i secoli d'oro della civiltà medievale musulmana, si fondò esclusivamente sul capitalismo privato, individuale e di gruppo, senza che ciò apparisse in alcun modo in contrasto con lo spirito e la legge dell'Islām. Questo processo storico, ben noto nelle sue grandi linee, e ancor da lumeggiare per larga parte nei particolari, giustifica la conclusione di Maxime Rodinson, il più recente indagatore del problema capitalismo-Islām. Seguendo dalle origini all'età nostra la relazione fra questi due termini, lo storico francese ha dimostrato come non si possa assolutamente parlare di un'opposizione di principio fra la religione di Maometto e il capitalismo, a tutti i livelli dell'evoluzione di entrambi. Dalle origini igieniche e sere al Medioevo islamico, quando si scrissero appositi manuali in lode e incoraggiamento del commercio, sentito anche quale opera di pietà ("chi guadagna è caro ad Allāh", suona un detto attribuito al Profeta), fino alla formazione del gran capitale moderno e al suo investimento nel colonialismo diretto o dissimulato in terra d'Islām, i due termini della individuale ricchezza e della fede sono stati conciliabili e conciliati, in una coesistenza che non significa però subordinazione e necessario legame. Se nulla contiene la dottrina dell'Islām storico contro una struttura capitalistica della società, è altrettanto vero che nulla essa ha di principalmente avverso a una diversa struttura, socialista o comunque collettivistica, e ciò proprio in forza dell'originaria sua ispirazione teologica ed extramondana, cui ogni attività umana andrebbe subordinata.

L'Islām non è dunque, in linea di principio, né anticapitalista né anticomunista; e se nella sua evoluzione storica si è finora ben accordato col capitalismo, nulla vieterebbe che in avvenire esso possa accordarsi col socialismo, in sede di pura economia.

Ma il sistema socialista, almeno nella sua più moderna forma marxista-leninista, non è una semplice dottrina economica, non riguarda il solo homo oeconomicus, ma rivendica l'uomo intero, nè più nè meno di quanto nella sua forma classica lo rivendicava l'Islām. La struttura politico-economica marxista implica una filosofia, una sociologia, e, in ultima analisi, una fede (poco importa se materialistica e immanentistica), con lo stesso totalitarismo con cui l'uomo medievale era assorbito e plasmato dall'Islām. Questo medievale totalitarismo dell'Islām è oggi caduto, sotto le istanze della civiltà moderna, e il modernismo e riformismo musulmano tendono a ridurre la fede all'essenziale sfera religiosa, accettando al di fuori di essa i frutti della scienza, della tecnica, della filosofia dell'Occidente. Ma anche depurato di queste superfetazioni, e ridotto al nocciolo essenziale della fede (anzi, tanto più intensamente quanto più drastica è stata la riduzione), il mondo spirituale dell'Islām, trascendentistico e teocentrico, resta in diametrale opposizione al materialismo marxista, e, se genuinamente sentito, contrasta strenuamente al suo totalitarismo. Un Islām ridotto a semplice culto esteriore, quale è quello tollerato nell'URSS e probabilmente in Cina, può vivere o vegetare in regime marxista. Ma appena trascenda la mera esterità e cerchi di approfondire e diffondere l'aspetto religioso e sociale del proprio messaggio, trova nel totalitarismo dello Stato comunista un insuperabile limite.

Di questa radicale incompatibilità, nonostante le formule di comodo della propaganda, è ben consapevole l'élite del mondo musulmano moderno, e questa coscienza ha finora impedito, su tutta l'area islamica meno i nuclei sovietici e cinesi, che vi si impianti un regime di rigorosa ortodossia marxista. Ciò nonostante, le simpatie delle masse musulmane e dei loro leaders, arabi e non arabi, per il 'secondo mondo' rimangono vivissime, e costituiscono una componente ineludibile della crisi presente. Gioca in tali simpatie il momento puramente politico, il vecchio rancore verso l'Occidente imperialista e colonialista (e oggi, specie

nell'opinione pubblica araba, filiosionista), verso cui non par mai colma la misura della ritorsione e dell'offesa; gioca il timore non infondato di una larvata ripresa della soggezione al mondo capitalista attraverso quell'assistenza economica che i colossi comunisti profferiscono disinteressata e fraterna. Ma gioca anche l'urgenza, all'interno, dei problemi sociali, che par disperata impresa cercar più di risolvere in un quadro di libertà democratica, e cui solo l'autoritarismo collettivistico pare offrire un metodo e una via d'uscita.

Di qui, la politica socialista o socialisteggiante di parecchi degli Stati musulmani odierni, che senza arrivare mai all'applicazione integrale del marxismo e alla costruzione di uno Stato su quel modello, ne tentano or l'una or l'altra via (nazionalizzazione delle principali industrie, collettivizzazione della terra, cooperativismo), e soprattutto ne preparano gli strumenti con la esplicita o tacita soppressione della vita pluripartitica, la dittatura di un uomo o di un gruppo, la propaganda a direzione e ispirazione unica, operata dalla macchina dello Stato moderno. Emergono in tali orientamenti, come è noto, alcuni paesi del blocco arabo, soprattutto l'Algeria, la Libia, l'Egitto, la Siria e l'Iraq, mentre più moderate e magari reazionarie posizioni assume in genere l'Islàm non arabo (in taluni casi, come in Turchia e in Iràn, almeno ufficialmente ancor allineato col mondo capitalista). In tutti gli Stati, poi, le affermazioni e gli indirizzi socialisteggianti si affiancano al più intransigente nazionalismo, con un'amalgama dei due termini che all'esperienza dell'Occidente può sembrare contraddittoria, ma che la moderna storia dell'Oriente giustifica, e la tattica sovietica, con la sua 'politica delle nazionalità' ammette e incoraggia.

È facile profezia che il trionfo del socialismo nell'estrema sua forma marxistica segnerebbe ovunque la rapida decadenza e la finale estinzione dell'Islàm, ciò a cui la religione di Maometto non sembra affatto avviata. In taluni dei suoi paesi sottosviluppati, la fase capitalistico-borghese non ha ancor compiuto, o ha appena iniziato, il suo ciclo, ed è ben possibile che lo continui e lo compia sotto l'egida della religione tradizionale, che in generale può considerarsi una remora, e perfino un baluardo a radicali sovvertimenti sociali. Resta il fatto che un'istanza religiosa profondamente sentita, e rivestita, nel nostro caso, della veneranda veste dell'Islàm, non può chiudersi a quel profondo anelito a una maggior giustizia sociale, e a una più equa e razionale economia, che ispira il moto socialista, ben oltre le ferree strutture del totalitarismo marxista. In questo senso, l'irrequieta e irresistibile tendenza del mondo islamico odierno verso la vagheggiata ishtirākiyya (che nel mondo degli ideali e dei miti ha preso il posto di ciò che fu per l'Oriente ottocentesco la dīmūqratiyya) può esser guardata anche da un punto di vista islamico con simpatia, come rispondente a uno (non certo il primario, né l'esclusivo) dei motivi e impulsi che ispirarono il pensiero e l'azione del Profeta, più di tredici secoli fa, nel cuore d'Arabia.

7. Dogma, diritto e culto nell'Islàm odierno. L'Islàm e le altre fedi. Filiazioni e dissidenze islamiche nel nostro tempo

Nazionalismo e socialismo, le due grandi forze motrici del nostro tempo, hanno impegnato variamente l'Islàm, che ha trovato o può trovare con entrambe, come abbiám visto, un modus vivendi. È ora opportuno, guardando all'Islàm in sé, nel dogma e nel culto (che, combinato col diritto, forma il classico fiqh), passare brevemente in rassegna ciò che è tuttora vivo e ciò che è morto, o piuttosto praticamente accantonato e superato, della sua medievale struttura.

Esaminando anzitutto i cinque 'pilastri' della fede, è ovvio che nessun modernismo, o riformismo richiamantesi ancora alla sostanza dell'Islàm, ha mai pensato a intaccare il primo, espresso nella duplice formula "Non v'è altro dio che Allah, e Muhammad è il suo Profeta": l'essenza della sua prima parte, il tawḥīd o professione del più rigoroso monoteismo, è addirittura sinonimo in molti casi del termine stesso di islām. E la dignità e funzione specialissima di Maometto, come rivelatore e trasmissore ultimo agli uomini di quella fondamentale verità, è da questa inseparabile per ogni buon musulmano. La 'preghiera canonica' o ṣalāt, nella sua esecuzione in comune, resta una manifestazione caratteristica della società islamica: meno vistosa di un tempo nei grandi centri urbani, per il ritmo rapinoso della vita moderna e per il progrediente indifferentismo nelle classi medie e cittadine, è più osservabile nei centri minori e nella vita rurale, come espressione di sentita pietà e pittoresco simbolo di solidarietà musulmana.

Caduta, per contro, quasi ovunque in disuso e sostituita da diversi istituti tributari, consuetudinari extra-canonici o di tipo occidentale, è la 'elemosina legale' o zakāt, prescritta dal Corano e regolata dal fiqh, strettamente osservata nei primi secoli dell'Islām, ma poi via via obliteratasi per l'evolvere delle condizioni economiche e sociali. Oggi praticamente sopravvive solo nell'Arabia saudiana, e in altri angoli arretrati e primitivi del mondo islamico, e la sua incidenza è minima nella economia e finanza dei singoli Stati, anche solo a metà modernizzati. Pieno valore conservano invece, anche nel mondo moderno, gli ultimi due 'pilastri', il digiuno del ramadān e il pellegrinaggio. Del digiuno può dirsi che, nonostante i problemi e i disagi che crea nella vita burocratizzata e industrializzata del nostro tempo (che han provocato fra l'altro talune prese di posizione 'modernizzanti' anche in Stati di inconcussa tradizione musulmana come la Tunisia), esso resta profondamente radicato nella vita popolare, legato a usi e costumanze inveterate, ed è tuttora praticato, come sentimentale vincolo superstite con la religione avita, anche in ambienti altrimenti tiepidi o refrattari a ogni altra pratica religiosa.

Il pellegrinaggio (ḥaġġ), infine, disciplinato e organizzato dallo Stato wahhabita d'Arabia, conciliante la stretta osservanza dell'arcaico rituale con la modernità dei mezzi di trasporto, delle misure profilattiche e di sicurezza, dell'assistenza ospitaliera, resta la grande testimonianza annua della ecumenicità dell'Islām, che dai quattro angoli della terra conviene alla Mecca, ai luoghi e riti delle sue origini, trovando in tale adempimento un incentivo alla fede e una manifestazione della demografica e sociale sua forza: capi di Stato, politici, intellettuali, magnati dell'industria e del commercio, quali che siano le intime loro disposizioni religiose e l'osservanza di altri precetti dell'Islām, si mescolano in questa occasione con le folle anonime, affratellati per un momento in una devozione e una coscienza comune.

Fuor dei cinque 'pilastri' o obblighi fondamentali, ma in passato ad essi accomunato e sinistramente noto nel mondo per la sua dinamica travolgente, è l'altro precetto classico della guerra santa o gihād, un tempo temuta arma di propaganda e attivismo islamico, oggi, come abbiām visto, spuntata e abbandonata dopo infelici tentativi di riattivarla. Assurto a importanza e funzione mondiale nelle conquiste delle origini, mantenutosi come giustificazione ideale di ogni imperialismo islamico, sino all'ultimo dell'Impero ottomano, e anche di quella che agli occhi dell'Occidente era semplice pirateria, la guerra di corsa, il gihād non è oggi più che un ricordo, rimanendo il ricorso alle armi come una dura realtà della politica, nella gara delle ideologie e delle nazioni, al di fuori di ogni religiosa connotazione. In sede teorica e apologetica, il modernismo ha cercato di giustificarlo, contro l'autentico spirito missionario del primitivo Islām, come una pura prescrizione difensiva: ciò che poteva ancora a rigore applicarsi ai sussulti di reazione del mondo musulmano dinanzi alla penetrazione colonialistica (rivolte mahdiste, ecc.). In realtà, la forza cogente di quel brutale e primitivo precetto è ormai caduta dai cuori, non perché si sia ristretta la sfera della violenza nel mondo, ma per una maggior dissociazione da essa della coscienza morale e religiosa, anche nel campo dell'Islām.

E come singoli istituti, un tempo di capitale importanza, quali la zakāt e il gihād, levoluzione del nostro secolo ha reso inoperante e puramente teorica, in gran parte del mondo musulmano, la costruzione del classico diritto canonico (fiqh) sostituito più o meno completamente da legislazioni di tipo laico e moderno. Questo soppiantamento ha proceduto e procede naturalmente per gradi, secondo le vicende politiche e spirituali dei singoli paesi: dalla totale abrogazione del fiqh in nazioni di proclamato laicismo come la Turchia, si arriva alla sua massima conservazione in quelli più tradizionalistici, come l'Arabia saudiana o l'Afghānistan, attraverso tutta una gamma di stadi intermedi.

Le parti più resistenti sono il diritto di famiglia (che ha dovuto però subire la pratica, e in certi casi anche legale abolizione della poligamia, pur sanzionata dal Corano), quello successorio, il commerciale, ecc.; le più caduche, il diritto pubblico, ove alla già vista vanificazione del califfato ha seguito lo smantellamento di ogni struttura medievale a vantaggio dello Stato moderno, e quello internazionale con la praticamente abolita distinzione fra 'territorio musulmano' (dār al-Islām) e 'territorio di guerra' (dār al-ḥarb), riflettente la tradizionale dicotomia del mondo agli occhi dell'antico Islām, oggi sostituita da altre contrapposizioni e schieramenti.

Caduta in pratica questa barriera, che per secoli divise l'impero materiale e spirituale dell'Islām dal mondo infedele, può domandarsi quale sia oggi l'atteggiamento musulmano, o piuttosto della élite musulmana, di

fronte alle altre fedi, soprattutto a quella cristiana, che per contiguità storica e geografica è sempre stata con esso in speciale rapporto. È ben noto lo strenuo sforzo compiuto da parte cristiana nei recenti decenni per colmare la distanza di incomprendimento e ostilità reciproca, che ha a lungo diviso cristianesimo e Islām: uno sforzo cui han contribuito singoli spiriti religiosi (il de Foucauld, il Massignon, ecc.), e i nuovi indirizzi irenici ed ecumenici della Chiesa cattolica, culminati nelle dichiarazioni del Concilio Vaticano II. Lasciando cadere ogni polemica cristologica e mohammedica (lo scoglio più grave che separa le due fedi), si è insistito da parte cristiana sul comune carattere monoteistico ('abramico', secondo l'espressione di Massignon) delle due religioni, sul comune patrimonio scritturario (nonostante ogni riserva islamica sulla integrità e autenticità dei Libri Sacri ebraico-cristiani), soprattutto sulla spiritualità comune espressasi, più che nella teologia e dogmatica, nella mistica. Si è accompagnato a tali aperture fraterne l'abbandono dei vecchi metodi missionari, polemici e propagandistici, che troppo spesso avevano fatto associare agli occhi dei musulmani la missione cristiana al colonialismo e allo sfruttamento europeo, dando invece sviluppo allo studio scientifico e obiettivo della religione e civiltà islamica (Istituto Domenicano del Cairo, Università St. Joseph di Beirut, Pontificio Istituto di Studi Arabi in Roma).

A questo sforzo di avvicinamento l'Islām non è rimasto insensibile, benché l'assenza in esso di una gerarchia e disciplina ecclesiastica lasci alle sue reazioni un carattere più individuale e locale. Nella 'spiegazione' col cristianesimo, esso si è avvantaggiato del fatto che, valutazioni teologiche a parte, la figura di Gesù Cristo è a priori circondata dai musulmani di rispetto e venerazione, ciò che non è stato certo da parte cristiana verso il Fondatore dell'Islām. Questo dato di fatto ha permesso a singoli musulmani moderni di accostarsi alla brava volta a Gesù con animo scevro di prevenzioni polemiche, anzi via via conquiso dalla grandezza morale e religiosa del personaggio, sentito altissimo uomo e inviato di Dio, se non uomo-Dio. Tale è l'atteggiamento di moderni biografi musulmani di Cristo, come al-'Aqqad, e di pensatori e moralisti come Kāmil Ḥusain, autore del celebre libro *La città iniqua* (1955): una poetica reinterpretazione musulmana della Passione, che insiste sulla incompresa rivoluzione morale bandita da Gesù. Questo Cristo di Kamil, sublime novatore etico, vittima della cecità e del miope rancore dei suoi connazionali giudei (il titolo del libro riprende un'espressione coranica), può dirsi equidistante dal Gesù rozzamente taumaturgo del Corano, e dal Cristo figlio di Dio della teologia cristiana, accammandosi comunque tra le più alte figure dell'umanità.

Altri segni di un corrisposto irenismo musulmano verso il cristianesimo posson vedersi in un principe della Chiesa (il cardinale König) che parla in solenne assemblea all'Università religiosa egiziana di al-Azhar sul monoteismo nel mondo, nella reverente accoglienza anche da parte islamica alla visita di Paolo VI nei Luoghi santi, nei messaggi scambiati in quella e altre occasioni tra le somme gerarchie cattoliche, e sovrani e dignitari musulmani; da ultimo (1976), nel Colloquio islamico-cristiano di Tripoli, al di là della sua strumentalizzazione politica. Ma pur tenuto conto di tutto questo, siamo ancor lontani da un incontro 'a mezza strada' fra le due religioni, resistendo nell'Islām, nel suo insieme, il vecchio antagonismo medievale e il complesso di sospetto e rancore per l'accennata, infausta solidarietà fra imperialismo occidentale e missione cristiana in un recente passato. Questa sorda ostilità politico-religiosa, e l'oppressiva invadenza dello Stato nazionalista e burocratico, due connotati comuni a quasi tutti gli Stati del risorgimento orientale, rendono spesso ancor oggi la vita difficile al cristianesimo in terra d'Islām. Eppure, i punti di contatto e di intesa fra le due fedi son lontani dall'essere esauriti. Al di là delle divergenze dogmatiche dovrebbe affratellarle la comune visione spiritualistica e trascendentistica della vita, e quella opposizione di principio al materialismo ateo, che abbiamo constatato al fondo del rapporto tra Islām e socialismo. Non si tratta qui, è ovvio, di un'auspicata 'santa alleanza' reazionaria, ma della coscienza di comuni valori spirituali conciliabili con qualsiasi rivoluzione economica, e solo resistenti alle pretese del correlativo totalitarismo. Questi, i migliorati ma ancor migliorabili rapporti fra islamismo e cristianesimo contemporanei. Il contatto con altre fedi, che si presenta tuttora in diverso ambiente storico e geografico, ha qui solo secondario valore: nell'Africa nera, per esempio, la superiorità religiosa, etica e sociale dell'Islām su quelle religioni e quei culti primitivi è fuori discussione e ben ne spiega gli inarrestabili successi missionari. La convivenza con l'induismo nel subcontinente indiano è stata drasticamente anche se non totalmente risolta con la spartizione nei due Stati, a maggioranza rispettivamente induistica e musulmana. In Indonesia, il già accennato sincretismo e adattamento locale dell'Islām è riuscito finora a evitare ogni fanatico esclusivismo. Ci resta

solo una parola da dire sui movimenti religiosi usciti in età moderna dal seno stesso dell'Islàm e da esso poi distaccatisi, formando entro e fuori della sua area confessioni e comunità indipendenti.

Le più note di tali formazioni, entrambe di origine ottocentesca, ma sviluppatasi nel Novecento, provengono dall'Islàm indo-persiano, e si confonderebbero coi movimenti modernisti se alcune dottrine non le ponessero ormai fuori dell'orbita musulmana. Una, l'indiana, è quella degli Aḥmadiyya, che fa capo a un Ghulām Aḥmad di Qādyān (morto nel 1908), sedicente 'rinnovatore' dell'Islàm, Mahdī e profeta. Nel suo sistema, pur dogmaticamente abbastanza vicino al sunnismo, ha una posizione particolare Gesù, che si afferma realmente crocifisso (mentre per l'ortodossia musulmana gli fu sostituito un sosia sulla croce), ma morto poi vecchissimo nel Kashmīr dove si mostra la sua tomba. Il movimento non tardò a subire uno scisma, per essersi staccato dal ceppo originario (detto, dal paese d'origine del fondatore, Qādyānī) un nucleo dissidente, i cosiddetti Aḥmadiyya di Lahore, che rifiutarono l'autorità profetica del figlio ed erede di Ghulām Aḥmad. Oggi entrambi i rami (più modernista e liberale questo secondo, più conservatore il primo) hanno sede nel Pākistan, e svolgono un'attiva propaganda missionaria, in Asia, Africa ed Europa (a Woking, presso Londra, il gruppo di Lahore ha una sua moschea). Tutti gli Aḥmadiyya ci tengono a riaffermarsi musulmani, ma l'Islàm ortodosso li considera fuori del suo seno, e li ha talora aspramente perseguitati.

Persiana, della ottocentesca Persia sciita dell'epoca dei Qāgiār, è invece l'origine dell'altro movimento di eterodossia islamica, oggi ormai anch'esso fuori dell'Islàm, e coscientemente contrapponentesi ad esso con accentuato concorrente universalismo: il Babismo-Bahaismo. Si trattava in realtà di un movimento unico, giacché il Bahaismo attuale non è se non la continuazione e universalizzazione del Babismo. Fondatore di questo, fu un sayyid 'Alī Muḥammad di Shīrāz (1819-1850), fervido spirito religioso e sognatore, che si proclamò il Bāb, la 'porta' cioè attraverso cui la novissima rivelazione celeste, purificatrice e rinnovatrice dell'Islàm tradizionale, veniva in contatto con l'umanità. L'Islàm ufficiale reagì duramente alla predicazione del Bāb, e mise a morte lui stesso con molti suoi seguaci. Ma il seme da lui gettato fruttificò, dentro e fuori di Persia, sotto la guida di un suo discepolo, Bahā' Allāh ('splendore di Allah', donde il nome che prese da lui il movimento di Bahaismo), il quale continuò e ampliò la dottrina del Bāb.

Essa si diffuse dapprima nei territori dell'Impero ottomano, dove Bahā' Ullāh esule dalla patria operò e morì nel 1892 ad Akka in Palestina (San Giovanni d'Acri); di qui il Bahaismo ha riguadagnato terreno in Persia (dove oggi vi è circa mezzo milione di sospettati e mal tollerati Bahai), in altre terre musulmane, e fino in Europa e in America, dove esistono piccole comunità pacifiche e rispettate di adepti della nuova dottrina. Questa, consacrata negli scritti del Bāb (il Bayān, in persiano e in arabo) e di Bahā' Allāh (Kitāb al-Aqdas, in arabo), parte dal concetto musulmano della rivelazione per cicli profetici successivi, continuandola da Maometto e gli Imām sciiti, al Bāb e a Bahā' Allāh, dichiaratosi quest'ultimo Mazḥar o manifestazione divina. Egli è stato per i suoi seguaci il profeta di turno per il nostro millennio, e la sua dottrina, via via semplificatasi e spogliatasi dalla cabalistica in cui era ancora avvolta nel pensiero del Bāb, si riduce a una professione di fede monoteistica, a una vaga promessa di immortalità dell'anima, e a un impegno di solidarietà e fratellanza pacifica dell'umanità intera, i cui diversi credi e culti dovrebbero convergere e sublimarsi nella nuova fede. Tutta la struttura culturale dell'Islàm è abbandonata per un nuovo e semplice ordine, di preghiera informale e di amministrazione ed assistenza sociale con una gerarchia elettiva, e in uno spirito irenico e caritativo che contrasta nettamente con il duro esclusivismo islamico. La fortuna del Bahaismo presso eletti spiriti religiosi nel vecchio e nuovo mondo si spiega con tale sua estrema semplicità dogmatica (pur non avendo nemmeno esso rinunciato alla mitologia profetica, e alla sacralizzazione dei suoi fondatori), con la razionalità della sua metafisica e la purezza della sua etica e dottrina sociale. È stata ed è una comunità di perseguitati, che sono riusciti a non farsi essi stessi persecutori.

Di tutt'altri spiriti e programmi è un'ultima filiazione dell'Islàm al di fuori della sua area, frutto dei più angosciosi problemi razziali e sociali del nostro tempo: alludiamo ai Black Muslims o Musulmani Neri del Nordamerica, dura e rozza reazione della negritudine all'oppressione bianca, e alla ancor non raggiunta totale integrazione con la maggioranza del popolo degli Stati Uniti. Fondatore del movimento, negli anni trenta, fu un certo Elijah Muḥammad, che dal contatto con un visionario o avventuriero bianco (Wallace Ford) derivò una sua bizzarra dottrina cosmologica e una teoria del primato e della riscossa violenta della razza negra, nel nome dell'Islàm, contro il diabolico imperialismo dei bianchi. Quanto tali teorie sian

lontane dall'effettiva realtà dell'Islàm tradizionale e moderno, apparve chiaro anche al più popolare leader e propagandista dei Black Muslims, Malcolm X (secondo la loro convenzione onomastica, di sostituire il cognome di imposizione schiavistica con questa lettera); il quale, dopo che ebbe conosciuto l'autentico Islàm nel pellegrinaggio alla Mecca, corresse e attenuò il cupo razzismo della setta, finendo poi nel 1965 assassinato dai suoi nemici. I Musulmani Neri comunque, più che un ramo aberrante dell'Islàm moderno, devono considerarsi un frutto dei contrasti e conflitti razziali che tormentano tuttora il Nuovo Mondo. E con questo estremo e torbido riflesso chiudiamo la rassegna della fenomenologia ed eresologia islamica nel nostro tempo.

8. Essenza e vitalità dell'Islàm nel mondo moderno

Alla fine di questa panoramica sulla situazione dell'Islàm nel XX secolo, e nel quadro delle forze attive nel mondo contemporaneo, sorge spontanea la domanda sulla sua vitalità odierna, in condizioni così profondamente mutate da quelle in cui nacque e si affermò, e dominò poi per più secoli la scena della storia. Gioverà trarre a paragone, per un giudizio in tal senso, le condizioni del mondo islamico nel secolo scorso, e della religione che lo affratellava masse di popoli quasi tutti soggetti a un imperialismo straniero, o, come per l'Impero ottomano, a un invecchiato Stato islamico plurinazionale, sopravvivate a se stesso; e su tutti una religione sderotizzata, incapace di rinnovamento, divenuta sinonimo, per l'Occidente colonizzatore, di stasi spirituale, pigro fatalismo, arretratezza tecnica, refrattarietà alla scienza moderna. Abbiamo visto il profondo travaglio interno che da allora ha scosso il mondo musulmano per rompere questa cappa di piombo, rinnovarsi e adeguarsi al nostro tempo, e insieme salvare i valori essenziali del suo messaggio. È questa la storia di un secolo di lotte, all'interno e all'esterno, che la fede di Muḥammad ha sostenute per mantenere il suo diritto alla vita, difendersi dai nemici, e ritrovare in sé motivi di adattamento e sviluppo superiori al puro istinto di conservazione.

Nelle grandi linee, bisogna riconoscere che questo travaglio è stato efficace, e che l'Islàm ha vinto questa sua battaglia. L'ha vinta, è vero, perdendo il primato mantenuto fino allora nella vita spirituale dei popoli, un primato che ha dovuto cedere alla nuova idea di nazione, o a un nuovo universalismo classista, o a entrambi questi ideali commisti. Ma questa perdita è la stessa che ha conosciuto anche il suo antico avversario, il cristianesimo, passato come idea universale in seconda linea dinanzi alle stesse forze soppiantatrici. A differenza del cristianesimo, l'Islàm ha però potuto affiancarsi alle nuove forze nella lotta di riscossa contro l'oppressione straniera e nella creazione degli Stati nazionali del Terzo Mondo, senza mai o quasi mai apparire (il caso della Turchia è eccezionale) il ritardatore o sabotatore, in nome della conservazione, di quella lotta per la libertà.

Anche i nuovi regimi più laici, illuministici o addirittura anti-religiosi, han dovuto ad esso adattarsi e concedergli un posto nelle società da essi riplasmate. Il merito di aver vinta, o almeno pareggiata, questa battaglia per la sopravvivenza, va a quei religiosi spiriti di riformisti e modernisti che sentirono l'impossibilità di una resistenza rigida all'evoluzione dell'umanità, e ritennero la fede avita suscettibile di evolversi e ringiovanirsi, senza perdere con ciò l'essenziale del suo messaggio.

È chiaro che tale intima essenza (das Wesen des Islams) è la fede nella trascendenza monoteistica, una formula che ci pare possa ben rendere lo spostamento di prospettiva intervenuto in età moderna, in cui l'accento, anziché sullo scontato elemento del monoteismo, può e deve battere su quello attaccato e contestato della trascendenza. Non si tratta più di una questione aritmetica, che a lungo divise vaste parti dell'umanità, ma del riconoscimento al principio supremo dell'essere, ovviamente uno, di una preesistenza e indipendenza, o non piuttosto immanenza al pensiero e alla coscienza umana. Su questo problema, l'Islàm è allineato col cristianesimo in un fronte comune, dinanzi al quale perde valore ogni disputa cristologica e trinitaria. Ed è indubbio che, appunto per il suo assai più leggero bagaglio accessorio, il monoteismo islamico può condurre la battaglia per la trascendenza assai più speditamente.

La diversa evoluzione della sua fede, più a lungo rimasta nella sua semitica purezza, libera dal contatto col pensiero ellenistico, ha conferito all'Islàm una linearità e un logico rigore che lo han fatto parere accettabile e preferibile, nel passato e nel presente, alle masse non meno che alle élites; questa linearità e logico rigore son capaci al giorno d'oggi di conquistare del pari le tribù negre dell'Africa equatoriale come singoli

intellettuali inquieti e delusi d'Europa e d'America. "Si je croyais en Dieu, je serais musulman", disse una volta a chi scrive queste righe un grande islamista non cristiano; e per ciò che riguarda il principio fondamentale del tawḥīd o riaffermazione senza compromessi della trascendente unità divina, non ci sembra possa trovarsi formulazione più perentoria di quella classica musulmana.

Altra cosa, per la coscienza occidentale moderna, è la seconda parte della formula di fede islamica, il riconoscimento di, speciale funzione e dignità all'uomo che tredici secoli fa la propose e impose al suo popolo, e poi a tanta parte dell'umanità. La spregiudicata conoscenza storica dell'uomo Maometto rende senza dubbio assai arduo, per chi si sia formato al di fuori della tradizione islamica, il dividerne l'atteggiamento di fideistico omaggio. Per capirlo, se non per consentirvi, bisogna rammentare ciò che gli Arabi e poi i musulmani han sentito di dovere a quest'uomo, che contro ogni suo materiale interesse spese la vita per sollevare il suo popolo a un più alto concetto della divinità, a un più elevato livello etico e sociale. Spogliato di ogni mitologia, questo può ancora significare il primato di Muḥammad, nel giudizio e nell'affetto dei suoi fedeli, su ogni generazione umana: il riconoscerlo cioè rivelatore agli Arabi e agli uomini di questo altissimo concetto del Divino, sopra l'umile ciarpame del politeismo preislamico, l'istillatore agli uomini di sommissione e abbandono (islam), di reverenza e timore ma anche di amore (secondario, questo, agli inizi, ma che la mistica musulmana sublimerà e infiammerà) verso quel Principio supremo.

Tutto il resto dell'elaborazione dogmatica, dell'apparato culturale, della struttura sociale dell'Islām, è frutto della sua storia, che può esser sentito come contingente e caduco, e in parte, come abbiam visto, è realmente caduto, in parte si è trasformato o è in via di trasformazione. Ma quel nudo tawḥīd iniziale resta, per dirla con Carlyle, "l'eterno diamante", su cui può ancor reggersi una moderna visione dell'universo e dell'uomo, nel campo islamico non meno che nel cognato campo cristiano. Si potrà domandare se a questo punto, ridotti a tale estremo nocciolo essenziale e coincidente, islamismo e cristianesimo possano ancora chiamarsi tali, o non si dissolvano in quella che fu l'elementare aspirazione monoteista dei preislamici arabi ḥanīf. La risposta a una tale domanda non può esser data che dalla singola coscienza individuale.

ISLAMISMO

Enciclopedia Italiana - IV Appendice (1979)

di Francesco Gabrieli

ISLAMISMO (XIX, p. 603 ; App, I, p. 739). - Nazionalismo acceso, e combinato anziché opposto come in Occidente al socialismo, è negli ultimi decenni la principale direttrice della vita politica e sociale d'Oriente. Di fronte al prepotere di questi due fattori, si è alquanto attenuato il peso, prima determinante per secoli, di quello religioso, onde l'Islām si è trovato, nella seconda metà del nostro secolo, a dover fare i conti con quelle nuove realtà. In un solo caso, quello della Turchia kemalista, esso era, o era stato concepito, radicalmente opposto al nuovo corso: eppure dopo la fase acuta del conflitto, scomparso il dittatore e apertosi il paese a un regime pluripartitico e parlamentare, la vitalità dell'Islām si è colà riaffermata con un partito conservatore e sin reazionario, contrastato ma non eliminato dai movimenti progressisti. Nel mondo arabo, l'alleanza tra religione e nazionalismo è stata invece quasi ovunque perfetta, pur rimanendo a quest'ultimo la funzione dinamica nei moti politici e civili. La durissima resistenza a Israele, dalla lotta armata alla propaganda politica, è stata infatti ed è condotta dagli stati arabi in nome del principio di nazionalità, anziché di religione, all'opposto di quanto avvenne con l'invasione franca al tempo delle Crociate; e la contesa Gerusalemme è sentita oggi più come sede illustre dell'arabismo che come internazionale santuario dell'Islām. A riprova, l'appoggio del mondo musulmano non arabo alla causa araba di Palestina, teoricamente scontato, si è in pratica rivelato ben tiepido.

Più complicati i rapporti fra l'Islām e il socialismo, il secondo termine del binomio su enunciato. Gli studi di M. Rodinson (*Islam et capitalisme*, 1966) hanno confermato, di contro alle superficiali interpretazioni socialistiche della fede di Maometto, la sua teorica e storica conciliabilità col sistema capitalistico, anche se

G. Sofri, studiando Il modo di produzione asiatico (1969) vi ha poi segnalato delle varianti dallo schema canonico della classificazione marxista rispetto al Medioevo occidentale. Di fatto, gli odierni partiti socialisti in terra d'Islàm (come il Ba'th arabo in 'Irāq e Siria) non hanno seguito l'esempio sovietico nel suo atteggiamento antireligioso; e per converso le correnti progressiste attenuano l'opposizione di principio (che i conservatori continuano a sottolineare) fra il materialismo socialista e la visione teologica e teocentrica della fede islamica.

Gli aspetti rigoristici dell'Islàm, mal conciliabili in effetti con regimi democratico-liberali, trovano più agevole affermazione in quelli assoluti, sia conservatori come quello wahhabita-saudiano d'Arabia, sia programmaticamente progressisti come l'odierno libico, ove l'ideologia al potere accoppia nazionalismo arabo intransigente e ostentato rigorismo musulmano. Altrove invece, nell'Egitto di Nasser e successori, il programma di restaurazione integrale islamica, posto colà alla base del movimento dei "Fratelli musulmani", venne a urtarsi col totalitarismo della dittatura, e ne fu rifiutato e travolto. I rapporti, in conclusione, fra l'Islàm per principio universalistico e le formazioni politiche allignate nella sua area sono assai complessi e sfumati, non riducibili a una formula di generale validità.

Sul piano prettamente religioso, il modernismo perseguito fra Ottocento e primo Novecento dalle più illuminate cerchie in seno all'Islàm, si continua tuttora entro e fuori l'ambito dell'Islàm ufficiale. All'Egitto, che fu in un primo tempo la sede principale di queste correnti, si è ora affiancato e forse anche lo ha superato il moderno stato islamico del Pakistan, erede dell'altra illustre tradizione del modernismo islamico indiano. Mentre fuori ormai dell'Islàm, ma serbandone sempre l'indisconoscibile impronta d'origine, è il moto cosmopolita del Bahaismo, che in Europa e soprattutto in America, più che nella sua matrice asiatica, ha ora la sua maggior diffusione. All'estremo opposto delle filiazioni abnormi dall'Islàm ortodosso, con un suo credo di reciso e torbido estremismo razziale, è l'odierno movimento americano dei Black Muslims o musulmani neri, contraltare al razzismo bianco di non meno rozza violenza: qui la Nigrizia oppressa e sfruttata si erge a rivendicatrice dei propri diritti, e da sopraffatta aspira a farsi sopraffattrice d'altrui, con un fondo di maldigeste dottrine che del tutto misconoscono il carattere sopranazionale e universalistico dello storico Islàm.

Fede tuttora di circa 600 milioni di uomini (un quinto della popolazione del globo), e nonostante l'accennato scadimento da istanza primaria della loro vita, l'Islàm conosce ancora ulteriori avanzate (per es. nell'Africa nera), ed è lungi dall'aver esaurito la propria vitalità.

ISLAMISMO
Enciclopedia Italiana - V Appendice (1992)
di Olivier Carré

ISLAMISMO

(XIX, p. 603; App. I, p. 739; IV, II, p. 236)

A partire dagli anni Settanta il termine "islamismo", oltre al suo significato prettamente religioso, ha accentuato il suo valore ideologico e politico, designando le correnti di pensiero e di azione che ispirano alcuni stati e movimenti in favore dell'islamizzazione totale delle istituzioni, del diritto, del governo. Si parla altresì d'integralismo, di fondamentalismo, di radicalismo islamico, di Islàm politico. I vari stati che si dichiarano islamici sono talvolta chiamati "islamisti", nel senso che ritengono di realizzare i programmi dei movimenti islamisti e pretendono di "applicare la šarī'a". Tali stati sono l'Arabia Saudita a partire dalla fondazione della monarchia saudita wahhābita nel 1926, la Libia a partire dall'avvento al potere di Gheddafi nel 1969, il Pakistan dalla "legislazione islamica" del 1979 istituita da Zia ul-Haqq (1977-88), l'Iran dall'avvento di Khomeini nel 1979, il Sudan dal 1983. I movimenti islamisti agiscono in generale nella

clandestinità contro gli stati non islamici e talvolta contro l'uno o l'altro degli stati islamici (soprattutto l'Arabia Saudita). Ne elenchiamo i principali.

Nel Vicino e Medio Oriente arabo: a) i Fratelli musulmani, che hanno ripreso vita dal 1975 in Egitto, Siria, Giordania, Cisgiordania e Gaza occupate da Israele, Israele stesso, Libano, Sudan, 'Irāq (in ambito sunnita); ma anche b) gruppi dissidenti, che si richiamano al Fratello musulmano egiziano radicale Sayyid Quṭb (impiccato nel 1966), come Takfīr wa ḥiğra ("anatema e ritiro") in Egitto nel 1977, e ġihād dal 1980-81 in Egitto e in Palestina (Gaza e Cisgiordania; col nome di Ḥamas, "Movimento di resistenza musulmana", dal 1988), Tawḥīd in Libano (Tripoli) nel 1982; c) i partiti clandestini sciiti dell'Irāq: Da'wā ("appello") e Muğāhidūn ("combattenti"); lo Ḥizb-Allāh ("partito di Dio") sciita estremista e Amal ("speranza"), partito sciita moderato in Libano; d) il Partito della liberazione islamica (Taḥrīr Islāmī), che ha base clandestina in Giordania o in Libano, con ramificazioni anche in Egitto, Libia, 'Irāq e pure in Tunisia e Turchia, unico movimento islamista che preconizzi uno stato islamico unificato unico e un nuovo califfato.

Nel Maghreb: Qiyam ("valori") poi Da'wā in Algeria, Ğamā'at al-Tablīğ ("predicazione") e Gioventù musulmane in Marocco, Azione islamica (poi movimento della Tendenza islamica) in Tunisia, particolarmente attivo negli anni Ottanta.

In Turchia: il Partito della Salvezza nazionale, il gruppo Suleymandjé, e soprattutto il popolarissimo raggruppamento confraternico e politico dei Nourdjou.

In Iran (sciita): i Fidāyān-i Islām dagli anni Settanta, lo Ḥizb Allāh ("partito di Dio") khomeinista dal 1978, con una ramificazione in Libano, e (opposti a Khomeini dal 1981) i Combattenti del popolo (Muğāhidīn-i Ḥalq), alleati con l'Irāq dal 1983 e con base in 'Irāq dal 1986.

In Afghānistān: l'Alleanza dei Muğāhidīn (dal 1974 separata in sette movimenti, unificata dal 1980).

In Pakistan e in India: la Ğamā'at-i Islāmī, sunnita, dal 1941, e ispiratrice di Zia ul-Haqq dal 1977.

In Indonesia (sunnita): i partiti moderati Nahdat al-Ulamā ("club degli Ulama"), Masğumi ("comunità") e i gruppi attivisti Dār al-Islām ("territorio d'islam") e Hizbullah ("partito di Dio"); inoltre effimeri gruppuscoli terroristi recenti, come Imran e Kommando ġihād.

In Malaysia: il Movimento della gioventù musulmana malese; e nelle Filippine: il Fronte di liberazione Moro.

Nell'Africa subsahariana: in Sudan i Fratelli musulmani dagli anni Cinquanta (=Fronte nazionale islamico degli anni Ottanta); in Nigeria la setta madista attivista di Maī Tatsine dal 1979; nel Mali i Giovani musulmani dagli anni Cinquanta; in Senegal lo Hizboulahi ("partito di Dio") dal 1979.

Tutti questi movimenti, salvo che in Turchia e in India, agiscono, talvolta violentemente, per l'abolizione della laicità dello stato, soprattutto laddove questa esiste de iure (Senegal, Libano, Indonesia).

Di essi, i gruppi più estremisti riprendono le ideologie delle ramificazioni violente, persino terroristiche, dei movimenti eretici ḥārīğiti (antisunniti e antisciiti) o ismailiti (antisunniti, antisciiti e antifatimidi), in fondamentale rottura con la grande tradizione musulmana sunnita e sciita, politicamente quietistica. Essi sostengono la guerra (ğihād) contro alcuni musulmani stessi, dichiarati collettivamente rinnegati attivi e, dunque, meritevoli di esecuzione capitale, tramite azioni suicide con finalità di omicidio sacro, particolarmente di tirannicidio.

La radicalizzazione ideologica dei movimenti islamisti segue le fasi qui descritte: progressiva islamizzazione delle istituzioni e guerra contro le potenze coloniali (anni Trenta e Quaranta); islamizzazione moderna del diritto e giustizia sociale islamica (anni Trenta); preparazione di un'avanguardia islamica convinta e rivoluzionaria, votata all'esclusiva sovranità politica di Dio, Ḥākimiyya (anni Sessanta e Settanta); insurrezione violenta immediata contro le potenze rinnegate e instaurazione integrale della šarī'a da parte degli stati islamici (anni Settanta e Ottanta). I modi d'intervento di questi movimenti sono di quattro tipi: come gruppi di pressione (per es. in Turchia, Egitto, Mali); come gruppi insurrezionali (Siria nel 1980-82, Libano dal 1980, Afghānistān dal 1978, Iran nel 1978-79); come gruppi di partecipazione diretta o indiretta al potere (per es. in Giordania, Kuwait, Sudan); infine come gruppi esercitanti il potere assoluto (Iran dal 1981, Pakistan nel 1979-88 e altri stati islamici menzionati sopra).

La capacità di mobilitazione di queste ideologie islamiche radicalizzate deriva da due fattori principali. In primo luogo esse rivendicano la legittimità essenziale, quella della cultura di base, l'Islām, e adottano l'ideologia islamica corrente dell'Islām ufficiale stesso, pur contestandone la mancanza di sincerità e di efficacia. Infatti l'Islām ufficiale, dopo la crisi del califfato degli anni Venti e Trenta, adotta la linea integralista (e non più quietistica) di Ibn Taymiyya e dei suoi diffusori, in particolare Ibn Qayyim al-Ġawziyya. Questa linea in politica è molto vicina alle concezioni ḥārīġite ed è marginale rispetto alla grande tradizione di pensiero politico sia sunnita che sciita, ben sintetizzata da Ibn Ḥaldūn e dai suoi discepoli contemporanei (ʿAlī ʿAbd al-Rāziq, Muḥammad ʿImara, ʿAbd Allāh Laroui, ecc.). Essa vuole confondere sfera religiosa e sfera politica (e mondana in generale), ciò che Muḥammad Arkun definisce, per denunciarlo, "lo slogan DDD" (dīn=dunya=dawla, "religione, mondo, stato"), caratteristico della "ragione ortodossa islamica" attuale. I documenti recenti dell'Islām ufficiale ripetono a sazietà questo slogan, per es. nella Dichiarazione islamica universale dei diritti dell'uomo (Consiglio islamico mondiale, 1981). I movimenti attivisti estremi intendono solo, a quanto affermano, mettere in pratica questo slogan ufficiale e chiedono all'Islām ufficiale e alla "ragione ortodossa" (poco tradizionale e di fatto molto marginale) di essere conseguente nei fatti.

In secondo luogo, l'attivismo islamico attuale intende colmare due crolli, due vuoti: quello delle strutture tradizionali e quello dei modelli importati dall'Occidente, che sono falliti. Infatti i regimi autoritari e modernizzatori del periodo postcoloniale in terra islamica – Nasser in Egitto, lo scià nell'Iran, Sukarno in Indonesia, Ben Bella e Bū Midyān (Boumedienne) in Algeria, ecc. – per lo più sono falliti, in particolare a seguito di un sensibile sviluppo economico. Proprio le classi medie moderne, molto occidentalizzate e prima favorevoli ai regimi autoritari propugnatori dello sviluppo e dai quali, nelle promesse, dovevano essere favorite, sono quelle che propugnano la rivoluzione islamica. Sayyid Quṭb in Egitto, ʿAlī Šariati e Banī Šadr in Iran, ben rappresentano questi strati sociali delusi. Si tratta di cittadini laici, ingegneri, studenti in materie scientifiche o mediche, tecnici, professori. L'Islām influenza in tal modo la parte moderna e modernizzatrice della società civile, per erigersi contro lo stato poliziesco e militare, di fatto poco modernizzatore e dimentico della sua vera legittimità, l'Islām.

Questi due fattori (l'incoerenza dell'Islām ufficiale e lo scacco delle potenze autoritarie occidentalizzate) si riscontrano dovunque entro la fascia di circa 900 milioni di musulmani sparsi sulla terra. La comunità di azione, d'idea, di metodo dei differenti movimenti islamisti da un paese all'altro, attraverso lingue e culture diverse, è sorprendente. I due ispiratori sono l'egiziano Sayyid Quṭb e l'indiano (poi, dopo il 1947, pakistano) Mawdūdī. Quest'ultimo ha visto le sue opere (scritte in urdu e in inglese) tradotte rapidamente e diffusamente dal 1950, in arabo, turco e francese (per l'Africa nera francofona). Le opere di Quṭb, in particolare l'imponente commento, politico e mistico, al Corano, sono state tradotte dal 1970 in urdu, turco, persiano, inglese e francese. Mawdūdī negli anni Cinquanta ha subito l'influenza dei Fratelli musulmani; a sua volta Quṭb è stato profondamente influenzato dagli scritti di Mawdūdī, che in particolare sviluppano in maniera manichea ḥākimiyya o teocrazia (esclusiva sovranità politica immediata di Dio), ġahiliyya (paganesimo generale del mondo moderno, musulmani compresi), ġihād (guerra santa armata permanente

contro ogni ġahiliyya, anche contro i musulmani). Anche la Terza teoria mondiale di Gheddafi, pur evitando i riferimenti religiosi e coranici, si situa in quest'ambito di pensiero.

La teoria di Khomeini, nettamente innovatrice e, logicamente, eretica rispetto allo sciismo duodecimano, è molto vicina a quelle di Quṭb e di Mawḏūdī, ma vi aggiunge di proprio un aspetto clericale e totalitario, espresso dalla formula divenuta celebre: wilayat i-faqih (interpretata come sovranità politica del giurista musulmano), che equivale quasi all'imāmat sciita, infallibile e ispirato da Dio solo fino all'874. Le particolarità sciite della teoria khomeinista, invece di distinguerla sostanzialmente dagli estremisti sunniti, piuttosto ve l'accostano, abolendo l'ostacolo dottrinale sciita a ogni legittimo attivismo politico: la taqiyya (quietismo politico) durante il lungo periodo di ġayba (assenza dalla terra dell'ultimo imām fino alla resurrezione). È la ragione per cui la rivoluzione islamica iraniana ha avuto nel 1979-80 un'eco assai vasta fra i musulmani del mondo, sunniti al 90%. Non si distingue fra sunniti e sciiti, ma fra estremisti (gli islamici), sunniti e sciiti, e moderati (i musulmani della grande tradizione politicamente quietistica), sunniti e sciiti.

Questi movimenti estremisti hanno una forza di mobilitazione popolare che singolarmente manca ai regimi autoritari propugnatori dello "sviluppo" ma dagli scarsi successi materiali. Infatti spesso essi suppliscono alle mancanze e alle frustrazioni dei sistemi pianificati e burocratici poco efficienti e molto corrotti. È nota la mutua assistenza fra gli islamisti, che provoca frammenti di sviluppo autonomo, in piccola scala, di un'economia parallela informale, spesso "al nero", sovente più produttiva della grossa macchina statale. Solo, queste solidarietà islamiche sono confessionali e militanti, escludono i non-musulmani, cristiani, ebrei, indu, bahaisti, animisti: violenti scontri interconfessionali segnano dagli anni Settanta la storia dei paesi musulmani, specie Sudan, Egitto, Libano, Iran, India e Pakistan. Le minoranze non musulmane hanno ragione di essere preoccupate dell'islamismo.

Che dire del futuro? Si può certo immaginare che l'Islām stia subendo un mutamento fondamentale e irreversibile dal quietismo tradizionale all'attivismo politico proprio dell'origine medinese e poi delle tradizioni eretiche e marginali. Ma sembra più ragionevole aspettarsi di veder spuntare un pensiero musulmano politico fedele alla grande tradizione, di fronte alla sfida dell'estremismo islamico e col favore dei suoi scacchi pratici, sia politici che economici. Infatti anche per gli stati islamici rivoluzionari arriva, a loro volta, il momento dei bilanci: le stesse autorità iraniane constatano, dieci anni dopo la rivoluzione, un bilancio economico pesantemente negativo. Dunque l'i. stesso si modera, non senza resistenze e soprassalti dei "radicali". L'esperienza politica diretta degli islamisti li obbliga infatti a integrare nel loro sistema logiche politiche, economiche e amministrative che in sé non hanno alcunché di islamico o di non islamico. Repubblica, costituzione, parlamento, democrazia, partiti politici, cittadinanza laica, diritto, ecc. sono nozioni e pratiche, per così dire, francamente naturalizzate islamiche. Sono legittimate dal simbolismo islamico grazie all'esperienza rivoluzionaria archetipa iraniana degli anni Ottanta. Questa nuova legittimità islamica è ormai conferita all'insieme del quadro politico moderno e futuro (di origine naturalmente occidentale) e la grande tradizione potrà nuovamente ritrovare il suo posto e le sue audacie di assimilazione e di adattamento, così caratteristiche della storia musulmana del pensiero e delle pratiche politiche.

Islamismo Dizionario di Storia (2010)

Termine usato, in contesto religioso, quando si vuole indicare la religione fondata in Arabia nel 7° sec. da Maometto (Muhammad), e in contesto sociopolitico quando si fa riferimento al sistema sociale, culturale e politico che afferma di assumere dall'islam i suoi principi. L'ambivalenza fra religioso e civile viene considerata caratteristica della civiltà islamica; i due piani, religioso e socio-politico, vanno comunque distinti.

Diffusione.

La prima conquista arabo-islamica, che va dalla morte di Maometto (632) alla fine del califfato omayyade (661-750), permise l'espansione dell'i. fino all'Asia centrale e all'Atlantico, inclusa la Penisola Iberica sottratta ai visigoti. L'impero musulmano unitario raggiunse con gli Omayyadi la sua massima espansione. Successivamente non mancarono ulteriori conquiste anche nel Mediterraneo. Fra l'827 e il 902 gli arabi si impadronirono della Sicilia e la tennero fino al 1091, anno della conquista normanna. Nell'847 erano giunti a minacciare la stessa Roma. Tuttavia nel corso del califfato abbaside (750-1258), perduto il carattere puramente arabo, aumentarono gli influssi di altre culture (persiana e turca) e si accentuarono le tendenze autonomistiche in alcune regioni, cosicché il califfato abbaside perse la sua unità politica. Nel 10° sec., i turchi (Selgiuchidi) delle steppe dell'Asia centrale si convertirono a contatto con l'Iran e conquistarono l'Anatolia. Sempre dall'Asia centrale e per opera di altre popolazioni turche avvenne nel sec. 11° la conquista dell'India. Per via commerciale l'i. comparve nell'Africa subsahariana (11° sec.), nell'Africa orientale (12° sec.), nel Sud-Est asiatico, dove l'islamizzazione si propagò da Sumatra a partire dal 13° secolo. L'islam si diffuse successivamente anche in Africa meridionale (19° sec.), in Europa per flussi migratori e negli USA. All'inizio del 21° sec. l'i. appare in espansione, non soltanto a causa della crescita demografica nei paesi a maggioranza islamica, ma anche in zone come l'Africa subsahariana e, in parte, in alcuni Stati asiatici un tempo appartenenti all'Unione Sovietica. A causa dei flussi migratori l'i. si sta ulteriormente diffondendo anche in diversi paesi dell'Europa occidentale, come in Francia, Germania, Regno Unito e, più di recente, in Italia.

Sistema sociopolitico.

Basandosi sul principio che i musulmani, se liberi, sono tutti uguali, senza distinzione di razza e di lingua, e che un infedele non può avere autorità su un musulmano, la concezione politica dell'i. raffigura il mondo diviso in due parti: Paesi dell'islam (dar al-islam), ossia l'insieme dei Paesi dei musulmani, e Paesi di guerra (dar al-harb), abitati e governati da infedeli. All'inizio si cercò di realizzare l'idea di una monarchia islamica, a capo della quale era il califfo, che, privo di potere in campo dogmatico e legislativo, deteneva però quello esecutivo. Intorno al 10° sec. iniziò il processo di smembramento del califfato che favorì l'autonomia della maggior parte dei Paesi musulmani (→ Abbasidi; Omayyadi). L'effettiva decentralizzazione trovò un ideologo in Ibn Taimiyya, che affermò essere legittima la pluralità di sovrani. Tuttavia permase a lungo una spinta verso formazioni unitarie di tipo imperiale. Un esempio si ebbe nel 16° sec., quando l'ecumene islamica vide affermarsi tre grandi imperi, quello ottomano, quello mughal in India e quello safavide in Iran. Il sultano ottomano e il mughal, così come lo scia in Iran, si posero oltre che come «sovrani di fatto» anche come paladini della fede, arrogandosi alcune delle prerogative tipiche del califfo. Nell'Ottocento, durante il periodo coloniale, i vari ideologi musulmani posero la questione del potere in risposta alla doppia esigenza di recuperare l'indipendenza perduta e di far fronte alla modernizzazione cui, sia pure con ritardo, i Paesi musulmani non potevano sottrarsi.

Islamismo e colonialismo.

È inconcepibile ideologicamente, al limite dell'illegalità da un punto di vista giuridico per il credente musulmano, essere suddito, in maniera stabile, di uno Stato il cui sovrano non sia anch'egli musulmano. L'esperienza coloniale provocò di conseguenza una serie di reazioni di cui si ebbero i primi segnali già a fine Ottocento, e che esplosero in modo più vistoso dopo la Seconda guerra mondiale. L'esigenza di dare risposta all'Occidente coloniale si pose in primo luogo là dove la presenza europea era più consistente, come in India, dove i musulmani rappresentavano il rivale più pericoloso per il dominio britannico. Proprio in India, alla fine dell'Ottocento, apparvero le prime grandi figure di riformatori, tra cui Ahmad Khan, Amir Ali e Muhammad Iqbal, i quali, accettando le categorie politiche e culturali attraverso cui il Paese colonizzatore studiava la civiltà islamica, prima fra tutte la strutturale vocazione integralista dell'islam stesso, propugnarono una nuova applicazione dei principi dell'islam in funzione della società moderna.

Sebbene non direttamente legato all'India, Jamal al-Din al Afghani è la figura più emblematica di questo periodo; egli teorizzò un ritorno al puro spirito dell'islam, rifiutando la contraddizione tra l'essere credente e l'essere moderno. Il progresso, egli affermava, passa attraverso il vero islam. Di qui la teorizzazione di un movimento ideologico, il «panislamismo»: la comunità dei credenti, la umma, rappresenta il soggetto per eccellenza; essa è una e si definisce come «nazione islamica». Tutto ciò era propedeutico alla costruzione di uno Stato islamico unitario, che poteva realizzarsi una volta superata la presenza straniera nei Paesi musulmani. Il mondo islamico era in quel momento ancora saldamente ancorato alle sue radici, e là dove l'esperienza coloniale era meno diretta, come in Iran, si costituì, sul corpo dell'islam sciita, una vera ipotesi rivoluzionaria con il babismo. Anche in Egitto, dove l'occupazione inglese risaliva al 1881, le istituzioni musulmane (fra cui l'università di al-Azhar) si ristrutturarono, aprendosi alla tecnologia e alla scienza, nella prospettiva di formare la nuova élite musulmana. Lo stesso accadde nella Penisola Arabica, dove già alla fine del 18° sec. prese vita un movimento, il wahhabismo, che intendeva ritornare a un'interpretazione letterale del Corano per combattere la corruzione e con essa le cause di un ritardo storico e sociale.

Islam e nazionalismo.

La Prima guerra mondiale, la caduta dell'impero ottomano e la penetrazione sionista in Palestina intervennero a modificare il panorama arabo-islamico. Sia per influenza esterna sia per processi instauratisi nei diversi Paesi comparve sulla scena del mondo islamico il nazionalismo. Il fatto non era privo di conseguenze: considerare l'esistenza della nazione come soggetto politico e ipotizzare la necessità che questa si esprimesse istituzionalmente attraverso uno Stato nazionale, significava contraddire in profondità alcuni assunti della civiltà musulmana. Infatti soggetto politico per eccellenza avrebbe dovuto essere la comunità, la umma, e la formula statutale ideale quella del califfato. Ritorno auspicato già alla fine del 19° sec. dal Mahdi in Sudan e poi riproposto agli inizi degli anni Venti del 20° sec. nell'impero ottomano, prima che venisse proclamata la Repubblica turca, e in India, dove vi era una forte discriminazione nei confronti dei musulmani, come unica soluzione di tutti i problemi. Sul piano politico però l'idea califfale non ebbe concreto sviluppo e il problema di rapportarsi al nazionalismo e al modello di Stato-nazione rimase aperto. Schematizzando, due sono state le vie percorse per ottenere l'indipendenza (siamo in epoca dei mandati nel Medio Oriente e dell'occupazione nel Maghreb): la prima, quella dei nazionalisti che, pur parlando di una etnia o di un popolo o di uno Stato, e non di una confessione, sostenevano che l'islam fosse elemento irrinunciabile di identità, non in quanto religione, ma proprio in quanto civiltà; la seconda, che ha visto teorizzati tre livelli di appartenenza: allo Stato per cui si lotta; all'etnia (araba, turca o altre), in base alla quale ci si identifica come nazione e dove la comunanza di lingua diventa sostanziale; alla comunità islamica che ingloba i precedenti livelli, per cui la fedeltà a essa non si pone in alternativa ai doveri verso la nazione e lo Stato. Partendo da questi presupposti il mondo musulmano prima ha combattuto la sua battaglia di emancipazione e poi ha tentato di portare a termine l'esperimento nazionale per uscire dal sottosviluppo e dal ritardo storico. Rientrano in questo esperimento vari tentativi di politiche di socialismo di Stato e di potenziamento delle economie nazionali. Una serie di insuccessi ha riaperto il problema del rapporto tra islam e nazionalismo.

Islam e socialismo.

Le idee socialiste cominciarono a penetrare nel mondo musulmano a partire dall'Ottocento, grazie a quegli intellettuali europei intenzionati a svolgere un ruolo antitetico a quello propugnato dagli Stati coloniali, grazie all'opera di minoranze colte locali (ebrei e cristiani soprattutto) venute a contatto con l'Europa, grazie infine ai contatti con Paesi in cui tali idee hanno avuto un loro sviluppo endogeno (si pensi per es. all'Iran). Non è però mai esistita una consapevolezza diffusa di queste idee, che agli occhi di molti sono state assimilate all'imposizione di modelli operati dal colonialismo. Il successivo processo di modernizzazione non è avvenuto infatti grazie a un'opera di coinvolgimento delle masse nei progetti coloniali, ma attraverso l'occidentalizzazione di élite divenute interlocutrici principali dell'Occidente, anche quando nel loro interno avevano preso corpo rivendicazioni nazionalistiche. Al socialismo si rimprovera

l'ateismo e l'abolizione della proprietà privata, che supera l'egualitarismo propugnato dall'islam (tutti uguali davanti a Dio e tutti solidali al di là delle appartenenze sociali in nome del bene della comunità da perseguire prioritariamente). Il socialismo di Stato, come quello di A.G. Nasser in Egitto, fu motivato come un'alternativa possibile al socialismo marxista. In base a varie elaborazioni fu definito socialismo islamico e/o arabo. Ma si sono tentate anche altre soluzioni. Nell'Asia sovietica, nel periodo della Rivoluzione d'ottobre, alcuni musulmani fecero proprio il messaggio rivoluzionario e, constatando che il mondo musulmano apparteneva all'area del sottosviluppo, teorizzarono un'equiparazione tra musulmani e proletariato e lanciarono lo slogan, contestato dal potere sovietico, «musulmani di tutto il mondo unitevi!». L'esperimento ideologico si dimostrò interessante, ma con poca aderenza politica. Diverso invece il tentativo di sostenere che il socialismo marxista non era necessario all'islam, in quanto quest'ultimo aveva in sé la risposta ai problemi che il socialismo avrebbe dovuto risolvere. Da un lato, fu rivendicata la concezione che vuole Dio unico proprietario del creato di cui l'uomo è solo usufruttuario pur riaffermando la legittimità della proprietà privata; dall'altro lato, fu interpretato il precetto della zakat, l'elemosina canonica, come un diritto del povero nei confronti dei beni del ricco. Tale precetto era destinato a far circolare la ricchezza, a evitare la lotta di classe, a mantenere l'equilibrio sociale senza riduzioni di tipo comunistico. Analogamente le norme preposte dal Corano all'eredità furono considerate come il meccanismo più idoneo a evitare la formazione di grandi proprietà. Tuttavia, in base a quanto detto e ai vari esperimenti socialisti, appaiono in modo irrevocabile le contaminazioni tra socialismo e islam.

Risveglio islamico.

L'i., attraverso i suoi vari movimenti, negli ultimi decenni si è posto un compito fondamentale: riprendere il ruolo di motore della storia e ricostituire in unità il mondo musulmano, al di là delle differenziazioni geoeconomiche, sociali ed etnoculturali presenti al suo interno. A partire dalla fine del 20° sec. nei movimenti islamici sono emersi diversi filoni, con diverse impostazioni ideologiche e prospettive politiche: il filone del modernismo, che postula la necessità di ritornare alle fonti autentiche dell'islam, negando il deposito della tradizione che ne ha oscurato il significato essenziale; il filone del riformismo, che preconizza l'esigenza prioritaria di una revisione dell'apparato istituzionale-giuridico per poterlo definire musulmano; il filone del fondamentalismo, quando più accentuata appare l'esigenza di formulare l'islam come sistema totalizzante. Tra i vari filoni ovviamente non mancano intrecci e interconnessioni. A ciò va aggiunto che tutti i movimenti islamici contemporanei teorizzano la necessità di un'alternativa all'Occidente. Sugli strumenti per realizzare i propri obiettivi si registrano due atteggiamenti dominanti. Il primo riguarda la ripresa del jihad. Il secondo atteggiamento privilegia invece l'azione politica, la mediazione, la sistematica organizzazione delle forze in campo al fine della presa, o del rovesciamento, del potere. Mentre nel primo caso siamo di fronte a organizzazioni movimentistiche, nel secondo abbiamo veri e propri partiti, inseriti, o aspiranti a inserirsi, nel sistema politico vigente del Paese in cui operano. Anche qui peraltro non mancano intrecci e sovrapposizioni tra le diverse istanze; esemplari a tale proposito i casi di Hamas in Palestina e degli Hizbullah libanesi. Già negli anni Settanta e Ottanta del 20° sec. alcuni leader avevano teorizzato, in nome dell'islam, strutture da porre alla base, per lo meno in teoria, della loro autorità. I casi più vistosi sono stati quello libico e quello iraniano. Gheddafi formulò nel Libro verde una sua teoria, «la terza teoria universale», indicante quell'alternativa all'Occidente cui l'islam aspirava. Analogamente Khomeini propose una sua teoria del potere, sostenendo di desumerla da un movimento minoritario dell'islam, quello degli sciiti, e delineando un modello di tipo parlamentare, col correttivo fondamentale del controllo esercitato dall'uomo di religione sulla congruenza tra quanto viene proposto e l'autentico spirito dell'islam. Tuttavia ben presto la rivoluzione islamica iraniana manifestò i suoi limiti, e l'i. radicale dovette avviare una profonda revisione. Negli ultimi anni del 20° sec. emerse dunque quello che alcuni studiosi definiscono neofondamentalismo, il cui carattere principale era di tipo ideologico e politico più che religioso, e che anzi rivelava un ulteriore allontanamento dai presupposti tradizionali dell'islam. Tramontato il progetto di Stato islamico, le organizzazioni più radicali cominciarono ad attuare azioni clamorose e di forte impatto mediatico, allo scopo di accreditarsi come i veri difensori dell'islam e di delegittimare i regimi più legati all'Occidente. Ne derivò un progressivo declino delle istanze nazionali, mentre emergeva con sempre

maggior forza il carattere internazionale e antioccidentale dell'azione islamista. Protagonisti di questa nuova tendenza furono il saudita O. Bin Laden e l'egiziano A. al-Zawahiri, entrambi attivi nella lotta armata contro i sovietici in Afghanistan negli anni Ottanta. La svolta si concretizzò in azioni militari e attentati terroristici di particolare rilievo, come gli attacchi contro militari statunitensi a Mogadiscio (1993) e in Arabia Saudita (1996), e gli attentati contro le ambasciate USA in Kenya e in Tanzania (1998). Nello stesso 1998, Bin Laden e al-Zawahiri proposero la costituzione di un Fronte islamico internazionale contro gli ebrei e i crociati, la cui intenzione proclamata era quella di riscattare l'antica subordinazione all'Occidente, ma la cui finalità immediata rimaneva l'abbattimento di alcuni regimi islamici collusi con l'Occidente stesso. Sul fronte opposto, andava intanto delineandosi l'arcipelago dell'i. moderato: partiti, associazioni, organizzazioni non governative e intellettuali ostili alla violenza armata. Pur potendo contare su una base sociale ampia, nei primi anni del 21° sec. questi movimenti sono apparsi di fatto impotenti, così come molti islamisti-riformisti, i cui tentativi di coniugare elementi della civiltà occidentale con quelli caratteristici della civiltà islamica si sono rivelati inadeguati. Particolare, infine, è lo scenario dell'islam trapiantato in Occidente. Le comunità musulmane immigrate in Europa o in America sembrano infatti strette fra il richiamo delle origini e il desiderio di integrazione, e in questo sincretismo vanno delineando una nuova identità. Delusi dall'immobilismo dei loro Paesi d'origine, ma intenzionati a non omologarsi alle società in cui vivono, molti giovani musulmani scelgono la via di una comunità virtuale, realizzata magari attraverso Internet. Ma ciò che ne deriva è di solito un islam convenzionale, piuttosto lontano dalla religione tradizionale. Quest'ultima sopravvive invece nel mondo del sufismo e delle confraternite, che ancora gode di ampi consensi nelle società musulmane, grazie alla sua malleabilità, per cui la difesa dei principi è accompagnata da una certa apertura alle innovazioni prodotte dagli sviluppi storici.

Le organizzazioni islamiche.

Due erano le matrici fondamentali alla base dei movimenti egemoni alla fine del 20° sec., il wahhabismo e al-Ikhwan al-muslimun (Fratelli musulmani). In tutti i Paesi musulmani esistevano organizzazioni tendenti all'instaurazione di uno Stato islamico, sia pure con caratteri diversi a seconda del contesto socioeconomico e nazionale. Si può affermare però che i partiti erano presenti dove la tradizione dello Stato, uno Stato di modello europeo, era più forte (Turchia, Pakistan ecc.), mentre i movimenti trovavano un terreno più fertile là dove lo Stato era più debole, o dove l'autorità era rappresentata da istituzioni che non sempre si identificavano con l'apparato statale (Marocco, Siria ecc.). Nel panorama generale di queste organizzazioni vi erano alcuni punti comuni: partiti o movimenti che ipotizzavano l'ascesa al potere con la forza, compresa un'eventuale azione terroristica, quali i vari Hizb Allah «Partito di Dio» (nati a seguito della rivoluzione iraniana in Libano, in Afghanistan, ecc., spesso ideologicamente legati all'Iran e da esso finanziati), il movimento egiziano radicale Takfir wa hijra «Anatema e ritiro» (fondato in Egitto nel 1977 e legato a Sayyid Qutb) e i movimenti che propugnavano una presa del potere attraverso uno svolgimento democratico e che affermavano di volere mantenere, una volta al potere, delle strutture democratiche rivisitate alla luce dell'islam. Tra questi ultimi, il Fronte di salvezza islamico (FIS) in Algeria, la Jama' at-e islami in Pakistan, fondata nel 1941 da Abu l-A'la Mawdudi (m. 1979). Si presentavano diversamente quei movimenti legati a confraternite e organizzazioni religiose che miravano a ricostituire una rete di interessi basati su antiche istituzioni musulmane waqf. È il caso del movimento dei Nurcu «Seguaci della luce», fondato dal curdo Sayyid-i Nursi (1876-1960) in Turchia, e delle varie associazioni giovanili presenti ovunque nel mondo musulmano. Esempio particolare era quello del Sudan, dove le logiche del potere prevalevano sul dato ideologico e dove l'affermazione politica della branca locale di al-Ikhwan al-muslimun, sotto la guida di Hasan Abd Allah at-Turabi, e quella del movimento degli Ansar, presentavano caratteristiche ancora differenti. L'appartenenza alla sunna o alla shi'a dei membri di tali movimenti non aveva invece grande rilevanza sul piano teorico. Il movimento-partito Amal «Speranza», fondato dall'imam Musa as-Sadr in Libano nei primi anni Settanta, si rivolgeva infatti agli sciiti e intendeva promuoverne gli interessi, ma non qualificare come sciita la sua azione politica. Più complesso appariva invece il rapporto tra nazionalismo e i., se si analizzano quei movimenti che hanno preparato la rivoluzione iraniana, come i mujahidin (propr. «coloro che combattono il jihad») del popolo, nati nel 1965 circa, in seguito a una frattura in seno al

Movimento di liberazione nazionale, che scelsero la lotta armata agli inizi degli anni Settanta. I mujahidin si ispiravano alle idee dello sciita Ali Shari ati, il quale teorizzava la shi a come un partito-sistema completo e perfetto, il cui spirito era stato tradito dai regimi sciiti che si erano susseguiti in Iran. Proprio ai mujahidin dobbiamo comunque il primo approccio marxista nell'analisi della realtà. A questo movimento si unirono organizzazioni diverse, sunnite e sciite, che propugnavano strategie e finalità diverse. Il quadro mutò negli ultimi anni del 20° sec. Alle spalle del Fronte islamico internazionale costituito da Bin Laden e al-Zawahiri (1998) c'era il nuovo protagonista dell'i. radicale estremo, al-Qa'ida (ar. «la base»). Le sue origini vengono fatte risalire alla creazione da parte di Bin Laden di un database (in arabo qa'ida al-ma'lumat) contenente i dati dei militanti e delle organizzazioni con cui era entrato in contatto durante la guerra antisovietica in Afghanistan. Attorno a questo nucleo andò quindi costituendosi un'organizzazione, sebbene dai caratteri piuttosto atipici e dalla struttura abbastanza leggera, costituente in una serie di legami e contatti di vario genere, attivati di volta in volta in vista delle singole azioni da effettuarsi; una struttura a rete che ben si adatta all'attuale fase dello sviluppo tecnologico e comunicativo. L'esigenza di visibilità di al-Qa'ida, e dunque la necessità di realizzare azioni sempre più eclatanti, portarono al clamoroso atto terroristico dell'11 settembre 2001 contro le Torri gemelle di New York. Gli attentati ebbero una risonanza globale, innescando effetti politici internazionali di vasta portata. Ma soprattutto veniva raggiunto uno dei principali scopi dell'azione, ossia la crescita vertiginosa della popolarità di al-Qa'ida e di Bin Laden. Successivamente le azioni terroristiche proseguirono, sia contro i Paesi occidentali, con gli attentati di Madrid (2004) e di Londra (2005), sia in Paesi musulmani: a Bali (2002), Casablanca (2003) e Istanbul (2003). Questa escalation terroristica non ha però guadagnato al radicalismo islamista fette rilevanti delle società musulmane; queste ultime, d'altra parte, sentendosi minacciate dalla durezza delle reazioni occidentali, hanno sviluppato una notevole diffidenza nei confronti delle riforme imposte dall'esterno. Paradossalmente, ne è derivato dunque un ulteriore rafforzamento dei regimi locali, che hanno potuto intensificare la repressione delle opposizioni islamiste in nome della lotta al terrorismo, rimandando nello stesso tempo le riforme di tipo politico, viste o presentate come subalternità all'Occidente o imposizioni di quest'ultimo. Un ulteriore paradosso è costituito dal fatto che talvolta questi regimi vengono definiti come moderati, solo perché alleati dell'Occidente sul piano economico o geopolitico. Tipico in questo senso il caso dell'Arabia Saudita, la cui casa regnante è fortemente influenzata dalla setta wahhabita e da un fondamentalismo ostile a ogni modernizzazione. Nel mondo islamico è infine in corso un serrato dibattito sul concetto della guerra legittima (jihad). Inteso nell'accezione moderna di lotta armata contro i poteri costituiti, il jihad è stato condannato dai wahhabiti, soprattutto per motivi di opportunità politica, mentre l'i. estremista lo ha riproposto, facendone il centro del suo messaggio.

L'islamismo oggi
Dizionario di Storia (2010)
di Alberto Ventura

L'ultimo decennio del 20° sec. ha evidenziato i limiti e le crisi dell'islamismo militante, sia dal punto di vista ideologico sia sotto il profilo dell'azione politica. In quegli anni divenne evidente che la speranza di costituire in un qualsiasi Paese uno Stato islamico attraverso sollevazioni popolari era da considerarsi ormai tramontata. La rivoluzione islamica in Iran del 1979, che in un primo momento era apparsa come un possibile modello di riferimento, si era poi rivelata inadatta (viste le sue motivazioni, le sue peculiarità confessionali e i suoi caratteri nazionali) a innescare movimenti analoghi in altri Paesi musulmani. Lo spettacolare omicidio del presidente egiziano A. al-Sadat (1981), che nelle intenzioni degli esecutori avrebbe dovuto essere seguito da un'insurrezione più o meno generalizzata, aveva anch'esso registrato una sostanziale indifferenza della grande opinione pubblica.

Alle frange più estreme dell'islamismo radicale non restò dunque altra scelta che quella di una profonda revisione dei propri metodi e obiettivi. È proprio alle soglie del nuovo millennio che comincia a profilarsi quella trasformazione dell'islamismo che alcuni studiosi, per differenziare questa fase dalle fasi precedenti,

sono propensi a definire neofondamentalismo. La caratteristica principale di questa evoluzione è consistita in un ulteriore allontanamento da ogni presupposto tradizionale e religioso dell'islam, che i neofondamentalisti ignorano e verso il quale provano scarso interesse, per ribadire la natura ormai esclusivamente ideologica e politica del movimento. Fallito ogni tentativo di suscitare consensi attorno alla realizzazione di un non meglio definito Stato islamico, i vertici delle organizzazioni più radicali hanno fatto ricorso ad azioni di crescente spettacolarità mediatica, scollegate fra loro e senza una finalità politica immediata, con l'unico scopo di accreditarsi come unici veri difensori dei valori islamici e di delegittimare i regimi colpevoli di collusione con l'Occidente (in primo luogo Arabia Saudita, Egitto e Pakistan).

La prima conseguenza di questa mutazione è stata il progressivo declino delle istanze nazionali, che sino ad allora avevano polverizzato i movimenti islamisti in una galassia di organizzazioni locali, per far posto a un progetto che richiamasse sempre più l'attenzione sul carattere internazionale e antioccidentale dell'azione islamista. Attori principali di questa nuova tendenza sono il saudita O. Bin Laden e l'egiziano A. al-Zawahiri. Pur se caratterizzati da origini e da formazioni diverse, entrambi hanno sperimentato la lotta armata nel corso del jihad antisovietico in Afghanistan negli anni Ottanta del Novecento, proseguendo successivamente l'esperienza nel periodo di esilio e peregrinazioni in Sudan, Yemen ed Europa, fra il 1992 e il 1995. La svolta internazionalista fu evidenziata da alcune azioni militari e attentati terroristici di particolare rilievo, messi a segno per indicare nel «nemico lontano», gli Stati Uniti, il nuovo obiettivo della lotta islamista: in questa logica vanno inquadrati gli attacchi contro i soldati statunitensi a Mogadiscio (Somalia) nell'ottobre 1993; l'incursione a Khobar (Arabia Saudita) del giugno 1996; i sanguinosi attentati contemporanei contro le ambasciate statunitensi in Kenya e in Tanzania del 7 agosto 1998; l'attacco alla nave da guerra USS Cole nel porto di Aden (Yemen) dell'ottobre 2000. Nel 1998, Bin Laden e al-Zawahiri furono fra gli ispiratori e i firmatari di un documento volto a costituire un Fronte islamico internazionale contro gli ebrei e i crociati.

Il documento, infarcito di citazioni del Corano e di insegnamenti del profeta scelti in maniera estremamente selettiva, rappresentava un nuovo ed efficace modello comunicativo, con il quale si intendeva risvegliare l'orgoglio musulmano allo scopo di riscattare le secolari umiliazioni subite a opera dell'Occidente. L'intento era quello di suscitare, sfruttando una morale islamica universalmente condivisa, quei consensi che le opposizioni islamiste nazionali non erano riuscite a ottenere. La finalità primaria di tutto il movimento rimaneva pur sempre l'abbattimento di alcuni regimi islamici, ma per sensibilizzare le masse e chiamarle alla mobilitazione si voleva utilizzare la sponda della guerra al nemico occidentale.

Il Fronte non era e non intendeva essere una concreta realtà politica o organizzativa. In realtà, dietro di esso c'era il nuovo protagonista dell'islamismo radicale estremo, emergente in quegli anni, anche se pressoché sconosciuto alle opinioni pubbliche: al-Qa'ida. Le origini di questa entità (il cui nome in arabo significa «la base») vengono fatte risalire all'incirca al 1988, quando Bin Laden creò uno strumento informatico (qa'ida al-ma'lumat, corrispondente all'inglese database) nel quale registrare i dati relativi ai vari militanti e alle organizzazioni con cui era entrato in contatto durante il periodo dei combattimenti in Afghanistan. Attorno a questo archivio elettronico si è andata con il tempo costituendo una concreta organizzazione, anche se vi sono dubbi sul fatto che essa possa essere considerata una precisa e definita struttura. Più che una «centrale del terrore», come viene descritta in molte fonti informative, al-Qa'ida è probabilmente costituita da una serie non sempre omogenea di legami e contatti, di volta in volta attivati per l'esecuzione di azioni mirate.

La necessità da parte di al-Qa'ida di compiere gesti sempre più appariscenti si concretizzò nella realizzazione di un clamoroso e spettacolare atto terroristico, che portò l'attacco al cuore stesso della potenza egemone dell'Occidente. L'11 settembre 2001 un gruppo di attentatori suicidi si impossessò di alcuni aerei di linea e li fece abbattere contro obiettivi di rilevante significato simbolico nel territorio degli Stati Uniti. Gli attentati ebbero una risonanza mondiale inaudita, innescando una serie di conseguenze politiche internazionali di vastissima portata. La popolarità di al-Qa'ida e di Bin Laden crebbe

vertiginosamente, centrando in tal modo uno degli scopi principali dell'azione. Alcuni mesi dopo l'evento (dicembre 2001), al-Zawahiri cercò di sfruttarne la portata propagandistica con la diffusione di uno scritto, Cavalieri sotto la bandiera del profeta, la cui principale preoccupazione sembra essere stata quella di ridurre le distanze fra le masse islamiche e le avanguardie rivoluzionarie di cui egli si è sentito il primo ideologo. In questo atteggiamento si può rilevare tutta la fragilità della scelta strategica di al-Qa'ida, che al di là di una indubbia ma superficiale popolarità, sembra ancora non aver acquisito il consenso sperato. È in questo quadro che va probabilmente interpretato il successivo crescendo di azioni terroristiche di ampia portata contro i Paesi occidentali, come gli attentati di Madrid (marzo 2004) e di Londra (giugno 2005), precedute e seguite da una sequenza di imprese analoghe in Paesi musulmani.

Questa impennata dell'estremismo terrorista ha apparentemente portato a un vicolo cieco. Da una parte, la violenza del jihad globalizzato non ha guadagnato alla causa islamista fette significative dell'opinione pubblica; dall'altra, quella stessa opinione pubblica si è sentita minacciata dalla durezza delle reazioni occidentali, sviluppando una notevole diffidenza nei confronti di riforme democratiche imposte dall'esterno. In questo modo, gli unici ad aver tratto vantaggio dalla situazione sembrano essere i regimi locali, che hanno potuto intensificare la repressione delle opposizioni islamiste in nome della lotta al terrorismo, e al contempo rimandano l'ormai improrogabile riforma politica interna col pretesto che non si possono meccanicamente trapiantare in tempi rapidi i sistemi sociali e di governo elaborati dall'Occidente. Una ulteriore confusione è imputabile al fatto che talvolta questi regimi vengono definiti come moderati, solo perché alleati dell'Occidente nella politica internazionale.

Così, per es., il rapporto fra l'Arabia Saudita e i suoi oppositori viene spesso rappresentato come uno scontro fra l'islamismo moderato e l'islamismo radicale. Invero, i sauditi rappresentano l'ideologia rigorista della setta wahhabita e sono stati i principali responsabili della diffusione nel mondo islamico di un fondamentalismo puritano. Essi però non hanno mai favorito le tendenze rivoluzionarie dell'islamismo nel campo sociale e politico. Timorosi verso ogni tendenza che mirasse a scardinare gli ordini costituiti, hanno costretto all'opposizione le ali oltranziste dei movimenti islamici, pur condividendo con essi la medesima impostazione di fondo. Si è acceso così un dibattito serrato sul concetto della guerra legittima (jihad) e sulla sua utilizzazione. Inteso nella sua accezione moderna di lotta armata contro i poteri costituiti, il jihad è stato condannato dai wahhabiti e da altri cosiddetti moderati, più per motivi di opportunità politica che non per coerenza teologica, mentre l'islamismo estremista ne ha fatto l'essenza del suo messaggio rivoluzionario. Una divaricazione ancor più evidente si è manifestata allorché il concetto di jihad è stato associato alla violenza degli attentatori suicidi, che l'islam tradizionale non aveva mai autorizzato e che era rimasta sconosciuta anche al precedente radicalismo. I wahhabiti negarono che gli attentati suicidi potessero essere equiparati a un martirio, mentre i movimenti rivoluzionari cercarono (il primo esempio risale al 1989) di legittimare in base ai principi islamici l'utilizzo di questa forma estrema di lotta.

Ben diversa è la situazione di un'altra variante dell'islamismo, che più propriamente potrebbe aspirare alla qualifica di moderato. Si tratta di una serie di formazioni politiche, di associazioni private, di organizzazioni non governative e di tendenze ideologiche che non si identificano nella causa della violenza armata. Pur potendo contare su una base sociale più ampia rispetto al radicalismo estremo, questi movimenti sono apparsi del tutto impotenti nella fase attuale. I loro rappresentanti non sono riusciti in genere a evidenziare con chiarezza la loro distanza dall'islamismo rivoluzionario, finendo con l'assumere posizioni incerte e non di rado ambigue. Alcuni studiosi, come il linguista egiziano N. Abu Zaid (contro il quale i fondamentalisti hanno imbastito un processo che l'ha condotto all'esilio in Europa), hanno persino messo in dubbio che vi sia reale distinzione fra islamismo radicale e islamismo moderato, sostenendo che fra queste due tendenze vi è una semplice diversità di intensità, e non di genere. In ogni caso, molti islamisti-riformisti si sono dimostrati inefficaci nelle loro proposte politiche, che tentano di coniugare in maniera non del tutto convincente concetti tipici dell'ideologia occidentale (democrazia, giustizia sociale, diritti umani) con elementi caratteristici della civiltà islamica. L'intento è quello di non fare apparire le riforme come

incompatibili con i principi dell'islam, ma il risultato è stato finora modesto e non ha trovato una larga condivisione.

Esemplare è, a questo proposito, lo scenario dell'islam trapiantato in Occidente. Le comunità musulmane immigrate in Europa o in America, strette fra il richiamo delle proprie origini e il desiderio di integrazione, sono alla continua ricerca di una nuova identità. Gli intellettuali d'origine islamica, ma nati nell'Occidente o cresciuti nella sua cultura, si sforzano in varia misura di reinterpretare il passato islamico alla luce del pensiero europeo. Le proposte sono ovviamente diverse, e oscillano fra una vera e propria metamorfosi dell'identità islamica e un atteggiamento più conservatore, ma nessuno di questi intellettuali sembra poter rappresentare davvero l'universo delle comunità immigrate, e del resto le loro idee hanno una scarsa ricaduta nei Paesi d'origine. L'equivoco di fondo che pesa su tutti questi tentativi è quello di ritenere che una certa occidentalizzazione della mentalità islamica porti necessariamente la società musulmana ad atteggiamenti più moderni e liberali. In realtà, come numerosi studi hanno messo in luce, l'islamismo deve molto del suo bagaglio culturale e ideologico all'odierna civiltà occidentale, e l'occidentalizzazione non è dunque incompatibile, anzi in molti casi addirittura favorisce l'assunzione di idee nonché di atteggiamenti tipicamente fondamentalisti.

Delusi dall'immobilismo politico-sociale dei loro Paesi d'origine, ma decisi a non confondersi semplicemente con la civiltà che li ospita, molti giovani musulmani scelgono la via di una comunità virtuale, realizzata attraverso lo strumento più appariscente della globalizzazione: Internet. I siti islamici cui questi giovani accedono in modo crescente propongono di solito un islam convenzionale, generico e conformista, che si avvicina più alle idee dell'islamismo che non a quelle della religione tradizionale.

È proprio sul concetto di tradizione che si è radicato uno degli equivoci più diffusi a proposito dell'islam contemporaneo. L'islamismo è stato in genere etichettato dagli studiosi occidentali come un movimento tradizionalista, laddove invece tutta la sua storia ha rappresentato un rovesciamento dei valori della cultura islamica tradizionale. Questo malinteso ha finito per influenzare settori sempre più ampi delle odierne società musulmane, che così vedono nelle idee dell'islamismo (non ha importanza se moderato o radicale) un rassicurante ritorno alle proprie radici, ignorando che esso rappresenta al contrario una profonda frattura rispetto al passato dell'islam. In modo analogo, anche molti intellettuali contemporanei che intendono trovare ricette alternative all'islamismo si sono fatti ingannare da questo errore di prospettiva e tendono a confondere le idee apparentemente conservatrici del radicalismo moderno con la tradizione secolare dell'islam.

Ma islamismo e tradizione non stanno dalla stessa parte. Quest'ultima non si identifica né con il progressismo dell'islam laicizzante, né con le ideologie politiche e sociali del fondamentalismo, né con l'apparente conservatorismo religioso di alcuni Stati, né tantomeno con i programmi rivoluzionari della violenza islamista. La tradizione sopravvive principalmente nel mondo del sufismo e delle confraternite, che ancora governa ampi consensi nelle società musulmane, un mondo flessibile e accomodante, rispettoso di principi, ma aperto agli adattamenti, rigoroso, ma non rigorista. È da presumere che una parte significativa del futuro si giocherà proprio fra gli elementi rimasti fedeli alla tradizione e tutte queste altre varianti moderne dell'islam.

Sunniti

Enciclopedia online

Seguaci ortodossi dell'islamismo, di cui costituiscono la maggioranza; sin dalla metà del 1° sec. dell'egira, i s. assunsero tale nome per affermare che essi soltanto erano i seguaci della vera tradizione o sunna di

Maometto (mentre gli sciiti seguono anche quella dei suoi discendenti). La prima caratteristica dei s. fu il riconoscimento della piena legittimità dei quattro primi califfi elettivi.

SUNNITI
Enciclopedia Italiana (1936)
di C. A. N.

SUNNITI (fr. Sonnites o Sunnites; ted. Sunniten; ingl. Sunnites o Sunnis o Sunnees). - In arabo sunniyyūn (al sing. sunnī) o ahl as-sunnah; sono gli ortodossi dell'islamismo, che ne costituiscono l'enorme maggioranza (il 91%) e che fin dalla metà del sec. I eg. assunsero quel nome, in opposizione ai dissidenti (sciiti e khārigiti), per affermare che essi soltanto erano i veri seguaci della sunnah (v.) di Maometto, quantunque anche gli altri pensassero di essere in pieno accordo con essa. La primitiva loro caratteristica fu il riconoscimento della piena legittimità dei primi quattro califfi elettivi; sorsero più tardi le differenze dogmatiche dalle altre sette.

Sciiti

Enciclopedia online

Minoranze islamiche (dall'arabo *shī'at 'Alī*, «la fazione di 'Alī»). La loro origine risale alla morte del Profeta (632). Sono divisi in tre grandi nuclei: zaiditi, che rappresentano l'indirizzo meno lontano dall'ortodossia sunnita sul terreno politico e giuridico; imamiti o duodecimani, s. moderati, i più numerosi e politicamente importanti; ismailiti o batiniti, i più lontani dall'ortodossia. Tratto comune a tutti è il ritenere che 'Alī, cugino e genero di Maometto, fosse stato esplicitamente designato a succedergli, cosicché i primi tre califfi furono usurpatori; concordano pure nel ritenere che l'imamato (ossia il califfato) non possa spettare se non a discendenti di 'Alī e di sua moglie Fāṭima.

In dogmatica gli s. accettano quasi tutte le dottrine dei mutaziliti (→ mutazilismo), compresa quella della creazione nel tempo del Corano. Gli ismailiti introdussero in teologia elementi non musulmani, guardati con riprovazione dagli altri sciiti. Principali solennità religiose sono quelle in ricordo del martirio di 'Alī e di suo figlio Ḥusain, celebrate con toccanti cerimonie.

Gli zaiditi riuscirono a fondare Stati e dinastie proprie, tra cui (1591) quella degli Imām di Ṣan'ā' nello Yemen (deposta nel 1962). Gli ismailiti ebbero i loro regni con la dinastia dei Fatimidi (Egitto e Africa settentrionale, 909-1171), con quella di Alamūt nella Persia settentrionale (1090-1256), con quella cosiddetta degli Assassini in Siria (dalla fine dell'11° sec. al 1273). Gli imamiti infine giunsero al potere con l'avvento dei Ṣafavidi in Persia (1502), che vi imposero l'indirizzo imamita come religione di Stato, tuttora ivi vigente.

Gli s. rappresentano il 10-15% dei musulmani. Il gruppo maggiore (oltre l'80%) è costituito dagli imamiti (Iran, Afghanistan, India, Siria, Iraq); seguono gli ismailiti (più del 15% comprendendovi Drusi e Nuṣairi: India, Siria, qualche distretto della Penisola Araba) e infine gli zaiditi, quasi tutti nello Yemen.

SCIITI

Enciclopedia Italiana (1936)
di Carlo Alfonso Nallino

SCIITI. - Dall'arabo *shī'ī*, cioè seguace del partito (*shī'ah*) di 'Alī e dei suoi discendenti in linea retta maschile. Sono un complesso di sette musulmane, al quale si contrappongono da un lato i sunniti (v.) ossia la grande maggioranza ortodossa, e dall'altro i *khārigiti* (v.) capostipiti degli odierni *ibāditi* (v.). In origine furono un partito politico sorto con le guerre civili che turbarono il califfato di 'Othmān (23-35 ègira, 644-656 d. C.) e quello di 'Alī (35-40 ègira, 656-661); poi alla questione politica aggiunsero elementi eterodossi nel campo della dogmatica, del rituale e del diritto.

Prescindendo da sette minori scomparse oppure ormai fuori, di fatto, dall'islamismo, gli sciiti comprendono tre grandi divisioni: 1. zaiditi, che rappresentano lo sciitismo meno lontano dall'ortodossia sunnita nel terreno politico e giuridico; 2. imāmiti o duodecimani (*ithnā'ashariyyah*), sciiti moderati, che, per essere da secoli i più numerosi e i più importanti politicamente, spesso sono considerati da scrittori europei come i soli sciiti o come gli sciiti per eccellenza; 3. ismā'īliti o batiniti (v.), i più lontani dall'ortodossia. Tratto comune a tutti è il ritenere che 'Alī fosse stato designato da Maometto, con testo (*naṣṣ*) esplicito, a succedergli, cosicché i primi tre califfi furono usurpatori; concordano pure nel ritenere che l'imāmato (ossia il califfato) non possa spettare se non a discendenti di 'Alī e di sua moglie Fāṭimah, cosicché i califfi omayyadi e 'abbāsidi non furono mai da loro riconosciuti. Ma nei particolari della dottrina dell'imāmato

divergono fra loro considerevolmente. In dogmatica accettano quasi tutte le dottrine dei muitaziliti (v.); ma gli ismā'īliti introdussero in teologia elementi non musulmani guardati con orrore dagli altri sciiti. Gli zaiditi riuscirono a fondare stati e dinastie proprie, dapprima nel Ṭabaristān (Persia settentrionale, 864-928), poi nello Yemen (dinastia dei Rassidi di Ṣa'dah, 893 a circa 1300, e dinastia degli imām di Ṣan'a' sorta intorno al 1591 e ancor oggi regnante). Gli ismā'īliti ebbero loro regni con la dinastia dei Fāṭimīti (Egitto e Africa settentrionale, 909-1171), con quella di Alamūt nella Persia settentrionale (1090-1256), con quella cosiddetta degli Assassini in Siria (dalla fine del sec. XI al 1273) e con piccoli staterelli nello Yemen e nello Naḡrān (fra lo Yemen e il Ḥiḡiāz). Invece gli imāmīti giunsero al potere soltanto con la dinastia ṣafawide, che s'impadronì della Persia nel 1502 e vi impose lo sciitismo imāmīta come religione di stato.

Attualmente, su 246 milioni di musulmani, l'8 per cento sono sciiti, ossia 1 milione zaiditi (tutti nello Yemen), 17 milioni imāmīti (quasi tutti i Persiani, inoltre gruppi nell'Afghānistān, nell'India, presso Medina, in Siria e in Mesopotamia, dove formano più della metà della popolazione), 4 milioni ismā'īliti (India, territorio degli 'Alawiti in Siria, Naḡrān, qualche distretto dello Yemen), qualora in essi si comprendano i Drusi e i Nuṣairi.

Degli zaiditi è detto in apposita voce. Le principali dottrine degli'imāmīti o duodecimani sono: l'imām, ossia quello che i sunniti sogliono chiamare califfo, non è elettivo, ma, per volere divino, il discendente diretto maschile di 'Alī (primo imām) e Fāṭimah; è impeccabile, infallibile e solo interprete legittimo della legge religiosa. Il dodicesimo imām, Muḥammad al-Mahdī, scomparve misteriosamente, ancor fanciullo, a Sāmarrā (sul Tigri a nord di Baghdād) nel 265 ègira (878-879) o 275 (888-889) e continua a mantenersi occulto, sicché ora il mondo è in uno stato di disordine; ma un giorno riapparirà sulla terra e vi restaurerà l'ordine e la pace, compiendo la funzione che i sunniti attribuiscono al Mahdī (v.) atteso. Da questo numero di dodici imām gli imāmīti presero il nome di duodecimani. In dogmatica accolsero quasi tutte le tesi mu'tazilite, ma non quella che le pene infernali siano eterne anche per il musulmano morto impenitente e colpevole di peccati capitali. Per particolari, v. islamismo, XIX, pp. 611-612. Respingono i ḥadīth o tradizioni canoniche di cose dette e fatte da Maometto, quando non siano trasmesse da 'Alī o suoi discendenti o suoi partigiani; sicché, in luogo dei sei libri canonici di ḥadīth (v.) accolti dai sunniti, hanno quattro libri loro proprī. Ne consegue che per loro la sunnah o consuetudine normativa di Maometto è quella che risulta dai quattro libri predetti. In diritto seguono il rito o scuola gia'farī, che si vuol far risalire a Gia'far aṣ-Ṣādiq, il celebre sesto imām; il divario più saliente dai sistemi sunniti e zaidita è l'ammissione della mut'ah o matrimonio temporaneo, che si scioglie ipso iure con lo scadere del termine fissato nel contratto nuziale; notevole pure l'attribuzione di carattere impuro al corpo dei non musulmani. Ritengono legittima la taqiyyah o katmān, ossia l'occultamento della propria credenza a persecutori non imāmīti; cosa che gli zaiditi non ammettono. La venerazione per i dodici imām, esseri superiori, ha portato gl'imāmīti all'esclusione dell'ascetico-mistica o ṣūfismo, della credenza nei miracoli dei santi, delle confraternite religiose a base mistica. I più celebri santuarī sciiti imāmīti, oggetto di pellegrinaggi anche da regioni assai lontane, sono nella Mesopotamia; principalmente Kerbelā o Mashhad Ḥusain, ove cadde ucciso e fu sepolto al-Ḥusain figlio di 'Alī; an-Nagiāf o Mashhad 'Alī, ove è sepolto 'Alī (il primo imām), Sāmarrā, luogo dove scomparve il dodicesimo imām. Non è raro che imāmīti ricchi e ferventi dispongano per testamento d'esser portati a seppellire dalla Persia ad an-Nagiāf, malgrado le spese grandissime che ciò comporta.

Alle notizie date alla voce ismā'īliti (XIX, p. 632) si aggiunga che la serie dei loro imām si arresta al numero sette, ossia a Ismā'īl figlio primogenito di Gia'far aṣ-Ṣādiq (sesto imām comune con gli imāmīti), che gli imāmīti non riconoscono per essere premorto al padre e quindi fanno passare la serie degli imām al secondogenito Mūsà al-Kāzim.

In teologia gl'isma'īliti seguono le dottrine batinite, imbevute di cosmogonia neoplatonica islamizzata in alcuni tratti: da Dio, inaccessibile e privo di attributi, derivarono successivamente, in serie digradante, l'intelletto (universale), l'anima (universale), la materia prima, lo spazio, il tempo, il mondo terrestre.

L'intelletto universale ha avuto sette incarnazioni o "parlanti" (nāṭiq), che sono Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Maometto, Ismā'īl (il settimo imām), ognuno dei quali ebbe un "taciturno" (ṣāmī) o "base" (asās), cioè assistente, incarnazione dell'anima universale; p. es., Mosè ebbe come assistente Aronne, Gesù ebbe Pietro, Maometto ebbe 'Alī. La verità è rivelata dai capi soltanto a chi sia passato attraverso i sette o nove gradi progressivi d'iniziazione; la gran massa non andava oltre il primo o secondo grado, e solo pochissimi arrivavano al settimo. Le interpretazioni allegoriche finivano col distruggere ogni religione positiva. Si ignora quanto di ciò sopravviva tra gli ismā'īliti moderni.

La seguente tabella genealogica, nella quale sono segnati con numeri i dodici imām dei duodecimani o imāmīti, renderà più chiaro il rapporto fra le tre grandi divisioni degli sciitī tuttora esistenti:

Babismo

Enciclopedie on line

Setta religiosa, nata in Persia (metà sec. 19°) in seno all'islamismo sciita. Fu fondata da 'Alī Muhammad di Shīrāz (1819-1850), che si proclamò Bāb cioè «porta» di accesso alla conoscenza dell'imām occulto, la cui esistenza è caposaldo delle dottrine sciite. La sua dottrina, con la pretesa di inaugurare un nuovo ciclo religioso dopo quello chiusosi con Maometto, gli valse l'accusa di tessere manovre rivoluzionarie e nel 1850 fu fucilato, mentre i suoi seguaci furono duramente perseguitati. Discepolo del Bāb fu Bahā Ullāh, fondatore del bahaismo.

Bahaismo

Enciclopedie on line

Movimento religioso derivato dal babismo. Fu fondato da Mīrzā Ḥusain 'Alī Nūrī (Teheran 1817 - S. Giovanni d'Acari 1892), che nel 1863 dichiarò di essere il personaggio salvifico preannunciato dal Bāb e prese il nome di Bahā' Ullāh («Splendore di Dio»). Il b. si incentra sul concetto della conoscibilità di Dio attraverso le sue manifestazioni cicliche, che si estendono anche a personaggi storici o mitici di altre religioni (Buddha, Kṛṣṇa). Principio fondamentale è l'unità del genere umano e la sua realizzazione. Oggi il b. conta circa 30 missioni nel mondo e oltre 2.000.000 di seguaci in Asia, Europa e Stati Uniti.

Ismailiti

Enciclopedie on line

Setta sciita, che considera come suo imām nascosto, che riapparirà un giorno per far trionfare la vera fede, il settimo imām, Ismā'īl, figlio di Gia'far aṣ-Ṣādiq. Dell'antica setta sono discendenti e continuatori, oltre ai Drusi della Siria e del Libano, gli i. indiani (nizārī), che fanno capo in maggioranza all'Āghā khān e nulla più conservano del carattere antico ed estremista della setta.

ISMAILITI

Enciclopedia Italiana (1933)
di Giorgio Levi Della Vida

ISMĀ'ĪLITI (arabo Ismā'īliyyah). - Nome della setta sciita estremista che considera come suo imām nascosto destinato a ritornare per condurre al trionfo la vera fede, il settimo (cominciando con il califfo 'Alī), cioè Ismā'il ibn Gia'far (morto nel 145 èg., 762-63). Essi sono un ramo dei Batiniti (v.) che riuscì a organizzarsi politicamente e a fondare stati indipendenti in Persia, in Siria, nell'Arabia di sud-ovest, nell'Africa settentrionale, dal secolo III dell'ègira (IX d. C.) in poi (v. 'alawiti; assassini; carmati; drusi; fatimiti; nuṣairi). Anche ai nostri giorni esistono musulmani eretici i quali s'intitolano Ismā'īliyyah e si considerano discendenti e continuatori dell'antica setta: molti di essi (nella Siria settentrionale, in alcune regioni della Persia e dell'Afghānisān) sono scesi a un basso livello economico, culturale e religioso; altri invece, segnatamente nell'India, dove sono stimati a oltre 300.000, suddivisi in varie diramazioni, costituiscono una classe ricca e colta, e hanno alquanto temperato le loro opinioni estremiste. Il capo degli Ismā'īliyyah indiani è oggi l'Āghā Khān (v.) Muḥammad, devoto all'Inghilterra e completamente modernizzato.

Anche nell'Omān, nello Zanzibar e nel Tanganica e Kenya (già Africa orientale tedesca) si contano numerosi Ismā'īliyyah d'origine indiana. Senza rapporti con gli altri sono gli Ismā'īliyyah dello Yemen e quelli che, in territorio indipendente, vivono nella regione di Negrān nello Yemen settentrionale.

Taoismo

Enciclopedie on line

Indirizzo filosofico e religione sotterrianea della Cina, il cui concetto centrale è rappresentato dal dao, articolato in dao jia e dao jiao. Il dao jia («scuola del dao») indica la filosofia taoista legata ai nomi di Yang Zhu, Lao Zi (probabilmente inizio 4° sec. a.C.), Zhuang Zi (369-286 a.C.) e Lie Zi (3° sec. a.C.) ed espressa soprattutto nel Daodejing, prima scrittura taoista da noi conosciuta e tradizionalmente attribuita a Lao Zi nel Zhuangzi (risalente però, oltre che al maestro, ai suoi discepoli) e nel Liezi (che prende nome dal semilegendario filosofo e il cui cap. 17 è dedicato a Yang Zhu). Il dao jiao («dottrina del dao») è il t. religioso che, così come è noto soprattutto nell'era dei Han (206 a.C. - 220 d.C.) e nel periodo che va dal 3° al 6° sec., si presenta come sistema di dottrina e prassi volto al conseguimento dell'immortalità individuale mediante una graduale presa di possesso del proprio organismo fino all'enucleazione interna di un 'corpo alchemico' non soggetto a decadenza. Le tecniche ascetico-magiche impiegate a questo scopo e le basi dottrinarie che le sottendono ricollegano per più di un aspetto il t. religioso a quanto di magico e di occultistico vi è nello Yinyang jia («scuola dello yinyang»: → yinyang).

1. L'aspetto religioso-sociale

L'essenziale della metafisica di Lao Zi e di Zhuang Zi è sostanzialmente identico nel concepire il dao come principio assoluto e indefinibile che si sottrae alle stesse predicabilità primarie dell'«essere» e del «non essere» e che dà luogo al mondo delle esistenze mediante un processo inattivo consistente in un «agire (wei) del non agire (wuwei)», il wei wuwei come norma del cosmo. A questo processo, nel quale non c'è ombra di volizione pragmatica ma soltanto inerzia, inerisce per natura un andamento per così dire curvilineo che già a partire dal momento iniziale ha una direzione di ritorno al punto di partenza. Sul piano della prassi umana il wei wuwei è prescritto quale norma suprema del comportamento individuale e collettivo; gli individui che hanno in sé la «potenza» (de) del dao devono adeguare a essa la loro vita operativa al fine di essere totalmente immersi nel processo naturale dell'Assoluto. Di qui la posizione negativa del t. rispetto a tutto ciò che è «cultura» nel senso di intervento e creatività umana sulla natura, e la riduzione della cultura ad artificio arbitrariamente operato su ciò che è naturale e che è all'origine della sofferenza. Colui che vive secondo il de non prende iniziative, non introduce novità, tende a ridurre la memoria storica che, comportando una strutturazione del tempo, ostacola il fluire all'unisono con il tempo vissuto.

Allo stesso modo, sul piano politico, il governare deve quanto più può limitarsi tendendo costantemente al non governare, e con ciò la posizione taoista si manifesta come l'antitesi autenticamente cinese al confucianesimo, preparatoria dell'avvento e dell'accoglimento del buddhismo in Cina. Questo insieme di norme pratiche, che si risolve in un'indicazione generale a «fuggire la storia», costituisce l'aspetto che si può chiamare vulgato del t., valido per tutti, ma che nei suoi tratti, sia pure elementari, contiene le condizioni primarie degli aspetti che divengono manifesti nella dottrina propriamente mistica dei maestri taoisti, cioè l'insegnamento della via che conduce all'annullamento del «sé» nell'unione con il dao.

Le tappe dell'itinerario mistico taoista coincidono sostanzialmente con quelle di tutte le mistiche: all'inizio si ha una «rottura» dell'equilibrio profano che provoca un radicale cambiamento di tutto l'individuo. Con questo distacco ha inizio l'itinerario ascetico vero e proprio, che si manifesta con tecniche e comportamento diversi da individuo a individuo, ma tutti volti a raggiungere una condizione psichica di «vuotezza» con la quale il mistico entra nella fase delle esperienze estatiche che si concludono con l'acquisizione del dao.

2. Interpretazione del taoismo

Il carattere di filosofia mistica connaturale al t. è stato talora messo in ombra rispetto al lato propriamente logico-metafisico e a quanto veniva indicato quale norma di comportamento generale sul piano etico-pratico, come se all'origine il t. fosse consistito in una filosofia della 'fuga dal mondo' e del 'vivi nascosto'. Di fatto, questa posizione rispecchia la teoria genetica del t., formulata non senza motivazione polemica dalla tradizione confuciana, che ha collocato alle sue origini coloro che si davano all'eremitaggio per sottrarsi alle dure condizioni della vita associata nei periodi più disastrosi della storia della Cina antica, e che pone quale primo filosofo del t. Yang Zhu, assertore di una condotta basata unicamente sulla tutela della persona fisica individuale. In realtà la concezione taoista così come appare dal Daodejing non solo non necessita di un precedente quale la filosofia di Yang Zhu, ma non ne può essere in alcun modo nemmeno uno sviluppo, muovendo i propri interessi su un piano del tutto diverso. Il dao jiao, che secondo la distinzione cinese indica il t. come 'religione', non negherà implicitamente, secondo quanto si è detto, il carattere religioso al misticismo filosofico del dao jia, ma può essere accolto come espressione che sottolinea il fatto di avere gli aspetti di alcune religioni: costituzione in chiesa, un sacerdozio gerarchico, un calendario religioso ecc. Per lungo tempo, però, non solo questa distinzione è stata intesa in maniera radicale, ma la religione taoista è stata considerata quale scadimento e dissoluzione del t. filosofico nel piano della magia, dell'occultismo popolare, delle più rozze manipolazioni del sacro, subendo una vicenda analoga a quella avuta dagli indirizzi tantrici nella storia del buddhismo. In realtà, a un'indagine che abbia familiarità con il piano generale della storia delle religioni, la presunta opposizione tra il t. filosofico e il t. come religione apparirà estremamente ridotta se non inesistente.

3. Culto e divinità

Il t. come religione si caratterizza come tecnica di realizzazione di un corpo immortale mediante l'esecuzione di norme alimentari, ginnastiche, respiratorie e alchemiche che nel loro insieme costituiscono il 'nutrimento del corpo'; l'alchimia ne è l'aspetto preminente, in quanto si esige l'assorbimento di sostanze rare o velenose (oro, giada, mercurio, madreperla) che devono quindi essere prodotte artificialmente o rese innocue. Accanto a queste pratiche di ordine fisico che da sole porterebbero soltanto a prolungare l'esistenza corporea, se ne aggiungono altre di ordine spirituale consistenti nell'entrare in contatto con le divinità, le potenze e le entità spirituali che sono insite nel corpo umano e presiedono alle singole parti secondo un ordine minuzioso. Il contatto si attua mediante le tecniche di concentrazione che conducono alla 'visione interiore' e fa sì che le potenze divine non lascino il corpo, cosa che provocherebbe la morte e la dissoluzione, ma vi restino in permanenza permettendo la prosecuzione delle pratiche fisiche fino a quando si sia costituito interamente il nuovo organismo incorruttibile. La morte che seguirà a questo lungo trattamento magico-alchemico della fisiologia umana sarà morte apparente; in luogo del corpo che, diventato immortale, si è librato nel cielo, nella sepoltura vi saranno in realtà una spada o una canna di bambù. Ma l'acquisizione del corpo immortale non è il grado supremo dell'itinerario religioso dell'iniziato taoista, anche se per i più ne rappresenta la conclusione; lo scopo finale resta l'unione mistica con il dao che è perseguita e conseguita da pochi adepti di rango superiore.

Taoismo
Enciclopedia delle scienze sociali (1998)
di Helwig Schmidt-Glintzer

Taoismo

sommario: 1. Introduzione. 2. I testi antichi. 3. L'aspetto religioso-sociale del taoismo. 4. Il canone taoista. 5. Culto e divinità. 6. La visione del mondo e il rapporto con la natura. 7. La rivalità con il buddhismo. 8. Il taoismo nello Stato e nella società. 9. Il taoismo nella Cina odierna. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Il taoismo è considerato, accanto al confucianesimo, la seconda grande tradizione filosofico-religiosa della Cina. Non è facile cogliere il pensiero taoista in tutta la sua complessità e varietà di aspetti, che investono la cultura cinese nelle sue mille sfaccettature. Alcuni elementi del taoismo si sono sviluppati solo sotto l'influsso del buddhismo, e oltre a ciò occorre considerare la sua diffusione al di fuori della Cina, in particolare in Vietnam, Corea e Giappone.

A seguito della formazione di unità territoriali più estese durante il 'periodo della primavera e dell'autunno' (770-476 a.C.) e successivamente nel cosiddetto 'periodo degli Stati combattenti' (481-221 a.C.), si ebbe in Cina una differenziazione di varie correnti filosofiche. A fondamento di quella dottrina che divenne nota in seguito come *dao* (o *tao chia*) ovvero 'scuola del tao', legata in particolare ai nomi di Laozi e di Zhuangzi, vi è l'idea della reintegrazione dell'uomo nell'ordine cosmico. Il particolare rilievo dato al principio dell'ordine spiega altresì l'impiego specifico della nozione di *dao* o *tao* ('via', 'senso', 'verità'), che ha un'importanza centrale in tutto il pensiero religioso e filosofico cinese, nella scelta del nome 'taoismo'.

A partire dal II secolo dopo Cristo vari movimenti religiosi di tipo salvifico organizzati in chiese si ispirarono alle tradizioni 'taoiste' legate ai nomi di Laozi e del leggendario Imperatore Giallo, ma anche a una pluralità di concezioni cosmologiche e sociopolitiche. Dato il loro carattere prevalentemente religioso-sociale per lungo tempo queste correnti, intrecciate anche a numerosi movimenti di rivolta, vennero indicate come 'taoismo religioso' o religione taoista (*dao*jiao o *tao chiao*), in contrapposizione alla 'scuola del tao' (*dao*jia o *tao chia*), e tuttavia una distinzione del genere è altrettanto illegittima quanto l'impiego del concetto, conservatosi per lungo tempo, di 'neotaoismo'. Per la diversità di tradizioni nonché, naturalmente, per la mutata situazione politica e sociale, il taoismo antico e le scuole taoiste sviluppatasi all'epoca della dinastia Han presentano notevoli differenze. D'altro canto determinate forme di religione agraria sviluppatasi già nell'antica Cina, incentrate sulle interrelazioni tra natura e società, hanno influenzato tutte le filosofie cinesi, e dunque anche il taoismo, sia pure con accenti diversi; ne sono esempi il culto degli antenati, il culto del Cielo e la concezione ciclica del tempo. Sotto il profilo sociale i vari culti, rituali e pratiche del taoismo erano diffusi in tutti i gruppi e gli strati della società; anche il ceto dei funzionari colti della Cina imperiale, formatosi alla tradizione confuciana, dimostrò sempre una certa propensione per il taoismo. Esso influenzò altresì le arti e le scienze, in particolare le scienze della natura.

2. I testi antichi

La tradizione di pensiero che venne designata in seguito come taoismo è legata soprattutto alle due figure di Zhuangzi (o Chuang Tzu, 'Maestro Zhuang', 365-290 a.C. circa) e Laozi (o Lao Tzu, 'Antico Maestro'). A essi vengono attribuiti tradizionalmente i due principali testi del primo taoismo, indicati con il nome dei loro autori: Zhuangzi (conosciuto anche come *Nanhua zhenjing*, 'Vero libro della Terra Fiorita del Sud') e Laozi, noto anche come *Daodejing* (o *Tao Te Ching*), che significa 'Libro del Tao e della sua Virtù'. Mentre Laozi viene considerato un contemporaneo più anziano di Confucio (vissuto secondo la tradizione tra il 551 e il 479 a.C.), Zhuangzi sembra sia vissuto nel IV secolo a.C. Entrambi gli scritti comunque sono compilazioni di testi risalenti a epoche assai diverse, e non già opere di un singolo autore. Le versioni che ci sono giunte, costituite da testi databili tra il IV e il II secolo a.C., si basano essenzialmente su raccolte dell'inizio del II secolo a.C. La più importante raccolta di testi canonici della tradizione taoista più antica è l'opera Zhuangzi (nota anche come *Dschuang Dsi* o *Chuang Tzu*), attribuita all'omonimo maestro. Tuttavia dei 33 capitoli dell'opera, divisi in tre grandi gruppi - 'capitoli interni' (1-7), 'capitoli esterni' (8-22) e 'capitoli misti' (23-33) - solo i primi sette si possono attribuire con certezza a Zhuangzi, e quindi a un unico autore. Le dottrine contenute in questo scritto rappresentano essenzialmente una filosofia individualistica di ritiro dal mondo, di cui è stato messo in rilievo il carattere mistico e contemplativo. Le dottrine fondamentali del taoismo sono esposte qui per aneddoti e apologhi, e in ciò l'opera di Zhuangzi si differenzia sia formalmente che contenutisticamente da quella di Laozi, il *Daodejing*, testo assai conciso e spesso ermetico sul piano linguistico, che si configura sostanzialmente come una dottrina dello Stato con elementi di una utopia agraria, assumendo quindi i caratteri di una filosofia eminentemente pratico-operativa. Alla speculazione sul

dao (o tao, inteso come legge, essenza originaria, principio primo) nel Daodejing - nel quale peraltro si afferma che "il principio, il Tao che può essere annunciato, non è il principio che è stato da sempre" - fa riscontro una serie di massime sulla condotta pratica di vita il cui obiettivo principale è quello di ristabilire l'armonia col Principio attraverso un ritorno allo stato originario, a una condizione per così dire primordiale, e attraverso la liberazione della spontaneità e dell'istintività naturali (ziran). L'idea di una reintegrazione dell'uomo nell'ordine cosmico del resto non è rimasta circoscritta ai seguaci del taoismo, ma ha improntato tutta la cultura cinese anche al di fuori di questa corrente filosofico-religiosa, e ha influenzato la letteratura, in particolare la poesia lirica, in misura assai maggiore dello stesso Daodejing, con il suo stile ermetico e caratterizzato da una struttura del discorso basata su antitesi e parallelismi. Esistono altresì numerosi punti di contatto tra le dottrine di Laozi e la scuola dei legisti fondata da Han Feizi (III secolo a.C.), dalla quale si sviluppò un'ulteriore tradizione sincretistica che trova riflesso in alcuni testi - come ad esempio il Guanzi e il Huainanzi, e più in generale in tutta la cultura del periodo Han (206 a.C.-220 d.C.). Si ritrovano qui alcune idee fondamentali della mistica taoista - il ritorno alla spontaneità naturale (ziran), l'etica del non agire (wuwei), l'unione mistica con il mondo e con il suo ordine immanente, nonché un complesso di concetti che sono alla base delle tecniche taoiste per la disciplina interiore: la quiete (jing), il vuoto (xu), l'assenza di desiderio (wuyu), il disinteresse (wusi), il controllo dell'aria o soffio (xingqi), l'essenza vitale (jing), l'oblio.

L'ideale taoista dell'"uomo vero" (zhenren), le concezioni relative agli stati di coscienza, alla contrapposizione/interrelazione tra veglia e sogno e al rapporto tra linguaggio e realtà esercitarono una profonda influenza su tutte le dottrine etiche ed estetiche sviluppate in Cina.

Un'altra importante collezione del canone taoista è rappresentata dallo scritto Liezi - il cui cap. 17 è dedicato a Yang Zhu, esponente dell'ala cinica ed edonista del taoismo, vissuto probabilmente nel IV secolo a.C. - attribuito a un certo 'Maestro Lie', figura forse leggendaria, che secondo alcuni sarebbe vissuto addirittura nel VI secolo a.C. Sebbene il Liezi contenga materiali del III secolo a.C. e forse ancora più antichi, tuttavia si tratta con tutta probabilità di una raccolta redatta nel III secolo d.C., in cui traspaiono già le influenze dell'alchimia taoista più tarda nonché del patrimonio narrativo importato in forma condensata dall'area indiana. Tutti questi testi 'classici' del taoismo, in particolare il Daodejing e l'opera Zhuangzi, sono stati interpretati da vari commentatori successivi, che ne hanno fortemente influenzato la recezione. Tra questi meritano di essere menzionati He Yan (m. 249 d.C.), Wang Bi (III secolo d.C.), Xiang Xiu (250 d.C. circa) e Guo Xiang (m. 312 d.C.).

3. L'aspetto religioso-sociale del taoismo

I nomi dei due padri fondatori del taoismo si trovano associati nella designazione 'dottrina di LaoZhuang', e tuttavia questa denominazione entrò nell'uso solo nel III secolo d.C. Per lungo tempo, perlomeno sino alla redazione delle Memorie storiche (Shiji) di Sima Qian (90 a.C. circa), a Laozi e a Zhuangzi venivano ricollegate correnti di pensiero del tutto distinte. A partire dal IV secolo a.C., tuttavia, si svilupparono vari indirizzi sincretistici in cui confluivano scuole religiose e dottrine filosofiche diverse. Tra queste figurava anche l'Accademia di Jixia, fondata nello Stato di Qi intorno al 310 a.C., che può essere considerata la forma primitiva della tradizione di Huang-Lao, e quindi il precursore del taoismo sincretistico. Questo culto di Huang-Lao, che associava la figura del leggendario Imperatore Giallo (Huangdi) e quella di Laozi, era particolarmente adatto a istituire un collegamento tra le concezioni dell'ordine politico, da un lato, e i modelli di interpretazione religiosa e il rituale dall'altro.

Durante il periodo della dinastia Han la Cina sperimentò la disgregazione delle antiche strutture comunitarie e delle forme di decentramento locale, che lasciarono il posto all'appropriazione privata del potere da parte di un ceto di grandi latifondisti. Parallelamente a tale processo si verificò il passaggio dagli antichi culti collettivi a forme individualistiche di fede religiosa e di ricerca spirituale della salvezza. Tuttavia i mutamenti sociali ed economici avevano innescato anche forme di protesta che diedero luogo a un rafforzamento del cosiddetto 'taoismo religioso' (daojiao) e alla nascita dei movimenti a esso ispirati. Si costituirono così nuove organizzazioni sociali non più fondate sui vincoli parentali, ma sulla comunanza di idee e di interessi, le cui espressioni più note furono il movimento dei cosiddetti 'Turbanti Gialli' (Taiping)

nella Cina orientale e il movimento Tianshidao ('Via del Maestro Celeste') in quella occidentale. Quest'ultimo divenne noto anche come 'movimento dei cinque stai di riso' (Wudoumidao), poiché i suoi seguaci avevano l'obbligo di consegnare cinque stai di riso.

Mentre alcuni movimenti di rivolta che si ispirarono a queste dottrine furono di breve durata, le dottrine stesse e le comunità a esse associate conservarono una notevole continuità nel tempo. I discendenti del leggendario 'Santo immortale' Zhang Daoling avevano istituito una gerarchia ierocratica, e fu grazie a questa struttura organizzativa che lo Stato fondato nella Cina occidentale dal successore di Zhang Daoling, Zhang Lu, durò più a lungo degli altri. Solo nel 215 difatti questo Stato caratterizzato da nuovi ideali religiosi e comunitari dovette sottomettersi al generale Cao Cao. Nello stesso periodo nelle province orientali della Cina Zhang Jue e il suo movimento della 'Grande pace' (Taiping), che si ispirava sia alla dottrina taoista dell'immortalità (xian) sia al buddhismo, alimentarono nel 184 una grande rivolta che preannunciò la caduta della dinastia Han. I ribelli che parteciparono alla rivolta furono detti anche 'formiche'.

4. Il canone taoista

La prima redazione di un canone taoista avvenne per decreto imperiale nel 471. In seguito l'imperatore della dinastia Tang Xuanzong (713-756), che si considerava discendente di Laozi, ordinò una nuova compilazione del canone, che ebbe numerose versioni redatte in diversi monasteri taoisti. Lo stesso accadde con il canone dell'epoca Song redatto nel 1019. Il primo canone a stampa apparve intorno al 1120. Dopo un'ulteriore edizione nel 1244, che comprendeva 7.000 juan, apparve nel 1444-1445 il canone dell'epoca Ming, che con l'integrazione di alcune appendici rappresenta ancora oggi l'edizione standard. I testi scoperti nel 1973 nelle sepolture di Mawangdui, nei pressi di Changsha (provincia di Hunan), hanno modificato radicalmente l'immagine dell'antica tradizione canonica - e ciò vale in particolare per il Daodejing - ma nonostante il canone dell'epoca Ming rappresenta ancora oggi l'edizione fondamentale.

5. Culto e divinità

La conservazione delle energie vitali e le tecniche per ottenere la 'lunga vita', concepita talvolta come immortalità materiale del corpo, costituiscono una costante della dietetica taoista, che prescrive a tal fine particolari tecniche di respirazione e di meditazione, nonché l'uso di medicinali o droghe. L'ideale è quello del 'genio' (xian), che ha raggiunto lo stato della perfezione e l'immortalità, ed è rappresentato in genere come essere privo di bisogni, talvolta rivestito di piume, immerso nella pace della natura. Il grado superiore di tale condizione di immortalità è costituito dall'assunzione in Cielo in pieno giorno. Le ricette e le tecniche taoiste, che comprendono oltre ai metodi di respirazione anche tecniche sessuali, sono mutate nel corso del tempo e formano un corpus di cognizioni mediche che rappresenta una parte importante della medicina tradizionale cinese.

Nel periodo di formazione del taoismo, tra il II e il V secolo d.C., si era sviluppata una tradizione messianica che va considerata anche nel contesto di una nuova definizione del rapporto tra uomo e divinità. Sul piano delle speculazioni cosmologiche i taoisti credevano che gli antichi dei fossero il respiro o soffio (guqi) ispirato ed espirato del sesto cielo, e che stessero in rapporto con la terra e con gli inferi. Al di sopra vi erano i tre cieli superiori delle divinità taoiste, con il loro soffio puro. Dopo la costituzione delle prime comunità sotto la guida del 'Maestro Celeste' (Tianshi) si sviluppò inoltre una dottrina della ricompensa e della punizione per le azioni buone e cattive.

La corrente spirituale detta dello 'Studio oscuro' (Xuanxue), attiva nel III e IV secolo dopo il crollo della dinastia Han, propagò l'ideale della 'spontaneità naturale' (ziran) e costituì il fondamento di una nuova cultura politica tra 'escapismo mistico' e 'rivolta nichilistica' (v. Balázs, 1949).

Una particolare forma di ricerca della salvezza che integrava varie tecniche era rappresentata dalla meditazione, in virtù della quale era possibile entrare in contatto con gli dei. La meditazione taoista, che talvolta mirava a raggiungere lo stato di trance, favorì la diffusione delle tecniche di meditazione buddhiste mutuata dall'India, ma ne fu a sua volta profondamente influenzata. Le divinità taoiste avevano la funzione

di regolare e dirigere i processi cosmici, e nello stesso tempo ne erano parte integrante. Al culto di tali divinità si aggiunse in seguito quello dei 'Venerabili Celesti', incarnazioni di tutti i possibili aspetti del dao, che ha le sue radici nella dottrina del lingbao (V secolo). Vi furono numerosi tentativi di elencare e descrivere sistematicamente questa pluralità di dei. Uno dei primi tentativi di questo tipo fu quello di Tao Hongjing (V-VI secolo), cui fu affidata anche la compilazione del primo canone taoista, che raccolse gli scritti canonici della scuola di Maoshan, tra cui si trovano testi rivelati in stato di veglia o di trance. Tuttavia anche nell'ambito della mitologia vi furono significative trasformazioni nel corso del tempo. Ad esempio i 'Tre Puri' (Sanqing) della scuola del lingbao nel X secolo vennero sostituiti dalla figura dell'Imperatore di Giada (Yuhuangshangdi).

Lo scritto Liexian zhuan ('Leggende di Immortali'), che contiene settanta brevi leggende di santi taoisti, attribuito per lungo tempo a Liu Xiang (77-6 a.C.), ma databile solo all'epoca degli Han posteriori, può essere considerato il più colto di questo genere. A quest'opera, che per i suoi racconti di esseri straordinari rientra nella tradizione della cosiddetta letteratura dello zhiguai ('leggende di eventi soprannaturali'), si rifanno raccolte successive, come lo scritto Shenxian zhuan ('Leggende di dei e Immortali'), e l'opera di Wang Shizhen (1626-1690) Liexian quanzhuan ('Biografie complete degli Immortali'). Anche l'agiografia buddhistica, che ebbe la sua massima fioritura nel VI secolo con la raccolta Gaoseng zhuan ('Biografie di monaci illustri') di Sengyou, risente l'influsso delle antiche agiografie taoiste, di cui il Liexian zhuan rappresenta il principale esempio. Tuttavia in confronto alle raccolte successive, le singole leggende riportate in questo scritto appaiono piuttosto sintetiche.

6. La visione del mondo e il rapporto con la natura

Nel taoismo gli elementi magici hanno un ruolo determinante, e si ritrovano sia nella prassi rituale che in determinate speculazioni metafisiche. Le liturgie taoiste, come ad esempio i riti jiao e zhai, sono in genere modellate sui rituali di corte. L'usanza di bruciare essenze o altri oggetti caratterizza tutti i riti taoisti. Alle pratiche rituali fanno riscontro dottrine altamente speculative sulla corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, che in larga misura erano condivise anche dai confuciani. Per questa ragione, a proposito delle dottrine della Cina antica e dell'epoca imperiale, J.J.M. De Groot ha parlato di un 'universismo' che trova espressione nel concetto di 'Via celeste' (tiandao). Vanno menzionate a questo riguardo la dottrina dei cinque elementi (wuxing: acqua, fuoco, legno, metallo, terra) e la teoria del dualismo yin-yang, ossia la concezione della struttura antitetica, complementare e sequenziale di ogni accadere e di ogni forma di esistenza.

Sebbene questa concezione non appartenga esclusivamente al taoismo, è stato quest'ultimo a sviluppare in larga misura la dottrina del mutamento cosmico, dell'alternanza perpetua. Gli interventi intenzionali che alterano il processo naturale di alternanza cosmica ingenerano il disordine, e per questa ragione il taoismo propugna il principio del non agire (wuwei). Analogamente, sul piano politico, la dottrina del governo taoista esorta il sovrano ad astenersi per quanto possibile dall'agire, istituendo l'ordine attraverso la sua semplice esistenza. In questa prospettiva il taoismo contiene elementi di critica culturale, e alcune argomentazioni vanno intese anche come dichiarazioni polemiche contro altre scuole e indirizzi di pensiero. L'esperienza della realtà sensibile e il rapporto con la natura in generale furono in Cina profondamente influenzati dal taoismo. La geografia era interpretata in chiave mitologica: monti e isole avevano una parte importante per il rapporto con i mondi degli dei, degli spiriti e degli immortali. Ad alcune località, come ad esempio il monte Kunlun nella Cina occidentale e le Isole dei Beati nel Mare Cinese Orientale, erano associate rappresentazioni mitologiche, che avevano in parte il carattere di utopie.

La ricerca spirituale della salvezza e l'esaltazione della natura da parte dei letterati vanno ricollegate alle prime forme di studio della natura, che si configurava come concentrazione sul proprio Sé e sulle funzioni organiche. Nella dottrina della 'disciplina delle divinità interne', sviluppata dalla scuola igienista e nella corrente del neidan a essa associata, la figura divinizzata di Laozi aveva un ruolo centrale. A tale orientamento si contrapponeva l'alchimia del waidan, che ebbe la sua prima importante formulazione con il testo Baopuzi ('Libro del Maestro che si attiene al Semplice') di Ge Hong (283-343); l'elemento distintivo di questa tradizione dottrinale era l'assunzione di determinati elisir e droghe per ottenere l'immortalità. Alla fine comunque prevalse la corrente neidan, che mirava al raggiungimento della perfezione con la disciplina

interiore. I testi di questa scuola, noti come Huangtingjing ('Classici della sala gialla'), tramandati a partire dal III secolo, lasciarono il posto nel VI secolo alla tradizione del lingbao ('Sacro gioiello'), che risale al IV secolo e che ebbe in Lu Xiuqing (406-477) il suo primo, importante esponente.

La sistematizzazione della visione della natura con l'istituzione di schemi di corrispondenze e il perfezionamento della teoria dello yin-yang, strettamente legata al 'Libro dei mutamenti' (Yijing), nonché le complesse pratiche alchemiche fecero del taoismo la culla della prima scienza naturale cinese. In particolare la medicina tradizionale cinese è strettamente legata al taoismo, ma lo stesso vale per i primordi della chimica, della mineralogia, della botanica, della zoologia e della farmacopea.

7. La rivalità con il buddhismo

Sino al IV secolo il buddhismo venne considerato da molti come una variante del taoismo. Questa convinzione venne consolidata dalla leggenda, propagata dagli stessi taoisti, della conversione dei barbari (huahu), secondo cui il buddhismo non era altro che la dottrina taoista esportata da Laozi presso i barbari indiani nella sua fuga in Occidente. Sotto alcuni aspetti le due dottrine erano profondamente diverse - si pensi ad esempio alla teoria buddhista del carattere illusorio della realtà. Esistevano peraltro anche notevoli affinità tra il buddhismo e il taoismo, in particolare sul piano delle tecniche spirituali e della pratica della meditazione, nonché nella sfera dell'organizzazione sociale - non da ultimo a causa della costante rivalità per il favore della corte imperiale e per le sovvenzioni elargite dalle famiglie nobiliari o dai ceti possidenti. Le comunità dei monaci taoisti vennero istituite in base al modello del sangha buddhista, e a partire dal VI secolo anche ai monaci taoisti venne imposto il celibato, che nel X secolo venne dichiarato dallo Stato condizione necessaria per usufruire dell'esenzione dalle tasse. Tuttavia il monachesimo organizzato tra i taoisti non raggiunse mai l'importanza e la diffusione che ebbe nel buddhismo. Nel 1077, ad esempio, si contavano solo 18.000 monaci taoisti contro i 200.000 buddhisti.

La stretta connessione delle due dottrine per lungo tempo rivali è attestata anche dalla scuola Quanzhen - nota anche come 'scuola settentrionale del taoismo' - fondata da un certo Wang Zhe (XII secolo), che propugnava una riunificazione di confucianesimo, buddhismo e taoismo.

8. Il taoismo nello Stato e nella società

L'incerta situazione politica nella fase del crollo della dinastia Han costrinse la popolazione a provvedere autonomamente alla propria difesa personale e a dar vita a nuove forme organizzative. Sul piano delle strutture insediative il risultato fu la costituzione del cun rurale, un'unità organizzativa che secondo la nomenclatura dell'epoca Tang corrispondeva al fang urbano. Il termine cun era in uso già nell'epoca Han, e a partire dal periodo di disordini che caratterizzò la fine di quell'epoca comparve occasionalmente il termine xincun ('nuovi insediamenti') per designare i villaggi rurali fortificati costruiti dai contadini per proteggersi contro le guerre. Questi insediamenti difensivi, chiamati anche wu, avevano un proprio capo e una propria struttura interna, e dato il loro carattere difensivo costituivano un mondo chiuso. Sotto questo rispetto i wu erano molto simili a quelle forme di comunità utopiche raffigurate nelle liriche di Tao Yuanming (365-427). Spesso i membri di queste comunità erano legati da forti vincoli di solidarietà che ne garantivano la coesione nel tempo. Si andarono così formando un sistema sociale e un canone di valori che costituirono la base delle future norme sociali neoconfuciane.

Una testimonianza significativa della conciliazione tra l'ideale del ritiro dal mondo e l'impegno nella vita pubblica che si andò affermando all'epoca sia nell'ambito taoista che in quello buddhista è data da Cui Hao (381-450), il quale nel perseguire l'obiettivo di fondare uno Stato cinese della dinastia dei Wei settentrionali dichiarò al mago Kou Qianzhi (m. 448), che l'avrebbe dovuto aiutare a realizzare l'impresa: "Nel ritiro dal mondo ho praticato la Via e mi sono sempre tenuto lontano dalle faccende mondane, fino a quando non ho ricevuto dagli dei l'incarico segreto di coltivare la dottrina di Confucio (rujiao), e nello stesso tempo di assistere il Signore della Grande Pace [un titolo dell'imperatore Tuoba Taiwu, 424-452] onde ripristinare la continuità interrotta del potere millenario". Sia Kou Qianzhi che Cui Hao coltivavano il sogno di una società purificata, ossia di una società di 'eletti', che Cui Hao immaginava come una reincarnazione della

società feudale dell'epoca Zhou, con la sua divisione gerarchica tra i cinque ranghi di nobili e i sudditi, ognuno dei quali conosceva la propria posizione e i propri doveri.

Nel tentativo di fondare una teocrazia taoista alla corte dei Wei vi era una mescolanza di elementi del Wudoumidao (trasformatosi successivamente in Tianshidao, e poi a partire dall'XI secolo in Zhengyidao) e del Taipingdao. L'imperatore Tuoba Taiwu si considerava 'il vero Signore della grande Pace' (Taiping zhenjun), secondo l'ideologia fornitagli da Kou Qianzhi, il quale venne favorito dal fratello più anziano Kou Zanzhi (363-448), dal 417 governatore dello Stato settentrionale di Wei per i profughi del regno dei Qin posteriori a Luoyang. Le simpatie della dinastia Wei per le chiese taoiste e l'ideologia conservatrice di Kou Qianzhi, nonché la concordanza tra l'ideale del 'popolo eletto' (zhongmin) vagheggiato da Kou con i progetti del ministro Cui Hao, furono tutti fattori che contribuirono alla creazione di uno Stato cinese nel Nord.

Dopo la morte nel 452 dell'imperatore Taiwu, assassinato da un eunuco del palazzo, il nuovo imperatore Wencheng (452-465) abolì le leggi antibuddhiste e dichiarò il buddhismo religione di Stato. Finiva così la teocrazia taoista, e iniziava un'intensa promozione del buddhismo da parte dello Stato. Per la storia del taoismo il periodo precedente era stato di grande importanza, tanto che lo studioso giapponese Fukui Kōjun è arrivato a definire tale epoca come fase del 'taoismo primitivo'.

La conciliazione tra l'ideale della vita eremitica e il coinvolgimento nella vita pubblica contrastava con l'esigenza di una completa separazione tra vita monastica e impegno nel mondo e con il divieto di alternare il ritiro spirituale con il servizio statale che sarebbe stato proclamato in seguito nella Cina meridionale da Kong Zhigui (447-501) nell'Annuncio della montagna del Nord. Tuttavia anche nel Sud, dove il sistema feudale era assai più radicato che nel Nord, verso la fine del V secolo la conciliazione tra l'ideale del ritiro dal mondo e il servizio statale non era più tanto lontana dal realizzarsi.

A partire da tale epoca il taoismo al pari del buddhismo ebbe un ruolo importante per l'acquisizione del consenso di ampi strati della popolazione da parte dei governanti. Questa funzione di legittimazione del potere favorì lo sviluppo di una forte autoconsapevolezza, e fu altresì alla base della pretesa di intervenire in importanti questioni politiche e, soprattutto, di conservare i privilegi esistenti.

9. Il taoismo nella Cina odierna

Le dottrine di Laozi e di Zhuangzi, con la loro impronta individualistica e la loro accentuazione del carattere enigmatico del mondo e dell'esistenza, hanno esercitato un profondo fascino sugli scrittori e sui filosofi occidentali degli ultimi due secoli. Anche in Cina, peraltro, il taoismo ebbe per il ceto tradizionale dei funzionari colti un'importanza maggiore di quella riconosciutagli ufficialmente.

La mancanza di una organizzazione centrale e il carattere locale delle singole scuole o sette furono un elemento di forza e nello stesso tempo di debolezza del taoismo. La setta o scuola nota come Chengyidao si è conservata sino a oggi, ed è attiva soprattutto nella Cina sudorientale, nel Fujian e a Taiwan. Dato il ruolo particolare della capitale, il centro taoista di Pechino (Baiyunguan, o 'Tempio delle Nuvole Bianche') assume un'importanza di primo piano.

Taoismo Dizionario di Storia (2011)

Indirizzo filosofico e religione soteriologica della Cina; il dao («via, retto cammino»), concetto centrale di tutto il pensiero cinese, è però articolato dai cinesi in dao jia e dao jiao. Il dao jia («scuola del dao») indica la filosofia taoista legata ai nomi di Yang Zhu, Lao Zi (probabilmente inizio 4° sec. a.C.), Zhuang Zi (369-286 a.C.) e Lie Zi (3° sec. a.C.) ed espressa soprattutto nel Daodejing, prima scrittura taoista da noi conosciuta e tradizionalmente attribuita a Lao Zi, nel Zhuangzi (attribuite non solo al maestro, ma anche ai suoi discepoli e forse a due commentatori dell'età Han) e nel Liezi (che prende nome dal semilegendario filosofo e il cui cap. 17 è dedicato a Yang Zhu); il t. filosofico è collocato all'ultimo posto nella rassegna delle sei scuole (jia) contenuta nelle Shiji («Memorie storiche») di Sima Qian (2°-1° sec. a.C.). Il dao jiao («dottrina del dao») è il t. religioso che, così come è noto soprattutto nell'era degli Han (206 a.C.-220 d.C.)

e nel periodo che va dal 3° al 6° sec. (età delle Sei dinastie), si presenta innanzitutto (se non soltanto) come sistema di dottrina e prassi volto al conseguimento dell'immortalità individuale mediante una graduale presa di possesso del proprio organismo fino all'enucleazione interna di un «corpo alchemico» non soggetto a decadenza. Le tecniche ascetico-magiche impiegate a questo scopo e le basi dottrinarie che le sottendono ricollegano per più di un aspetto il t. religioso a quanto di magico e di occultistico vi è nello Yinyang jia («scuola dello yinyang»). L'essenziale della metafisica di Lao Zi e di Zhuang Zi è sostanzialmente identico nel concepire il dao come principio assoluto e indefinibile, che si sottrae alle stesse predicabilità primarie dell'«essere» e del «non essere» e che dà luogo al mondo delle esistenze mediante un processo inattivo consistente in un «agire (wei) del non agire (wuwei)», e il wei wuwei come norma del cosmo. Sul piano della prassi umana il wei wuwei è prescritto quale norma suprema del comportamento individuale e collettivo; gli individui che hanno in sé la «potenza» (de) del dao devono adeguare la loro vita operativa al de, al fine di essere totalmente immessi nel processo naturale dell'Assoluto. Di qui la posizione negativa del t. rispetto a tutto ciò che è «cultura», nel senso elementare di intervento e creatività umana sulla natura, e la riduzione della cultura ad artificio e che è all'origine della sofferenza. Colui che vive secondo il de non prende iniziative, non introduce novità, tende a ridurre la memoria storica che, comportando una strutturazione del tempo, ostacola il fluire all'unisono con il tempo vissuto ecc. Allo stesso modo, sul piano politico, il governare deve quanto più può limitarsi, tendendo costantemente al non governare, e con ciò la posizione taoista si manifesta come l'antitesi autenticamente cinese al confucianesimo, preparatoria dell'avvento e dell'accoglimento del buddhismo in Cina. Questo insieme di norme pratiche, che si risolve in un'indicazione generale a «fuggire la storia», costituisce l'aspetto che si può chiamare «vulgato» del t., valido per tutti, ma che nei suoi tratti, sia pure elementari, contiene le condizioni primarie degli aspetti che divengono manifesti nella dottrina propriamente mistica dei maestri taoisti, cioè l'insegnamento della via che conduce all'annullamento del «sé» nell'unione col dao, un'acquisizione dell'Assoluto che si ottiene direttamente e intuitivamente, senza il concorso di alcuna scienza (Zhuangzi, 12, 13, 22, 23). Il carattere di filosofia mistica connaturale al t. è stato talora messo in ombra rispetto al lato propriamente logico-metafisico e a quanto, come è detto sopra, veniva indicato quale norma di comportamento generale sul piano etico-pratico, come se all'origine il t. fosse consistito in una filosofia della «fuga dal mondo» e del «vivi nascosto». Di fatto, questa posizione rispecchia la teoria genetica del t., formulata non senza motivazione polemica dalla tradizione confuciana, che ha collocato alle sue origini coloro che si davano all'eremitaggio per sottrarsi alle dure condizioni della vita associata nei periodi più disastrosi della storia della Cina antica, e che pone quale primo filosofo del t. Yang Zhu, assertore di una condotta basata unicamente sulla tutela della persona fisica individuale. In realtà la concezione taoista così come appare dal Daodejing non solo non necessita, come è stato osservato, di un precedente quale la filosofia di Yang Zhu, ma non ne può essere in alcun modo nemmeno uno sviluppo, muovendo i propri interessi su un piano del tutto diverso. Il dao jiao, che secondo la distinzione cinese indica il t. come «religione», non nega implicitamente, secondo quanto si è detto, il carattere religioso al misticismo filosofico del dao jia, ma può essere accolto come espressione che sottolinea il fatto di avere gli aspetti di alcune religioni: costituzione in chiesa, un sacerdozio gerarchico, un calendario religioso ecc. Per lungo tempo però, e la cosa si può constatare ancora oggi in manuali e repertori di data attuale o recente, non solo questa distinzione è stata intesa in maniera radicale, ma la religione taoista è stata considerata quale scadimento e dissoluzione del t. filosofico nel piano della magia, dell'occultismo popolare, delle più rozze manipolazioni del sacro, subendo una vicenda analoga a quella avuta dagli indirizzi tantrici nella storia del buddhismo. In realtà, a un'indagine che abbia familiarità col piano generale della storia delle religioni e che quindi non annetta alcun significato negativo a fenomeni religiosi quali la magia, le pratiche occulte ed esoteriche, la valorizzazione delle esperienze «popolari» del divino, e che sia più attenta nella lettura delle testimonianze salienti del t. «filosofico», la presunta opposizione tra quest'ultimo e il t. come religione appare estremamente ridotta se non inesistente.

Confucianesimo

Enciclopedie on line

Confucianesimo

Complesso delle dottrine di Confucio e dei suoi successori, che costituiscono il fondamento del pensiero cinese classico. Il c. consiste in una riflessione morale, sociale e politica; è assente l'interesse per la metafisica, che compare più tardi, probabilmente sotto l'influenza del buddismo, nei sistemi di Zhu Xi (1130-1200) e di Wang Yangming (1472-1528), il cd. neoconfucianesimo. l'educazione dell'individuo

Il c. si rivolge soprattutto alla formazione dell'individuo. Per Confucio gli uomini possono dividersi in quattro classi: chi ha scienza e virtù per natura, chi le acquisisce con lo studio e la diligenza, chi pur essendo incapace si sforza di acquisirle, e infine chi neppure tende a migliorare. Alla prima classe appartengono i santi, alla seconda gli uomini superiori, cioè i dirigenti e i principi che guidano le masse; ogni attenzione deve quindi essere dedicata alla loro formazione, poiché le doti morali del principe si riflettono sul popolo. Il governo dello Stato è possibile solo a chi abbia prima saputo governare la propria famiglia, e per riuscire ad amministrare la propria famiglia si deve prima riuscire a perfezionare sé stessi.

la diffusione

Nonostante l'insuccesso e le persecuzioni che accompagnarono in vita Confucio, a partire dalla dinastia Han (206 a.C.-220 d.C.) il pensiero confuciano fu adottato come etica di Stato, dando vita a quel complesso sistema burocratico-amministrativo che consentiva l'accesso alle cariche pubbliche solo a coloro i quali avessero superato gli esami di Stato, esami che richiedevano lo studio e un'approfondita conoscenza dei testi classici. I principali testi del c. sono fissati dalla tradizione in cinque classici (Wujing) e in quattro libri (Sishu). Si tratta di testi di varia natura (storia, filosofia, poesia) che raccolgono il più antico sapere, dal 9° al 4° sec. a.C., della civiltà cinese.

focusI testiI cinque classiciYijing («Libro dei mutamenti») manuale di divinazione il cui nucleo è anteriore a ConfucioShujing («Libro delle storie») raccolta di documenti, dall'antichità al 625 a.C.Shijing («Libro delle odi») raccolta di 305 composizioni poetiche, alcune antichissimeLiji («Libro dei riti») raccolta di trattati sui riti, di contenuto molto anticoChunqiu («Primavera e autunni») cronaca del principato di Lu, patria di Confucio, dal 722 al 481 a.C.I quattro libriLunyu («Dialoghi») raccolta di insegnamenti del maestro tramandati dai discepoliDaxue («Il grande studio») e Zhongyong («Il giusto mezzo») due capitoli del LijiMengzi opera di Mencio, continuatore di Confucio, della prima metà del 4° sec. a.C.

Confucianesimo
Enciclopedia delle scienze sociali (1992)
di Helwig Schmidt-Glintzer

Confucianesimo

sommario: 1. Introduzione. 2. Confucio: vita e insegnamento. 3. Il costituirsi delle scuole e la loro tradizione. 4. Riconoscimento ufficiale e culto di Stato. 5. Il confucianesimo come filosofia e metafisica. 6. Il confucianesimo e l'etica dei funzionari colti. 7. Etica e teoria sociale. 8. Confucianizzazione della società. 9. Identità, rivalità e movimenti di rinnovamento. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Si designa come confucianesimo l'ideologia, ovvero la filosofia e la teoria politico-sociale del ceto colto dell'Impero cinese. Fondato sui valori degli antichi cinesi, il confucianesimo si presentò sempre, di conseguenza, anche come il legittimo rappresentante delle tradizioni antiche idealizzate, e nel corso del tempo influenzò in modo determinante la politica e la morale in Cina. Soprattutto nel secondo millennio d.C. il confucianesimo improntò largamente anche la cultura politica e il mondo spirituale della Corea e del Giappone, dove esercitò un ruolo importante sia come filosofia che come dottrina sociale, adattandosi peraltro anche a situazioni diverse rispetto a quella originaria. Tuttavia, per quanto significative siano state le ripercussioni del confucianesimo in questi paesi, la Cina è pur sempre rimasta il suo luogo storico, cosicché a volte il termine 'confucianesimo' è stato persino adoperato come sinonimo di cultura cinese. Il confucianesimo, che risale a Confucio e alla dottrina da lui elaborata, ha subito continue trasformazioni nel corso del tempo. Tutte le sue forme, comunque, presentano alcuni tratti in comune: il rilievo dato ai rapporti sociali, soprattutto alle gerarchie sociali; il rigetto di ogni egualitarismo; il privilegiamento dell'interiorità rispetto alle relazioni di carattere esterno; la convinzione della fondamentale educabilità di ogni uomo. Come teoria dello Stato il confucianesimo era utile all'Impero per la sua legittimazione, ma nello stesso tempo rispondeva all'esigenza dei funzionari colti di limitare, circoscrivere e controllare il potere del sovrano e dei militari in favore di un equilibrio di interessi orientato al bene comune.

Per il suo carattere originario fondamentalmente agnostico, tuttavia, il culto confuciano dello Stato si trovò nella necessità di accogliere altri elementi filosofici e di culto. Il confucianesimo divenne pertanto una dottrina della società e dello Stato assai ampia, che aspirava a regolare ogni ambito. Ma data la sostanziale sobrietà dei suoi contenuti, che non consentiva di soddisfare i bisogni magico-religiosi delle masse, rimase spazio sufficiente per gli apporti di altre dottrine, da cui in seguito lo stesso confucianesimo fu influenzato. L'orientamento verso il benessere di tutti i sudditi portò a teorizzare l'assistenza ai deboli e una limitazione del potere dei singoli o dei gruppi; ciò peraltro non impedì che nella pratica i funzionari confuciani si legassero a particolari interessi economici, soprattutto nel periodo del tardo Impero. In questo modo il confucianesimo finì per essere equiparato al vecchio sistema, cadendo in discredito.

2. Confucio: vita e insegnamento

Confucio, il fondatore della dottrina, visse tra il 551 e il 479 a.C. Con tutta probabilità apparteneva alle file della piccola nobiltà impoverita, assai folte all'epoca, e come tutti costoro era convinto della superiorità della propria condizione. Si sa poco di certo sulla sua vita e sulle sue origini; le informazioni dettagliate in proposito sono, senza eccezioni, invenzioni delle generazioni successive. Le dottrine di Confucio si possono spiegare solo se si tiene presente lo scenario costituito dai rapporti di potere politico nella Cina del VI e del V secolo. Le idee fondamentali, tuttavia, risalgono a concezioni considerevolmente più antiche, quali quelle del bene pubblico e della funzione esercitata come unica via legittima per conseguire gloria, considerazione e una posizione più elevata. Confucio dava molta importanza alle capacità necessarie per ricoprire una carica. In particolare riteneva necessaria una conoscenza precisa dei riti di corte e delle cronache, ossia delle antiche opere di storia. Nonostante l'esigenza di una formazione culturale così ampia dell'élite, già all'epoca di Confucio si delinea la tendenza a una certa specializzazione.

In un'epoca in cui si erano allentati i vincoli di sangue dell'aristocrazia e dei clan e si cercava una soluzione delle conflittualità, Confucio aspirava a una ricostruzione dell'ordine morale che si richiamasse agli ideali etici dell'antichità, ma personalmente non ebbe successo in politica. A quanto pare, aveva acquistato un tale grado di cultura, quale gli sarebbe stato impossibile conseguire rivestendo cariche più elevate. Cultura e successo nella carriera, del resto, saranno difficili da conciliare nella pratica anche nella Cina confuciana delle epoche successive, sebbene la loro compresenza in una sola persona restasse l'ideale, sia pure raggiunto da pochi. A prescindere dalla possibilità di applicare praticamente i propri principî, Confucio agì efficacemente su amici e allievi, alcuni dei quali entrarono al servizio dello Stato. Solo verso i cinquant'anni egli, sentendosi manifestamente chiamato a redimere il mondo e considerandosi nel solco della tradizione del 'mutamento del sovrano', cercò di agire al di fuori del regno di Lu in cui era nato (nell'attuale regione

dello Shandong); dopo circa un decennio seguì però il richiamo dei suoi discepoli e fece ritorno nel regno di Lu, dove trascorse insegnando il resto della sua esistenza. Per tutta la vita Confucio rimase convinto di possedere una vocazione al potere di carattere interiore, quasi nascosto, giacché con la crisi dell'antico ordine si era spezzata l'unità tra 'vocazione' ed effettivo esercizio del potere, e il sovrano non era più considerato come colui che è 'chiamato' a regnare. Questa idea di sé di Confucio e dei suoi seguaci fece nascere in loro la convinzione di essere degli eletti e il senso di una certa indipendenza. Da questa tensione nei confronti del mondo e dal dubbio di fondo sul carisma del sovrano scaturì l'esigenza dei confuciani di partecipare attivamente all'organizzazione della vita pubblica, ma anche l'opposta tendenza a un sostanziale rifiuto del mondo della politica.

Al centro della dottrina di Confucio vi è il concetto di ren ('benevolenza' o 'amore per gli uomini'), e sia lui che i suoi seguaci perseguivano l'ideale del 'gentiluomo' (junzi). Tale concetto di junzi, che originariamente significava anche 'figlio di principi' e aveva ora assunto il significato di 'nobile' o di 'eminente', rispecchia la preoccupazione di Confucio di preservare l'ideale aristocratico anche dopo la dissoluzione dei vincoli fondati sul sangue. Tale individuo 'nobile' accresceva la propria forza interiore mediante 'l'amore per gli antichi', seguendo il modello di rapporti sociali propri dell'epoca delle prime dinastie Zhou, e conservando i culti e gli scritti antichi. Indicando le usanze e le prescrizioni degli antichi come norme vincolanti, Confucio identifica i costumi tradizionali con la moralità. Fine dichiarato di Confucio e dei suoi seguaci era il perseguimento del bene comune e l'abolizione del dominio arbitrario di alcune potenti famiglie nobiliari, che contrassegnava la sua epoca. La mancanza di un forte potere centrale lo spinse a non attendersi da questo la realizzazione dei suoi intendimenti. Confucio confidava piuttosto nell'osservanza di determinati principî morali all'interno della famiglia, ma richiedeva anche una basilare riforma amministrativa che contemplasse in primo luogo minori oneri fiscali, una riduzione delle pene e un atteggiamento possibilmente benevolo nei confronti dei sudditi. In un'epoca in cui si assisteva al progressivo allentarsi dei vincoli familiari, l'educazione e l'istruzione non si svolgevano più nell'ambito domestico, ma venivano affidate a una istituzione specifica rappresentata dal maestro; di questa figura Confucio fu in seguito considerato il prototipo.

L'etica teorizzata da Confucio è dunque completamente determinata dall'idea dello Stato o comunque della comunità bene ordinata. Anche al singolo, però, è prescritta una condotta improntata alla rettitudine, onde contribuire a che "la Via sia data sotto il Cielo" (Lunyu, 16.2). Richiamandosi agli ideali dei leggendari sovrani dell'antichità Yao e Shun, Confucio trasmise ai discepoli la propria concezione di un ordine migliore del mondo, esortandoli a coltivare la propria personalità. Perciò, accanto alla formazione letteraria nel senso più ampio, assumevano un posto di primo piano l'insegnamento del valore della moralità in politica e l'esortazione all'integrità personale. Sulla base di questi insegnamenti i discepoli di Confucio erano raccomandati per assumere cariche politiche, che in parte era lo stesso maestro a procurare. Questa forma della raccomandazione costituì per secoli il sistema usuale di reclutamento dei funzionari, e non fu mai del tutto sostituita dagli esami di Stato introdotti in seguito.

3. Il costituirsi delle scuole e la loro tradizione

Le correnti spirituali che nei secoli successivi si richiamarono a Confucio svilupparono la dottrina originaria apportandovi dei cambiamenti. Le molteplici divisioni e scissioni diedero origine a vere e proprie scuole, sulle cui prime vicende tuttavia si possono fare solo congetture. Successive opposizioni tra singole tradizioni e orientamenti interpretativi hanno portato - soprattutto sulla spinta del cosiddetto neoconfucianesimo, costituitosi a partire dall'VIII secolo - a spostare nel passato determinate linee della tradizione. Già dal V secolo a.C. dovettero essersi costituite due contrapposte scuole confuciane, una delle quali, orientata per lo più in senso politico e sociale, si basava sul Daxue ('Il grande studio') attribuito al discepolo di Confucio Zengzi (505-436 a.C.); l'altra, di carattere soprattutto metafisico e religioso, si basava con tutta probabilità sullo Zhongyong ('Il giusto mezzo') attribuito al nipote di Confucio Zisi (483-402 a.C.). Mentre l'indirizzo di tipo politicosociale acquistò rilevanza propriamente solo a partire dall'XI secolo, lo Zhongyong divenne già in epoca Tang uno dei testi più importanti della dottrina confuciana. Nella storia del confucianesimo si fronteggiarono spesso orientamenti contrapposti. Il conflitto dottrinale più famoso fu

quello tra Mencio (372-289 a.C.) e Xunzi (?298-238 a.C.) sul carattere della natura umana, sul problema cioè se questa all'origine sia buona o malvagia. Comunque anche i confini rispetto ad altri orientamenti spirituali erano del tutto fluidi, e il confucianesimo si sviluppò non solo in contrasto con altre dottrine, ma anche mutuando da esse degli elementi.

La tradizione confuciana conobbe una rinascita dopo l'annullamento nel 191 a.C. del decreto emanato all'epoca della dinastia Qin (221-206 a.C.) che proibiva la diffusione dei libri. Tuttavia il confucianesimo ebbe un riconoscimento ufficiale e garanzie istituzionali solo nel 136 a.C., sotto l'imperatore Wu della dinastia Han, con la creazione di cattedre (boshi) per lo studio dei cinque libri canonici. La designazione stessa boshi per tali cattedre si riallaccia alla tradizione dei primi consiglieri dei principi, e dimostra come alla base dell'insediamento dei confuciani vi fossero intenti politici. Inoltre, a causa della lunga interruzione della tradizione e soprattutto a causa della politica legalista della dinastia Qin, era venuta meno l'usanza dell'interpretazione orale dei testi, i quali perciò non venivano più intesi correttamente. Ai detentori delle cattedre e alle loro scuole, la cui specializzazione si rivolgeva di volta in volta a un solo testo canonico, e che si sentivano impegnati nella pratica politica e nella conservazione dell'ordine costituito e aspiravano alla conoscenza del 'grande significato', si oppose un gruppo di dotti. La maggior parte di questi eruditi si basava su una versione dei testi canonici che per lungo tempo fu ritenuta dispersa e che ora è stata ritrovata. Poiché questi testi erano redatti nel tipo di scrittura antecedente la riforma della dinastia Qin, si parla di scuola della 'scrittura antica' (guwen).

La tradizione dell'interpretazione dei testi non si interruppe dopo la caduta della dinastia Han e la divisione dell'Impero, durata sino alla fine del VI secolo; rimase però sullo sfondo, mescolandosi con l'interesse nei confronti del buddhismo e di correnti taoistiche. Un secondo movimento della 'scrittura antica', cominciato in epoca Tang e culminato con Han Yu (768-824), stigmatizzò le raffinatezze stilistiche e i manierismi in particolare della tradizione del sud. Nonostante venisse rilevata una interruzione della tradizione da Mencio in poi, venivano seguite le stesse orme. Questa corrente, inizialmente d'opposizione, divenne una delle più importanti nell'XI secolo. Come molti loro contemporanei, gli appartenenti a questo gruppo erano stati fortemente influenzati dal buddhismo. Negli anni di apprendistato e in occasione dei numerosi soggiorni nei monasteri, avevano avuto modo di entrare in contatto con gli orientamenti spirituali del buddhismo, ma nella maturità si erano visti costretti in molti casi a nascondere tale influsso e ad appoggiare la tradizione della 'scrittura antica'. Da questa ripresa del movimento della 'scrittura antica' nel corso dell'epoca Song ebbe origine il cosiddetto neoconfucianesimo, che troverà la sua massima espressione nella dottrina di Zhu Xi (1130-1200). Contro l'indirizzo di Zhu Xi si levarono ben presto altri maestri: in generale, a partire dall'affermazione della burocrazia in Cina con l'avvento della dinastia Song (960-1279), comparvero sulla scena tanto singole personalità carismatiche di maestri, quanto gruppi di dotti che attorno a esse si raccoglievano o a esse si richiamavano. Ciò non sta solo a indicare nuove forme di responsabilità pubbliche dei confuciani, ma rispecchia anche il crescere d'importanza del loro ruolo come guide religiose e spirituali. Decisivi per il consolidamento di un'etica confuciana dell'élite culturale, furono senza dubbio i periodi della dominazione straniera in territorio cinese a partire dal IX secolo. Già all'epoca delle sei dinastie (220-589) il perdurare degli ideali confuciani anche in periodi di mancanza di sovrani o di cattivi sovrani aveva contribuito a conservarne le tradizioni. In una situazione di dissolvimento dei rapporti di obbligazione tra sovrani e ministri, da un lato si dovette rafforzare l'ideale della lealtà (zhong), dall'altro i funzionari colti (confuciani) considerarono il proprio agire come determinato da principi generali, indipendenti dalle dinastie che di volta in volta si succedevano al potere. A ciò si aggiunse il fatto che l'ideale dell'uomo eccellente (junzi), in base al quale l'isolamento era la condizione necessaria per raggiungere la perfezione, ostacolò l'unione di chi condivideva le stesse idee e la formazione di partiti o di fazioni.

4. Riconoscimento ufficiale e culto di Stato

L'istituzionalizzazione del culto di Confucio fu determinata dal fatto che il ceto dei letterati lo elesse come proprio patrono. Ma il riconoscimento ufficiale e la sacralizzazione di Confucio dipesero anche dal fatto che il superamento degli altri culti e delle altre forze religiose era possibile solo se la stessa dottrina confuciana si fosse servita di un culto. A differenza del buddhismo e del taoismo, tuttavia, il confucianesimo rimase

contraddistinto dalla mancanza di un proprio corpo di sacerdoti. La scuola confuciana, designata complessivamente dalla storiografia come rujia sebbene in sé abbastanza articolata, era dapprima solo una tra le numerose scuole in concorrenza, e acquistò a poco a poco una sua propria identità nella contrapposizione con altre scuole, ponendosi alla fine in contrasto soprattutto con i legisti (fajia), che reclamavano un forte potere centrale.

Il confucianesimo dunque riuscì ad affermarsi anche e soprattutto grazie alla sua opzione per un'organizzazione dello Stato e dell'amministrazione in cui l'imperatore - almeno all'inizio - è considerato 'figlio del Cielo', ma che accanto ad elementi di centralismo ammette anche momenti di decentramento. La misura del successo che il movimento confuciano riuscì a conseguire nel nord della Cina già nel III secolo a.C. può essere dimostrata tra l'altro dalla politica anticonfuciana della dinastia Qin, che, pur avendo vita breve, riunificò l'Impero. Inattendibili comunque sono da considerarsi i resoconti della storiografia successiva, secondo i quali sotto il regno di Shihuangdi della dinastia Qin (259-210, imperatore dal 221 a.C.) venivano bruciati i libri e seppelliti vivi i letterati. Nonostante nel frattempo altri gruppi, soprattutto taoisti e buddhisti, avessero incontrato il favore dei regnanti, grazie alle imperatrici e ai membri delle loro famiglie, il confucianesimo riuscì ad acquistare peso e influenza all'epoca della dinastia Han, tanto che l'imperatore Wu (al potere dal 141 all'87 a.C.), già nel 136 proclamava le dottrine confuciane fondamento della politica. Di fatto, comunque, il confucianesimo aveva già assunto parecchi elementi del legalismo. Tale indirizzo ottenne espressione istituzionale mediante la creazione di un'Accademia nel 124 a.C., cui seguirà più tardi un numero sempre crescente di scuole e accademie, modello degli istituti di istruzione per la preparazione degli esami di Stato delle epoche successive.

Il riconoscimento dei confuciani durante il regno dell'imperatore Wu fu favorito dalla rinascita dell'erudizione classica, che era stata temporaneamente trascurata, ma fu determinato anche dalla necessità di motivare e controllare le regole del cerimoniale. Fu soprattutto il teorico e consigliere di corte Dong Zhongshu (179-104 a.C.) a dare al confucianesimo una configurazione tale da farlo corrispondere alle esigenze di dominio delle dinastie e ai rapporti di potere politici. Con l'integrazione della dottrina cosmologica Yin-Yang nell'edificio teorico del confucianesimo venne sistematizzato un modello del mondo dualistico che, se per un verso si richiamava alle antiche tradizioni dualistiche, per un altro verso, grazie all'opera di integrazione di Dong Zhongshu, era in grado di regolare tutti gli ambiti della società e dello Stato. Quando il confucianesimo venne innalzato a dottrina riconosciuta ufficialmente, gli istituti di istruzione - e di conseguenza anche le modalità di reclutamento del corpo dei funzionari - passarono nelle mani dei confuciani e degli eruditi specializzati nei singoli classici.

Questa confucianizzazione dell'amministrazione statale fu accompagnata da una crescente venerazione di Confucio. Già il fondatore della dinastia Han, Gaozu (al potere dal 206 al 188 a.C.) aveva fatto offerte sacrificali sulla tomba di Confucio a Qufu (nell'attuale provincia dello Shandong) e i sovrani successivi avevano conferito titoli nobiliari ai singoli rami della sua discendenza. Comunque, solo il decreto del 59 d.C. dell'imperatore Ming (al potere dal 57 al 75), degli Han posteriori, sancì il culto ufficiale di Confucio, assegnando alle scuole governative l'obbligo di offrirgli sacrifici. Vennero costruiti reliquiari speciali, ma nessun tempio. Sia pure con alterno destino, il culto di Confucio viene rispettato anche ai nostri giorni. Dall'inizio del XX secolo si è anche avuta una valutazione radicalmente nuova del confucianesimo, che ha determinato un mutamento nel culto ufficiale di Confucio. Segno del distacco da una lunga tradizione fu l'abolizione degli esami di Stato nel 1905. Nel 1911, insieme alla monarchia, furono eliminati le offerte e i rituali che spettavano ai sovrani. Nel 1928 fu interrotta la tradizione del sacrificio annuale sulla tomba di Confucio a Qufu, sua città natale. Tuttavia il confucianesimo rimase un tema di pubblico dibattito, sia perché alcuni tentarono di reintrodurlo come religione di Stato, o anche come dottrina sociale vincolante per tutti, sia perché altri vollero attribuirgli quasi l'intera responsabilità di ciò che vi era di negativo in Cina, e questo non solo tra le file del cosiddetto 'Movimento del 4 maggio' (1919), ma anche nella campagna anti-Lin Biao/anti-Confucio nel corso della 'rivoluzione culturale'.

A partire dalla metà degli anni ottanta c'è da segnalare nella Repubblica Popolare Cinese un mutamento di tendenza, che ha portato alla ripresa di una certa venerazione e del pubblico rispetto per Confucio, oltre che a una crescente attenzione nei confronti della sua dottrina. Sebbene la dottrina (jiao) confuciana non fosse una religione, sia nelle grandi città che in tutte le prefetture il culto ufficiale conteneva indubbiamente

elementi religiosi, con la venerazione del Cielo e degli antenati e le preghiere per la buona sorte del governo. Dapprima teoria alquanto concreta e pragmatica della società e dello Stato, il confucianesimo aveva ben presto assorbito certe istanze religiose, perché solo in questo modo poteva soddisfare i bisogni irrazionali delle masse. Esistevano però altri culti e altre religioni che il più delle volte ebbero per il popolo un ruolo assai più importante e significativo del confucianesimo, tollerati dai confuciani nella misura in cui non intaccavano i loro privilegi. Con l'andar del tempo, tuttavia, le altre religioni praticate in Cina, soprattutto il buddhismo e il taoismo, vennero a tal punto 'confucianizzate', che la rivalità tra le diverse dottrine non si basava più tanto su differenze sostanziali, quanto piuttosto sugli interessi dei singoli gruppi. Una delle conseguenze fu la costituzione della dottrina 'tre in uno' (sanjiao heyi o sanjiao) in epoca Tang, in cui Buddha, Confucio e Laozi venivano venerati tutti e tre insieme. Restava tuttavia sempre oggetto di controversia a quale delle tre dottrine spettasse il ruolo centrale.

5. Il confucianesimo come filosofia e metafisica

A prescindere dalla teoria politica e sociale, l'antico confucianesimo non espresse una filosofia degna di rilievo. Solo sotto la spinta dell'integrazione con altri sistemi dottrinali e originariamente estranei alla tradizione confuciana - in parte speculazioni cosmologiche e di filosofia della natura - si poterono formare una filosofia e una metafisica confuciane. Decisive sono state, in particolare, l'influenza del buddhismo e quella del taoismo. Le correnti speculative - soprattutto del neoconfucianesimo - furono in parte, senza dubbio, un prodotto abbastanza autonomo e non ebbero ripercussioni sulle teorie sociali; d'altro canto, però, si possono stabilire evidenti connessioni e corrispondenze tra gli sviluppi filosofici e quelli storici. Al centro della problematica filosofica del tardo confucianesimo troviamo il rapporto tra il principio cosmico (li), che pervade il tutto, e la forza materiale (qi) che organizza e dà forma. In relazione a esso si costituirono all'epoca della dinastia Song scuole con diverso orientamento: quelle facenti capo a Cheng Yi (1033-1107) e Zhu Xi (1130-1200) sono designate come razionalistiche, quelle guidate da Lu Xiangshan (1139-1193) e Wang Yangming (1472-1529) come idealistiche. Mentre per Zhu Xi li e qi sono principi differenziati, per Lu costituiscono un'unità. Per Zhu Xi lo spirito umano è una funzione del principio li, per Lu è il principio stesso. Mentre Zhu ricerca il principio nelle cose, per Lu lo si ritrova soltanto nello spirito umano. Contro un crescente irrigidimento e una dogmatizzazione del razionalismo della tradizione di Zhu Xi si costituì una corrente di opposizione, rappresentata soprattutto da Wang Yangming, che dominò i dibattiti filosofici dell'epoca Ming (1368-1644). In opposizione a questa scuola, incentrata sulla teoria della capacità innata dell'uomo di conoscere e di operare il bene, ma soprattutto contro le tendenze individualistiche dei seguaci di questa corrente, si posero i neoconfuciani all'inizio della dinastia Qing (1644-1911). Questi però non contrastavano solo l'idealismo di Wang Yangming, ma anche il razionalismo di Zhu Xi, sostenendo un orientamento pratico della dottrina, sotto l'influenza dei missionari gesuiti.

6. Il confucianesimo e l'etica dei funzionari colti

Il ceto colto in Cina fu confuciano a partire dall'epoca Han, e tale rimase sino al XIX secolo e in parte anche oltre. Sebbene il primo posto nell'istruzione e nell'esegesi spettasse ai testi della tradizione confuciana, tuttavia fu introdotto lo studio dei testi di altre tradizioni, particolarmente del buddhismo e del taoismo. Queste dottrine non influenzarono in modo sostanziale né la condotta di vita né l'agire politico o la prassi amministrativa, e tuttavia alcuni confuciani seguivano il regime vegetariano o praticavano esercizi spirituali come ad esempio la meditazione. Tali pratiche, originariamente, non avevano nulla a che vedere con la dottrina confuciana, a volte erano state persino in contrasto con essa, ma con l'andar del tempo per molti divennero un aspetto quasi naturale dello stile di vita confuciano, anche se la loro origine non fu mai del tutto obliata. Queste forme miste diedero luogo ad occasionali conflitti. Al primo posto tra i doveri sociali, per i confuciani, si trovava la pietas verso i genitori e gli avi, cui seguivano i doveri nei confronti dei parenti più prossimi. La socializzazione all'interno della famiglia, quale pietra angolare della società, serviva nel contempo all'ordine della comunità. Era pressoché impossibile per il singolo sottrarsi ai suoi obblighi sociali, e in ogni caso si trattava di eccezioni. Per tali eccezioni ci si poteva richiamare alle tradizioni del

ritiro dal mondo, ma anche a quelle del ritiro nella propria interiorità. Quando il confuciano non si ritirava dal mondo per protesta, ambiva di regola a ricoprire una carica nell'amministrazione. Del resto, il ritiro per protesta nei confronti della corruzione del mondo era assai spesso la conseguenza di un precedente fallito tentativo di ottenere una carica.

Con il diffondersi dell'istruzione letteraria, specialmente tra la popolazione delle città - sviluppatasi soprattutto a partire dall'epoca della dinastia Song (960-1279), grazie alla diffusione della xilografia - formazione culturale e tradizione confuciana cominciarono gradatamente a separarsi; la formazione e l'etica confuciane divennero sempre più una faccenda dei singoli e dei loro discepoli. I funzionari, pur sempre tenuti a rispettare le tradizioni confuciane, il più delle volte nel comportamento pratico seguivano altre norme e altre concezioni. Questa evoluzione determinò da un lato il formarsi del cosiddetto neoconfucianesimo, che può essere inteso come espressione di una rinascita della tradizione di insegnamento confuciana, dall'altro il costituirsi di uno Stato autocratico confuciano come espressione della prassi politica e amministrativa. Dal funzionario colto - il che significa, soprattutto, formatosi nella tradizione confuciana - si continuava comunque a pretendere una condotta esemplare e un corrispondente rispetto per le forme, ossia un'osservanza precisa delle prescrizioni rituali del confucianesimo. Così il corpo dei funzionari costituiva la spina dorsale della Cina imperiale, anche in virtù dell'efficacia dei controlli esercitati sia reciprocamente che da parte dell'opinione pubblica, secondo una tradizione risalente all'epoca Han.

7. Etica e teoria sociale

La realizzazione della virtù della benevolenza (ren) appartiene all'uomo moralmente eccellente (junzi), che incarna anche la giustizia (yi) e la forza di volontà (zhi). Mencio ampliò il catalogo delle virtù comprendendovi le quattro virtù cardinali della 'benevolenza', della 'giustizia', del 'rispetto dei riti' (li) e della 'saggezza' (zhi). La pietas filiale e il riconoscimento della gerarchia sociale assunsero ben presto una posizione di primo piano. L'accento posto sulla moralità del singolo e la condanna del profitto personale non riuscirono però ad evitare che la condotta pratica fosse spesso in palese contraddizione con i valori proclamati. Tuttavia sul piano dei doveri sociali, soprattutto per quel che riguardava la regolazione dei processi sociali, le concezioni confuciane riuscirono ad affermarsi.

Contro la totale risoluzione della società nei singoli individui, sostenuta nel V e nel IV secolo a.C. da Mo Di e dai suoi seguaci, i moisti, la teoria confuciana della società considerava la famiglia come nucleo centrale della vita sociale. Essa infatti rappresentava anche un'unità economica e politica, e in generale dal suo esempio, come paradigma sociale per eccellenza, venivano desunti tutti i principî degli obblighi sociali. Così il rispetto filiale era il modello per la lealtà del suddito verso il suo principe. Questo grande risalto dato ai rapporti familiari ha fatto sì, da un lato, che l'operare dello Stato, il quale si sentiva vincolato anch'esso da questa etica, fosse contrassegnato da una spiccata attitudine assistenzialistica; dall'altro, però, ha impedito il formarsi di una concezione razionale dello Stato, in cui il singolo venga considerato solo come suddito o come cittadino.

Sebbene la posizione dell'individuo fosse determinata dalla nascita, questi poteva mantenerla solo a patto di legittimarla. Così come un padre era considerato tale solo se si dimostrava un vero padre, anche il sovrano dipendeva dal riconoscimento della legittimità del proprio potere. La forza dei confuciani risultò proprio da questa limitazione del potere e dalla subordinazione dei privilegi di nascita a criteri morali e al giudizio dell'opinione pubblica.

Nell'educazione dell'individuo era importante l'istruzione presso un maestro, ed egualmente importanti erano sin dall'inizio l'educazione letteraria e la conoscenza della tradizione classica. Lo scopo di ogni istruzione, così, era quello di 'educare' la natura umana e di garantire un ordinamento pacifico della società. L'educazione e la formazione culturale erano dirette a reperire funzionari idonei a ricoprire le cariche statali, il che avveniva in un primo tempo mediante il sistema della raccomandazione, in seguito mediante esami pubblici. Almeno in teoria, infatti, la rettitudine morale e soprattutto l'istruzione aprivano la strada alla carriera politica sino alle più alte cariche. L'interesse dell'amministrazione a un efficace reclutamento dei funzionari, e quello di ogni distretto ad avere rappresentanti del proprio gruppo nell'amministrazione,

determinarono un fiorire di scuole e di istituti d'istruzione in tutto l'Impero. L'educazione morale della popolazione, comunque, non avveniva soltanto mediante l'istruzione del singolo, ma anche attraverso esortazioni pubbliche, rappresentazioni teatrali e, soprattutto dopo la diffusione della xilografia, mediante prescrizioni e regole destinate ai gruppi e alle associazioni.

8. Confucianizzazione della società

Le prescrizioni dei confuciani riguardo alla condotta sociale del singolo e dei membri di un gruppo solo nel corso del tempo divennero normative per cerchie sociali più vaste. L'impiego di massime confuciane nelle sentenze giudiziarie, la diffusione delle dottrine attraverso l'esempio e le scuole, e non da ultimo la prassi amministrativa, condussero a una progressiva 'confucianizzazione' della società, onde a partire dal X secolo si può propriamente parlare di una società confuciana in Cina. Questo però vale sostanzialmente solo per le regole dei rapporti sociali, e non investe in alcun modo le intime convinzioni e le credenze della maggior parte della popolazione.

Il vero e proprio fondamento di tale confucianizzazione, comunque, era costituito dalla convinzione, profondamente radicata in quasi tutti coloro che possedevano una cultura letteraria, della giustezza del modello confuciano dello Stato in cima al quale sta il sovrano, che, in quanto figlio del Cielo, con il suo potere orientato al bene di tutti i sudditi - e da ciò soltanto legittimato - rappresenta l'ordine fondato cosmicamente. Con l'istituzione degli esami di Stato (che, a partire dall'XI secolo, divennero l'unica via - con poche eccezioni - per accedere alle cariche pubbliche e per godere dunque di considerazione e potere) e con l'allargamento dell'istruzione a strati più vasti della popolazione, il confucianesimo divenne per la prima volta una forza in grado di influenzare anche chi viveva lontano dai centri amministrativi e dalle sedi del potere statale. In questo, comunque, ebbero un ruolo importante anche le norme confuciane sulla pietas e i rapporti familiari.

La tradizione e la formazione culturale confuciane improntarono in tal misura le concezioni di tutti gli strati sociali, da rendere impossibile un rovesciamento del sistema di potere dall'interno. Questo cominciò a sfaldarsi solo con il rapido aumento della popolazione nel XVIII secolo e, nel XIX secolo, in seguito allo scontro con le potenze imperialiste (guerra dell'oppio, trattati ineguali), e a una serie di rivolte interne e di guerre civili (rivolta dei Taiping, 1851-1864).

Una delle conseguenze del diffondersi dell'istruzione, sul finire della dinastia Tang e, in seguito, con la dinastia Song, fu che il gran numero di aspiranti alle cariche pubbliche, che avevano acquisito la formazione culturale necessaria ma erano rimasti senza impiego, avevano ripreso in considerazione quegli aspetti della tradizione confuciana che potrebbero essere definiti fondamentalisti, e che richiedevano o una più stretta osservanza delle prescrizioni, o una riforma dello stato delle cose, o entrambe.

La tensione tra l'ideale e la realtà improntò sin dall'inizio anche la storiografia cinese, strettamente connessa al nome di Confucio, considerato il compilatore degli annali di Lu, i Chunqiu. La storiografia, che doveva essere sostanzialmente indipendente dal potere politico e a cui spettava il compito di ripartire lodi e biasimo, rimase dominio dei confuciani. Se gli storici erano coinvolti in modo decisivo nella legittimazione delle dinastie che di volta in volta regnavano, essi costituivano però pur sempre un continuo pericolo per il potere stabilito, a causa della loro funzione critica. La loro attività diede un'impronta confuciana alla valutazione della storia e del suo processo.

La tradizione dottrinale confuciana ha dato luogo a una pluralità di concezioni della storia. Accanto a una visione ciclica che vede l'alternarsi di caos e ordine, vi è anche l'idea che sia possibile raggiungere una pacificazione paradisiaca. Tutte le interpretazioni confuciane della storia, comunque, sono concordi nel porre nell'al di qua la sua realizzazione e nel negare l'esistenza di paradisi ultraterreni. Ciò non impedì però che alcuni confuciani facessero proprie le escatologie ultraterrene di altre dottrine, aspirando a trovarne la realizzazione su questa terra.

9. Identità, rivalità e movimenti di rinnovamento

Il confucianesimo non fu mai una dottrina unitaria, bensì accolse continuamente una molteplicità di teorie spesso quasi contrapposte. La forza del confucianesimo fu proprio la capacità di inglobare le correnti spirituali più diverse, accettando gli stimoli di altre dottrine e dando spazio anche a correnti riformatrici e innovative. Per questa sua attitudine sincretistica è difficile stabilire linee di confine precise tra il confucianesimo e altre dottrine. Vi sono sempre state, d'altro canto, determinate teorie contro le quali i confuciani manifestarono un'opposizione inequivocabile e senza compromessi. Tale fu in primo luogo il moismo, fondato da Mo Di (IV secolo a.C.), che nei rapporti tra gli uomini prescriveva di non tenere in alcun conto le relazioni familiari per amare in egual misura tutti gli uomini; tale fu anche l'estremo egoismo ed edonismo propugnato da Yang Zhu. In seguito i confuciani contrastarono anche determinate dottrine salvifiche dei buddhisti, ma soprattutto il celibato e altre forme di condotta sociale dei monaci. Queste delimitazioni rispetto ad altre dottrine ritenute 'false', 'estrane', o semplicemente 'immorali', avevano innanzitutto lo scopo di stabilire quei confini che pur nell'estrema apertura e liberalità non potevano essere oltrepassati a nessun costo, e nel cui rispetto soltanto era possibile e pensabile operare dei rinnovamenti all'interno del confucianesimo conservandone l'identità, sia pure solo nominale.

Tali rinnovamenti furono ogni volta possibili grazie a spinte sia esterne che interne. A metà del XVII secolo, allorché l'ideale confuciano di un collegamento tra educazione di se stessi e ordine del mondo era diventato irraggiungibile a causa della convergenza tra una monarchia autoritaria, che non teneva in alcun conto gli ideali morali, e la corruzione dei singoli, la caduta della dinastia Ming (1368-1644) venne vista come il naufragio del confucianesimo, sia nella sfera pubblica che in quella privata. Nei primi decenni della dominazione Manchu, che si insediò nel 1644 come dinastia Qing e durò sino alla fine dell'Impero nel 1911, si avvertì il bisogno di un nuovo orientamento per gli intellettuali, ritenendo che non ci si potesse più appellare all'ideale dell'educazione di sé, come nel XVI secolo: donde la ricerca di un nuovo, immediato accesso alle fonti della dottrina confuciana, soprattutto ai classici. L'applicazione coerente e rigorosa della filologia e di altre discipline, quale ad esempio l'astronomia per stabilire le esatte datazioni, diede risultati insperati e imprevisi, quali non si erano mai avuti in precedenza in Cina. È proprio a quegli eruditi, che vivevano soprattutto nelle ricche regioni lungo il corso inferiore dello Yangzi o nella capitale Pechino, che dobbiamo le nostre attuali conoscenze sull'antichità cinese e sui classici. Il movimento chiamato 'Scuola degli Han' (Hanxue), all'epoca della dinastia Qing, portò con la rivalutazione del confucianesimo la disponibilità non solo ad accettare radicali riforme politiche e sociali, ma a intraprenderle attivamente, richiamandosi ai valori propri di quest'ultimo. Tra gli eruditi Qing, peraltro, non esisteva affatto unanimità di vedute, ma un fervore di dibattiti e contrapposizioni tra i rappresentanti della scuola degli 'antichi testi' e quelli della scuola dei 'nuovi testi', tra gli eruditi della 'Scuola degli Han' e quelli della 'Scuola dei Song' (Songxue); mutamenti avvenivano infine anche all'interno delle singole tradizioni erudite, tanto che si può parlare di un pluralismo di vedute e di opinioni, di un dinamismo intellettuale che da allora in Cina non è più stato raggiunto. Uno sguardo d'insieme sull'erudizione classica del XVII e del XVIII secolo lo dà lo Huang Qing jingjie ('Commento ai classici dei sublimi Qing'), apparso a Canton nel 1829, contenente 180 opere di 75 autori in 1.400 rotoli. Con quest'opera dovette essere proseguita, in forma peraltro diversa, la collezione Shisanjing zhushu ('Commentari e osservazioni ai tredici classici'), diventata nel frattempo l'edizione standard dei classici, ristampata dallo stesso editore.

La spinta verso la specializzazione erudita sotto la dominazione Manchu rappresentò anche, nello stesso tempo, un divorzio crescente tra la prassi politica e quella letteraria, favorito dal diminuire delle probabilità di accedere alle cariche pubbliche attraverso gli esami di Stato. Erudizione e istruzione letteraria furono incoraggiate in più modi già nel primo periodo della dominazione Manchu, sia con iniziative editoriali promosse dai regnanti, sia grazie a generosi contributi e finanziamenti da parte di alti funzionari. Già dall'epoca Song era sempre sussistita una certa rivalità tra l'istruzione impartita dalle accademie, impostata sull'etica neoconfuciana, e quella impartita dagli istituti di istruzione statali. Le accademie del periodo Song e del periodo Ming avevano perseguito soprattutto lo scopo di creare, mediante l'educazione morale della personalità, una classe dirigente politicamente capace. Al primo posto nell'educazione venivano pertanto la formazione morale e lo studio dei 'Quattro libri' (Sishu), dei classici e delle opere storiche. Nella tarda epoca Ming il numero delle accademie era talmente cresciuto che queste non costituivano più solo centri di istruzione e discussione intellettuale, ma anche sedi di formazioni partitiche. I

raggruppamenti più importanti che perseguivano scopi spiccatamente politici erano l'Accademia Donglin e la 'Società per il ritorno all'antichità' (Fu she). Quando però i Manchu fecero di tutto per ostacolare e impedire la formazione di società con orientamenti politici, numerosi eruditi si raccolsero in società per la poesia, come ad esempio Gu Yanwu, che fece parte della società letteraria Jingyin (Jingyin shishe), fondata nel 1650. I membri di questa società si trovarono presto in difficoltà, allorché uno di loro si vide perseguito dallo Stato per un'opera sulla dinastia Ming. Tra le altre società figuravano la 'Società dell'attesa' (Wang she), fondata da Yan Xiuling (1617-1687) per l'educazione del figlio; la 'Società per la discussione dei classici' (Jangjing hui), facente capo a Huang Zongxi (1610-1695), Wan Sida (1633-1683) e Wan Sitong (1638-1702), che si occupava intensamente del problema dell'autenticità del 'Libro dei documenti' (Shujing), uno dei temi favoriti nell'ambito della discussione sui classici dell'epoca Qing.

Il regime Manchu manifestò dapprima una grande diffidenza nei confronti delle accademie private e delle associazioni, proibendone il proliferare a partire dal 1652. In ciò la nuova dinastia seguiva l'esempio di quella precedente, che già alla fine del XVI secolo aveva creato difficoltà alle accademie private. Il governo, tuttavia, doveva fare i conti con un crescente interesse culturale, cosicché con i due decreti del 1713 e del 1715 rese possibili le cosiddette 'istituzioni scolastiche' (yixue), e nel 1733 il sovrano Yongzheng dovette approvare la costituzione di accademie provinciali sotto il controllo statale. Con questa forma di unione tra finanziamento locale e controllo statale si cercava di scongiurare il pericolo di sviluppi quali quelli della tarda dinastia Ming, che avevano creato notevoli difficoltà. In queste nuove accademie di Stato, che dovevano preparare agli esami pubblici, veniva curato soprattutto l'esercizio del cosiddetto 'saggio in otto parti' (baguwen, allora anche detto shiwen). Rispetto al rapido proliferare di queste accademie statali, le accademie private dell'epoca Ming che ancora sussistevano, nelle quali ci si dedicava soprattutto alle dottrine neoconfuciane dell'epoca Ming e Song, perdettero man mano d'importanza. Nella seconda metà del XVIII secolo vi fu un movimento di reazione nei confronti dell'attenzione esclusiva, considerata 'scolastica', data al 'saggio in otto parti' (baguwen) e alla preparazione degli esami di Stato, movimento che portò alla creazione di nuove accademie destinate allo studio dei classici e delle opere storiche.

Una tarda manifestazione del confucianesimo, che ha avuto ripercussioni anche nelle mutate condizioni della Cina repubblicana e di quella comunista, fu costituita dalla graduale identificazione del popolo con la forza che avrebbe portato avanti l'ideale della civilizzazione. Si sentì quindi come un obbligo la sua educazione morale, e ciò condusse alla ideologizzazione delle masse.

Confucianesimo Dizionario di filosofia (2009)

Tradizione etico-religiosa fra le più diffuse in Cina e in altri paesi dell'Asia orientale (Corea e Giappone); il termine ebbe origine, forse nel 19° sec., dal nome di Confucio, a sua volta traslitterazione latina del cinese Kong Fuzi, adottata dalla fine del 16° sec. dai religiosi della Compagnia di Gesù missionari in Cina. La filosofia confuciana trae fondamento dalla relazione necessaria e dinamica fra tian («Cielo»), di («Terra») e ren («uomo»). Questo è l'Universo confuciano, ove il Cielo al di sopra domina tutto, la Terra in basso tutto raccoglie e l'uomo, sotto il Cielo e sopra la Terra, contribuisce al mantenimento dell'armonia cosmica. Dal «dao del Cielo» (tian dao) derivano le norme etiche e dal Cielo le virtù che, manifeste nella condotta del sovrano, uomo per eccellenza, governano senza forza gli uomini e che invece, tradite dallo stesso sovrano, sono causa di ogni sciagura. Gli uomini perseguono la perfezione della propria natura e tale è il vero fine dell'esistenza umana. Solo quando tutti gli uomini saranno dediti alla cura della loro natura, il mondo potrà conservarsi in pace e l'armonia prevalere ovunque. Nel mondo deve «splendere la virtù luminosa» (ming mingde) e il sovrano, applicandosi alla perfezione della propria natura, assurge a esempio per gli altri uomini che ne seguono naturalmente la luminosa condotta. I «riti» (li), che non sono vuote e formali prescrizioni ma la via che perpetua il modus vivendi dei virtuosi sovrani del passato, sono l'unico modo per disciplinare la condotta umana e fissare nella società le relazioni gerarchiche. Ognuno agisce pertanto conformemente al ruolo stabilito dai riti, sicché il sovrano agisce da sovrano, il ministro da ministro, il padre da padre, il figlio da figlio, l'amico da amico ecc. Sebbene a lungo si sia dibattuto sulla natura religiosa o meno della tradizione confuciana, certamente religioso è quel complesso di credenze assai

evidenti nella dottrina del culto degli antenati. Si credeva, infatti, che la vita degli esseri umani sorgesse dalla combinazione di hun («spirito») e po («anima»). La morte, invece, segnava inesorabilmente l'ascesa di hun al Cielo e la caduta di po nella Terra. Allora il sacrificio riservato all'antenato richiamava quelle forze: con la musica lo spirito discendeva dal Cielo e con le libagioni l'anima affiorava. Altrettanto diffusa era la credenza negli spiriti naturali, quelli del Cielo (Sole, Luna, stelle) e della Terra (monti e fiumi), tanto che era quotidiana la partecipazione dei confuciani a pratiche rituali celebrate in templi o aree sacre. Con il passare dei secoli tale credenza divenne sempre più parte di un sistema morale universale: celebrare determinati riti significava sia affermare l'assoluta unità del cosmo, del mondo umano e naturale, sia nutrire l'armonia onnipervadente. Fedeli alla dottrina di Confucio, i confuciani, chi più e chi meno, professarono tutti l'insegnamento affinché gli uomini potessero diventare uomini nobili (junzi). Si sviluppò così nel tempo un vero e proprio sistema di scuole e nel periodo delle dinastie Song-Ming (secc. 10°-17°) molte furono trasformate in accademie (Shu yuan), dove era consuetudine studiare e insegnare i classici confuciani, dibattere questioni etiche e filosofiche, regolare il sistema degli esami.

Shintoismo

Enciclopedia online

Shintoismo

Religione dei Giapponesi, che la chiamano shintō («la via degli dei») come opposta a butsudū («la via del Buddha»). È un animismo o politeismo naturale, cui in un momento successivo, sotto l'influsso del confucianesimo, si aggiunse il culto delle grandi figure della storia e degli antenati. Senza codici morali, senza soteriologia, senza escatologia, lo s. non ha affrontato né il problema dell'anima né quello dell'aldilà, né ha elaborato il concetto di divinità. Suo fondamento è la credenza che tutti i fenomeni naturali siano espressione di forze divine, dette Kami, che rappresentano la scintilla divina nascosta in ogni cosa, essere o persona. Nozione centrale è la purezza rituale che il contaminato può riacquistare dopo il peccato (tsumi) con opportuni riti: il harae (esorcismo), eseguito da preti che recitano un norito; il misogi, lustrazione con acqua o sale; l'imi, pratiche di astensione. L'oggetto del culto e del rito è la 'residenza' della forza divina, detta iwakura, sia essa una pianta, una roccia o altro. In un secondo momento, si è diffusa l'abitudine di creare delle immagini in legno di divinità o di personaggi divinizzati diventati Kami. I templi (miya) sono di legno, hanno architettura arcaica e sono contrassegnati da un portale, il torii. I preti (kannushi) hanno famiglia e possono esercitare una professione.

Strettamente connesso con il sistema politico, lo s. ha dato una naturale base di legittimità al potere imperiale (il quale è di origine divina, perché l'unica dinastia del Giappone discende da Amaterasu, la dea del sole) e ha ispirato il nazionalismo nipponico, che vi ha visto un potente elemento di coesione nazionale; tuttavia si è sempre dovuto confrontare con il buddhismo, ora fondendosi con esso in una sorta di sincretismo, ora separandosene nettamente, come a seguito del movimento di restaurazione che culminò nell'editto promulgato nel 1871 dall'imperatore Meiji (1852-1912). Dopo la sconfitta del Giappone nella Seconda guerra mondiale, un rescritto imperiale (1946) ha negato la divinità del sovrano. Secondo stime ufficiali, i fedeli dello s. sono circa 120 milioni, ma si deve tener presente che, per la sua stessa natura, la devozione allo s. non esclude l'appartenenza ad altre religioni come il buddhismo o il cristianesimo.

Shintoismo

Enciclopedia delle scienze sociali (1997)

di Silvio Vita

Shintoismo

sommario: 1. Introduzione. 2. Pratiche culturali. 3. Clero e luoghi di culto. 4. Testi e iconografia. 5. Forme di affiliazione. 6. Sviluppo storico: a) il periodo antico (dalle origini al IX secolo); b) il Medioevo (secoli X-XV); c) verso la modernità (dal XVI al XIX secolo); d) la riformulazione nel mondo moderno e contemporaneo (dal 1868 a oggi). □ Bibliografia.

1. Introduzione

Il termine 'shintoismo' è stato diffuso nel secolo scorso dai primi interpreti moderni della cultura giapponese che lo utilizzarono per indicare il complesso delle attività rituali rivolte ai kami. Kami viene tradotto, non senza accese controversie, come 'dio' o 'divinità' e denota una pluralità di esseri, concepiti anche antropomorficamente nella mitologia e poi nell'iconografia, il cui potere si manifesta nel mondo umano. 'Shintoismo', peraltro, deriva dalla parola giapponese shintō, ora di uso assai più comune tra gli studiosi. Il concetto è stato sottoposto a una profonda ridefinizione a partire dalla seconda metà del secolo scorso sulla base dell'idea di 'religione' elaborata in Europa. Nell'accezione moderna shintō viene inteso come 'la via dei

kami', cioè l'insieme di credenze, pratiche, istituzioni sviluppatosi come tradizione ininterrotta dal culto delle divinità 'indigene' precedente l'introduzione del buddhismo (VI secolo d.C.). La definizione di 'divinità' spesso citata come la più puntuale è quella del grande studioso Motoori Norinaga (1730-1801), per il quale kami sarebbe l'attributo di qualsiasi cosa "possieda un potere superiore fuori dall'ordinario e ispiri timore reverenziale". La manifestazione di tale qualità assume forme tanto svariate da rendere complicata qualsiasi classificazione tipologica. Accanto alle divinità del mondo naturale, localizzate nei cieli (il sole, gli astri, i fenomeni atmosferici) oppure sulla terra (monti, fiumi, rocce, alberi, animali), vi sono quelle legate alla cultura umana, innanzitutto gli dei tutelari della comunità (casa, villaggio, gruppo di parentela). Tra questi spiccano per importanza nell'antichità le divinità dei clan (uji), identificate spesso con il nume che nella società locale presiedeva al ciclo agricolo. Ruolo non meno centrale hanno le divinità legate alle attività dell'uomo, siano esse le tappe della vita dei singoli (nascita, malattia, vincolo matrimoniale, morte) o le funzioni produttive che interessano il gruppo (agricoltura, caccia, pesca). La venerazione di esseri umani come kami, sia in vita che dopo la morte, insieme alla nascita di figure divine dalle caratteristiche sincretiche ha enormemente arricchito nel corso dei secoli il pantheon shintō. Il culto dei kami è stato per molti secoli sostanzialmente un'ortoprassi rituale legata ai centri locali. È mancata un'organizzazione centrale che sanzionasse l'ortodossia dottrinale, anche se il governo e la corte imperiale hanno avuto a varie riprese funzioni di controllo e coordinamento. In effetti, a livello centrale la tradizione religiosa è definita assai più rigorosamente di quanto non lo sia alla periferia, dove le esigenze comunitarie hanno il sopravvento. Prima del secolo scorso, quindi, le forme della religione 'popolare' appaiono difficilmente analizzabili nei termini di tradizioni monolitiche etichettate in modo univoco come shintoismo o buddhismo. Piuttosto, il panorama culturale presentava un arcipelago di formazioni composite, cui davano supporto teorico, con l'aiuto della terminologia buddhista, le grandi istituzioni monastiche vicine alla capitale da cui dipendeva il clero locale.

2. Pratiche culturali

Tra il mondo dei kami e quello degli uomini non viene concepita soluzione di continuità e al loro rapporto dà espressione concreta il matsuri, cioè l'occasione festiva durante la quale si rende omaggio alle divinità ringraziandole per la protezione accordata. I dettagli dei riti officiati differiscono a seconda delle località, ma in essi è possibile individuare elementi strutturali comuni. La festa, innanzitutto, prescrive una condizione di purità rituale da parte dei partecipanti, ottenuta nel periodo di preparazione che precede l'evento. Il rito vero e proprio ha inizio nel tempo sacro della notte con la discesa del kami nel supporto temporaneo (yorishiro) dove esso albergherà nel corso della cerimonia: un oggetto naturale, come un albero, una roccia, ecc., un oggetto liturgico predisposto ad hoc (una colonna, delle strisce di carta, e così via), oppure la persona fisica di un individuo che lo rappresenta (in questo caso chiamato yorimashi). Alla divinità vengono quindi presentate offerte di cibo (mike, ora normalmente chiamate shinsen) e saké (miki) ed essa viene intrattenuta con canti e danze. A volte il kami esprime il suo volere per il tramite di un oracolo. Alla fine i partecipanti consumano il cibo in un banchetto comune con il quale termina il periodo in cui vigono le proibizioni volte ad assicurare la purità dell'assemblea.

Nella maggior parte dei casi il culto si articola in riti agricoli, legati alla coltivazione del riso, che scandiscono i momenti di trapasso stagionale: la richiesta di messi abbondanti all'inizio dell'anno, il lavoro dei campi in primavera, la preoccupazione per i danni provocati dai parassiti in estate, il ringraziamento per il raccolto in autunno. Tutte queste ricorrenze, che sono osservate tuttora nei santuari rurali, si trovano già codificate nel calendario rituale di corte delle Procedure dell'era Engi (Engishiki), entrate in vigore nel 967 ma compilate a partire dal 905. Il sistema prevedeva, inoltre, due occasioni di rinnovamento periodico, alla fine del sesto e del dodicesimo mese, e cerimonie di purificazione che dovevano liberare dalle impurità (kegare) derivate inconsapevolmente dal contatto con agenti contaminanti o da comportamenti impropri. Lo stretto collegamento tra attività di governo e pratica culturale è dimostrato, infine, dai riti che consacravano religiosamente l'autorità dei sovrani. Il più rappresentativo è quello dell'ascesa al trono (daijōsai), che conferma all'inizio del regno il rapporto personale del sovrano con la divinità solare Amaterasu.

3. Clero e luoghi di culto

I siti in cui si tenevano questi riti di comunione con le divinità furono ben presto provvisti di strutture stabili. Nelle lingue europee li si chiama 'santuari' (jinja), per distinguerli in modo sistematico dai 'templi' o 'monasteri' (tera o jiin) buddhisti, anche se prima della metà del secolo scorso la norma era di vedere accoppiate le due istituzioni in un unico complesso di culto. Il santuario dei kami comprende di regola due padiglioni principali con destinazione funzionale diversa. L'uno, ora chiamato honden, serve a offrire alloggio alla divinità e viene aperto nelle occasioni rituali. L'altro, chiamato invece haiden, è il luogo dove hanno luogo tutte le pratiche culturali. L'ingresso all'intero recinto sacro, che racchiude anche edifici minori (il padiglione dove vengono preparate le offerte di cibo o mikeden, la vasca con l'acqua per il lavacro purificatore dei visitatori, ecc.), viene segnalato da un semplice portale in legno detto torii, più simbolico che funzionale. I santuari conservano il caratteristico tetto di paglia dell'architettura indigena, tramandandone i tratti arcaici riconducibili al prototipo del magazzino, nel caso del tempio di Ise, e a quello della casa di abitazione nel caso di quello di Izumo.

Le funzioni sacerdotali nell'antichità erano accoppiate ai più alti livelli a quelle di governo della comunità. Non solo il sovrano aveva tra i suoi compiti quello di stabilire un rapporto favorevole con i kami dell'universo o con un kami che, nella gerarchia divina codificata mitologicamente, corrispondeva alla sua funzione nel regno, ma anche i governatori provinciali nell'assumere il loro incarico facevano innanzitutto visita ai santuari locali e officiavano i riti in onore dei kami. Nei grandi centri di culto tuttavia si sono costituite famiglie sacerdotali che si trasmettevano ereditariamente la carica insieme alle prescrizioni per l'ufficio dei riti, finché, in epoca moderna, è stato definito lo status di sacerdote shintō (shinshoku), che però conserva nomi diversi a seconda della tradizione locale.

4. Testi e iconografia

Nello shintoismo, in generale, la parola scritta ha una funzione irrilevante ai fini della partecipazione del singolo alla vita religiosa. Anche il culto non prevede l'uso di testi, ma dalla fine del XV secolo è stato riconosciuto un posto nella liturgia, a imitazione delle scritture buddhiste, al Kojiki e al Nihon shoki (o Nihongi), due opere compilate nell'VIII secolo per decreto imperiale. Completate rispettivamente nel 712 e nel 720, contengono in forma mitica la storia delle origini del cosmo e della nazione giapponese. Il Kojiki, in particolare, riflette la volontà di fondere insieme le tradizioni orali sulle origini divine delle famiglie principesche in un affresco globale in cui il sovrano trova la sua legittimità nel vantare discendenza dalla dea Amaterasu, considerata l'entità divina suprema. Alle vicende mitologiche si è fatto ricorso per spiegare le origini di culti e pratiche rituali, pur se una minima parte delle divinità venerate nei santuari deriva dal pantheon che compare in questi due testi. Essi rimangono comunque fonti preziose per ricostruire la concezione dell'uomo, del cosmo, della sovranità e della divinità nel Giappone antico.

Nei santuari shintō non si notano raffigurazioni delle divinità. Ciò è dovuto al movimento di restaurazione della cultura religiosa antica riflesso nella politica governativa che, a partire dal 1868, ha voluto eliminare qualsiasi influenza buddhista nel culto dei kami. Infatti la tradizione iconografica shintō nacque verso la fine dell'VIII secolo dietro lo stimolo della varietà multiforme della sua controparte buddhista. Si trattava di statue che dovevano evocare, nascoste nei sacelli dei santuari, la presenza numinosa del dio. Quando non adottavano fogge riconducibili direttamente al buddhismo, gli scultori immaginavano i kami come nobili principi o principesse abbigliati con i costumi di corte. Sempre nell'ambito di questa cultura sincretica, a partire dall'epoca tardo-medievale si sono diffuse rappresentazioni pittoriche delle divinità e dei maggiori luoghi di culto (sankei mandara), usate anche dai predicatori itineranti che in quell'epoca ne diffondevano la devozione al di là dei confini dell'ambiente locale.

5. Forme di affiliazione

Le caratteristiche di fede individuale, di adesione volontaristica, tipiche di alcune tradizioni settarie di ispirazione buddhista sono deboli o inesistenti nella religione shintoista. La partecipazione al culto è un

mandato obbligatorio derivato dall'appartenenza alla comunità in cui l'individuo è nato. L'unità territoriale è l'ujiko, composta di famiglie che hanno diritti e obblighi culturali nei confronti della divinità tutelare del luogo (ujigami). La componente laica nella gestione del ciclo rituale è, in questo senso, molto forte, dato che esso è in mano alla comunità più che ai sacerdoti. Soprattutto nel Giappone occidentale, il culto era organizzato da associazioni esclusive chiamate miyaza, composte dalle famiglie di maggior prestigio, ma il diritto alla conduzione dei riti è andato man mano allargandosi nel corso del tempo all'intero villaggio o quartiere.

Dal secolo scorso, tuttavia, il rapporto che lega l'individuo alle istituzioni religiose è in parte mutato coinvolgendo anche i santuari shintō. L'affiliazione religiosa è diventata in molti casi motivata in senso 'clientelare', per usare l'efficace espressione di W. Davis, il quale definisce 'clienti' di un santuario coloro che intrattengono con esso un rapporto del tutto transitorio e occasionale. Un esempio di associazione clientelare sono le visite compiute il giorno di capodanno da moltitudini di persone a santuari particolarmente conosciuti, come il Meiji di Tokyo. In quanto clienti, a questi individui manca il legame devozionale con l'istituzione che hanno gli ujiko con lo ujigami. Sono, in sostanza, pellegrini instabili. Anche se il pellegrinaggio e il tipo di associazione momentanea che esso comporta hanno in Giappone radici antiche, la nascita di queste masse instabili è un fenomeno dovuto all'atomizzazione della popolazione urbana e alla conseguente secolarizzazione della comunità tradizionale.

6. Sviluppo storico

Le notevoli trasformazioni delle figure divine, delle forme di devozione, dei contesti istituzionali e dei modi di aggregazione religiosa impediscono di guardare allo shintō come a una realtà identica nel corso del tempo. Una breve panoramica del suo sviluppo storico è quindi necessaria al fine di individuare linee di continuità e punti di rottura nei paradigmi dominanti.

a) Il periodo antico (dalle origini al IX secolo)

Gli scavi archeologici ci hanno restituito tracce di siti culturali risalenti già al IV secolo d.C. nei luoghi in cui sorgevano santuari in epoca storica. D'altronde la nascita delle prime formazioni statali tra il III e il V secolo è strettamente legata ad aree sacre, come si può vedere dalla distribuzione dei sepolcri monumentali (kofun). Le divinità via via venerate sono anche in questo caso quelle di centri di culto la cui importanza continua ancora oggi: il santuario dedicato al kami del Monte Miwa, nel periodo più antico; quello di Isonokami, dagli stretti legami con clan di guerrieri; quello di Sumiyoshi, collegato probabilmente alle divinità del mare e del ferro, proveniente, per via d'acqua, dal continente. Nei sepolcri dei grandi capitani già da quest'epoca troviamo gli strumenti liturgici propri del culto officiato dal sovrano-sacerdote: la spada, lo specchio, la gemma ricurva detta magatama. Gli stessi oggetti sono rimasti nei secoli gli emblemi regali del sovrano giapponese.

La povertà di fonti impedisce di ricostruire nel dettaglio la mappa delle forme culturali indigene dei primi secoli, anche se appare chiaro che l'apporto esterno non deve essere stato trascurabile. A partire dal VII secolo esse subirono un processo di sistematizzazione parallelo all'organizzazione amministrativa sul modello burocratico cinese, cui fu sottoposta l'intera società. L'esempio cinese, in effetti, ebbe un forte valore normativo nella riformulazione della religione tradizionale. A questo contesto risale la più antica testimonianza del termine shintō nel Nihon shoki (720). Il culto dei kami viene qui contrapposto a quello buddhista, con un vocabolo preso a prestito in modo occasionale dalla terminologia religiosa cinese, spesso sbrigativamente definita 'taoista'.

Dal punto di vista istituzionale il governo dei riti religiosi assume una forma definitiva durante i regni dei sovrani Tenmu e Jitō (672-697) e la devozione verso le divinità indigene viene indicata in modo sempre più cosciente contrapponendola a quella per i buddha, che in quegli anni penetrava sempre più profondamente in tutti gli strati della società giapponese. Tenmu emerge vittorioso dalle battaglie che lo porteranno sul trono grazie all'assistenza della dea Amaterasu. Al suo regno la tradizione fa risalire la raccolta del materiale mitico relativo ai kami, 'corretto' e fatto memorizzare per sfociare qualche decennio più tardi nel Kojiki. La codificazione dei riti riceve grande attenzione. Tra la fine del VII e l'inizio dell'VIII secolo gli affari religiosi

erano affidati a un 'Ufficio per le Divinità del Cielo e della Terra' (Jingikan), di cui abbiamo una descrizione puntuale nel codice legale dell'era Yōrō (757), il quale ricalcava codici in vigore a partire dal 689. La funzione 'liturgica' dell'attività di governo è ben chiara nelle prescrizioni relative all'esecuzione dei riti stagionali a corte e di altri connessi a eventi eccezionali, come le carestie o l'ascesa al trono di un sovrano. Sono previste anche le proibizioni da osservare per assicurare a chi officia il rito la purità necessaria, individuando come agenti contaminanti, tra gli altri, la morte, la malattia, il sangue. Da esse deriva la tendenziale estraneità dei sacerdoti shintō ai riti funebri, che presto divennero il dominio, nella religione giapponese, dei monaci buddhisti. I riti dovevano essere celebrati, al centro come alla periferia, con la distribuzione delle sacre offerte (hakuhei) da parte della corte imperiale ai sacerdoti di una lunga serie di santuari disseminati nelle provincie, di cui, già per quest'epoca, possediamo un elenco dettagliato. La sua complessità assicurò a tale sistema centralizzato una vita assai breve e già nel IX secolo divenne sempre più difficile far compiere il viaggio fino alla capitale ai sacerdoti che risiedevano nelle aree più lontane.

b) Il Medioevo (secoli X-XV)

Il trapasso verso uno shintō medievale coincide con il X secolo. Nuove forme di devozione, innanzitutto, attribuiscono alle divinità caratteristiche diverse. Dall'incontro dei monaci buddhisti con i culti locali, ad esempio, nasce l'idea, d'ora in poi corrente, che i kami siano 'tracce visibili' di un'essenza originaria' (honji) di buddha o bodhisattva. Quelli considerati più potenti hanno una decisa mobilità e travalicano l'ambito locale grazie al popolare concetto di 'invito' (kanjō). Santuari dedicati allo stesso culto, di conseguenza, si trovano in più luoghi. A quest'epoca risalgono molti di quelli tuttora più diffusi su scala nazionale, in special modo i quattro filoni di Inari, Tenjin (o Kitano), Ise e Hachiman, a cui appartengono ben due terzi dei santuari attuali. Il culto di Inari, dal santuario omonimo alla periferia di Kyoto, è incentrato su un sistema divino dedicato in origine alla fecondità, ma che presto assume funzioni onnicomprensive. L'origine di Tenjin, invece, affonda le radici nel timore degli spiriti dei morti, una vera e propria fobia che attraversò la società del X secolo a tutti i livelli. Nella fattispecie si tentò di pacificare, divinizzandolo, il terribile spirito del ministro-letterato Sugawara no Michizane, morto in disgrazia nel 903. Dal santuario di Kitano Tenmangu, sempre a Kyoto, il culto passò in quasi tutte le provincie, con funzioni anche qui polivalenti, che vanno dal controllo dei fenomeni atmosferici a una generica protezione della comunità, all'ispirazione delle arti e delle lettere. Anche il culto di Amaterasu, nell'antichità riservato al solo sovrano, da Ise si diffonde altrove. In questo caso, però, ciò non fu dovuto al trasferimento di 'succursali' del santuario, ma avvenne grazie ai cosiddetti oshi (maestri), sacerdoti che giravano per ogni dove incoraggiando visite al santuario, facendo da guida ai pellegrini e fornendo loro alloggio. Ben più evidente, infine, è la commistione di elementi di origine buddhista nella devozione per Hachiman, una divinità dalle origini incerte, originaria dell'isola meridionale di Kyushu e trasferita a Nara e quindi a Kyoto. Il suo culto viene messo quasi subito in relazione con l'emergente ceto guerriero, anche per essere stata scelta come nume tutelare del clan dei Minamoto.

Le nuove forme religiose trovarono un loro modo d'essere anche nella celebrazione di riti propiziatori strettamente legati alla prosperità del regno, indirizzati non solo ai kami ma anche ai buddha e bodhisattva presenti all'interno del complesso sacro. Tra il X e l'XI secolo, epoca del dominio incontrastato del clan dei Fujiwara, la corte imperiale individuò infatti una serie di ventidue santuari, con annesso tempio buddhista (Ise, Iwashimizu, Kamo, Matsunoo, Hirano, Inari, Kasuga, Ōharano, Ōmiwa, Isonokami, Ōyamato, Hirose, Tatsuta, Sumiyoshi, Hie, Umenomiya, Yoshida, Hirota, Gion, Kitano, Niukawakami, Kifune), a cui fu trasferito il compito di osservare il ciclo rituale annuale, una volta di competenza esclusiva dei ritualisti di corte. Si venne così a creare una nuova gerarchia di siti culturali che, insieme a santuari di antica tradizione, comprendeva centri religiosi di recente popolarità collegati alla devozione personale dei sovrani.

Verso la fine del periodo medievale appare una speculazione dottrinarica che a poco a poco fornisce le basi teoriche per considerare lo shintō una tradizione autonoma rispetto al buddhismo. A tal fine fu importante il ruolo svolto dalla famiglia sacerdotale del santuario di Ise, i Watarai (da qui il nome di Watarai shintō) e dai cosiddetti Cinque scritti sullo shintō (Shintō gobusho) da essi prodotti. Nella concettualizzazione questi scritti tradiscono ancora un forte debito intellettuale nei confronti della Cina e del buddhismo, e in

particolare si nota un'attenzione più articolata e cosciente alla condizione di purità individuale di chi celebra o partecipa al rito in onore dei kami. Il loro culto, peraltro, trova rinnovata autorità grazie all'idea, diffusa proprio in questo periodo, del Giappone come regno dei kami (shinkoku), cui infonde vigore la sconfitta delle armate mongole (1274 e 1281) attribuita proprio all'intervento delle potenze divine in forma di tempesta. Successivamente la speculazione dottrina si lega alla popolarizzazione dei culti nella figura di Yoshida Kanetomo (1435-1511), della famiglia sacerdotale dell'omonimo santuario di Kyoto. Dei riti ancestrali, abbandonati dalla corte a causa delle rovinose guerre che infiammano la capitale verso la fine del XV secolo, egli si appropria come leader di un movimento religioso che reclama la trasmissione esclusiva e segreta di dottrina e rituali. Nel trapasso verso l'epoca moderna lo shintō adotta forme che in effetti devono molto alla predicazione individuale di Kanetomo. A lui si fa risalire, tra le altre cose, l'inizio della divinizzazione come kami dei governanti defunti (Toyotomi Hideyoshi, Tokugawa Yeyasu), un culto post mortem che prevede la costruzione di santuari-mausoleo in contrasto con la tradizione che vedeva la morte come agente contaminante.

c) Verso la modernità (dal XVI al XIX secolo)

Con l'inizio del dominio dei Tokugawa, nel XVII secolo, un nuovo assetto istituzionale emerge dalla ricostruzione della società dopo le distruzioni delle guerre precedenti. Anche dal punto di vista dell'amministrazione religiosa, il governo shogunale (bakufu) fissò in modo autonomo regole generali riguardanti i doveri dei sacerdoti shintō e le proprietà dei santuari. Il controllo di questi fu affidato a un ufficio chiamato Jisha bugyō, che in realtà non si prendeva cura solo delle attività religiose, ma di tutte quelle che avevano luogo all'interno dei centri di culto, compresi svaghi popolari come il gioco del go o i certami poetici detti renga. Tuttavia nella società Tokugawa veniva in qualche modo negato spazio allo shintō dal sistema (terauke) che obbligava i sudditi ad avere un rapporto esclusivo con le istituzioni buddhiste locali, registrando se stessi e i propri familiari in un tempio buddhista (tera). La misura, dettata in un primo momento dalla necessità di individuare eventuali sostenitori nascosti della religione cristiana, finì per demandare alle sole istituzioni buddhiste il controllo sulla popolazione.

Se si pensa che questi secoli sono anche quelli in cui si sviluppano correnti intellettuali volte a riaffermare la tradizione autoctona, è facile intuire come la situazione appena descritta fosse fonte di tensioni durante tutto il periodo. Tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento il numero dei sacerdoti shintō che vogliono evadere dal sistema si fa sempre maggiore. All'interno dei singoli feudi, d'altronde, la diffusione di un pensiero ostile al buddhismo fa prendere ad alcuni signori misure drastiche, in contrasto con le linee generali della politica religiosa dei Tokugawa. Nei domini di Mito, Aizu e Okayama, ad esempio, si finì per permettere la presenza di un unico santuario per villaggio, imponendo una rigida separazione dei culti dei kami e dei buddha (shinbutsu bunri). Più di tutti è forse caratteristico il caso di Okayama, dove la quasi totalità della popolazione venne forzosamente costretta alla devozione dei kami e ad adottare rituali shintō anche per i funerali. Sono episodi che costituiscono precedenti importanti per le analoghe misure prese dal primo governo Meiji nel XIX secolo.

Anche il reclutamento del clero viene sistematizzato in quest'epoca, stabilendo definitivamente l'ereditarietà delle cariche nelle mani delle due grandi famiglie sacerdotali degli Yoshida e degli Shirakawa. Gli Yoshida, in particolare, si sostituirono nella sostanza alla corte per il coordinamento dei santuari sparsi sull'intero territorio. Godendo dell'appoggio ufficiale del bakufu, essi avevano uffici di rappresentanza nei grandi centri urbani di Edo e Ōsaka e una rete di funzionari responsabili per le singole provincie alle loro dipendenze. Gli Yoshida avevano anche il potere di rilasciare l'autorizzazione all'esercizio delle funzioni sacerdotali. A Kyoto essi offrivano alloggio e istruzione nelle loro mansioni ai sacerdoti delle provincie. Se il sostegno dei Tokugawa sanciva l'autorità degli Yoshida, la corte era rappresentata dalla famiglia sacerdotale degli Shirakawa, eredi della tradizione rituale precedente. Essi tentarono di opporsi al potere degli Yoshida allargando l'ambito delle loro competenze, limitate in origine a pochi santuari, girando per i villaggi delle regioni di Nara e Kyoto e compilando repertori dottrinari.

La riflessione intellettuale è una caratteristica di questi secoli di prolungata pace sociale. Alla teorizzazione del sincretismo shinto-buddhista subentrarono innanzitutto interpretazioni dello shintō in chiave confuciana,

visto che il neoconfucianesimo, una delle ideologie dominanti, offriva un vocabolario 'filosofico' del quale finirono per servirsi un po' tutti. Nell'interpretazione dello shintō in quest'ottica ebbe un suo ruolo la tradizione confuciana della polemica antibuddhista, insieme alla convinzione che le virtù confuciane di lealtà al sovrano potevano essere lette, nel contesto culturale giapponese, come un invito a seguire il culto religioso autoctono, inestricabilmente legato, almeno nell'antichità, all'autorità dei sovrani. Figure come Fujiwara Seika (1561-1619) e Hayashi Razan (1583-1657), insieme, ma in forma diversa, a Yamazaki Ansai (1618-1682), sono le più rappresentative di tale tendenza. Tuttavia è l'interpretazione dello shintō legata alla cosiddetta corrente degli 'studi nazionali' (kokugaku) a divenire dominante per la ridefinizione totale dell'universo religioso che la restaurazione Meiji del 1868 indurrà. Tale movimento di idee fa capo a Motoori Norinaga e ai suoi predecessori, condotti a riflessioni anche di carattere religioso da un più generale vagheggiamento estetico-letterario di un'epoca delle origini in cui lo spirito giapponese non era contaminato da sensibilità cinesi. Questa corrente rigettava ogni accostamento del culto indigeno dei kami al confucianesimo o al buddhismo. La speculazione di Norinaga si basava, in modo innovativo, sul Kojiki, predicando l'onnipresenza delle divinità e dando importanza alla figura del dio Takamimusubi come generatore del mondo fenomenico. Le sue idee di fondo furono accolte da Hirata Atsutane (1776-1843), colui che più ha contribuito a trasformare gli 'studi nazionali' da movimento estetico in fonte di attivismo sociale. Atsutane arricchisce il panorama elaborato da Norinaga di nuove prospettive cosmologiche ed escatologiche, cui non dovettero essere estranee le sue frequentazioni di testi occidentali.

d) La riformulazione nel mondo moderno e contemporaneo (dal 1868 a oggi)

La restaurazione del potere imperiale del 1868 ebbe un'influenza determinante sul modo in cui venne organizzata la vita religiosa. In molti campi questa coincise con un rinnovamento che finì per tagliare i ponti con il passato più di quanto a prima vista si potrebbe pensare. Per lo shintō ciò avvenne sia nelle istituzioni che nel culto. Anzi, si potrebbe addirittura dire che lo shintoismo, in quanto complesso dottrinario teorizzato e istituzionalizzato, abbia origine dagli editti di 'separazione tra kami e buddha' (shinbutsu bunri) promulgati allora. Per effetto di essi venne a cessare, non senza forzature e opposizioni violente, quella commistione di elementi riconducibili rispettivamente al buddhismo e al culto autoctono dei kami presente a tutti i livelli nei luoghi di devozione.

Accanto a queste misure, la restaurazione in varie riprese dell'istituto del Jingikan (il già citato Ufficio per le Divinità del Cielo e della Terra) significò un ritorno formale all'antico. Insieme alla diffusione di riti funebri shintō, essa era stata vista come un elemento chiave per il recupero delle istituzioni puramente 'giapponesi' predicato con sempre maggiore insistenza dal XVIII secolo in poi, con l'idea di assicurare di nuovo allo Stato la gestione della prassi rituale ortodossa. Tuttavia la mutata situazione culturale, con le prime avvisaglie di un'invasione missionaria cristiana, fece sentire come altrettanto importante l'esigenza di predicare una 'dottrina'. Questa funzione propagandistica, in cui temi religiosi si mischiavano alle parole d'ordine dei grandi miti 'civili' del Giappone di quegli anni, fu in effetti per un breve periodo demandata a un clero composito alle dipendenze dirette dello Stato. Dal 1872 venne rielaborato e sistematizzato il complesso dei riti che dovevano essere compiuti in occasioni periodiche sia alla corte che nei santuari locali. Prese forma in questo modo ciò che gli storici giapponesi chiamano lo 'shintō di Stato' (kokka shintō). A esso, grazie anche alla diffusione di una concezione della religione modellata sulla tradizione monoteistica europea, venne ben presto negata la qualifica stessa di religione, in nome, paradossalmente, della libertà di culto, e fino al 1945 la cura dei riti shintō venne considerata un aspetto dell'amministrazione civile.

Parallelamente, all'insegna della razionalizzazione e dell'efficienza, vennero assestati poderosi colpi all'assetto tradizionale del clero. Si pose fine, tra l'altro, alla gestione ereditaria dei santuari da parte delle famiglie sacerdotali, che appariva in contrasto con la tradizione più antica. Scomparve così, in breve tempo, l'eredità delle conoscenze tecniche dell'ufficio rituale, e ciò causò spesso anche la scomparsa della prassi religiosa tradizionale, sostituita da elaborazioni studiate a tavolino con lo scopo di ricercare antichi rituali o di adattarli alle esigenze moderne. Per altro verso i santuari, dipendendo anche economicamente dallo Stato, furono sottoposti a misure che ne limitarono l'autonomia. Prima tra tutti, nel 1872, la confisca delle terre di

cui erano proprietari, tranne il terreno posto all'interno del perimetro sacro. Questi tentativi di razionalizzazione culminarono nella grande campagna che portò all'eliminazione fisica di molti di essi tra il 1906 e il 1912.

Se nel mondo dei santuari venne confinata una prassi rituale gestita e controllata dallo Stato, la propaganda della dottrina religiosa rimase invece, alla fine, dominio di un gruppo di movimenti settari, anch'essi riconosciuti in modo ufficiale come 'shintō delle sette' (kyōha shintō). Nel 1899 si trattava di 13 organizzazioni che, nella maggior parte dei casi, avevano origine dagli insegnamenti predicati nelle campagne da figure carismatiche vissute verso la fine del periodo dei Tokugawa (Kurozumi-kyō, Tenri-kyō, Konkō-kyō), o dal culto delle montagne, popolare in associazioni laiche dello stesso periodo (Fuji-kyō, Ontake-kyō). L'attribuzione della qualifica di shintō, peraltro, significava in molti casi solo la possibilità di godere di un riconoscimento ufficiale, dato che il rapporto con il culto dei kami di tradizione più antica era a volte effettivamente assai labile. Queste sette rappresentano i primi esempi di quei movimenti religiosi di massa dalle caratteristiche eterogenee che hanno costellato in Giappone la storia di questo secolo, crescendo in modo incontrollabile nel secondo dopoguerra.

La posizione dello shintō come religione di Stato venne meno nel 1945, con un decreto varato dalle autorità di occupazione americane che impose la cessazione del sostegno economico ai santuari e della partecipazione diretta dell'imperatore a riti che avessero un aspetto 'pubblico'. Questo decreto rimase in vigore fino alla stipula del Trattato di pace del 1952 ed ebbe influenza decisiva sulla successiva normativa in materia religiosa. Sulla base del principio della separazione tra Stato e affari religiosi e dell'eguaglianza di tutti i credo religiosi di fronte allo Stato, venivano elencate una serie di proibizioni, peraltro non sempre logicamente coerenti. Si tese soprattutto a estirpare tutte le manifestazioni dello shintō di Stato vietandone la diffusione nell'istruzione a tutti i livelli, vietando le visite ai santuari da parte dei funzionari dello Stato o la presenza dell'altare dei kami (kamidana) negli uffici pubblici. La politica religiosa delle forze di occupazione trovò la sua applicazione, a partire dal 1946, nelle ordinanze emesse dal nuovo governo giapponese. Un occhio di particolare riguardo fu riservato ai riti di corte e ai rituali funebri sulle tombe degli imperatori defunti, che, a parte alterazioni minori, si continuarono a officiare come in passato. Si vollero estirpare, invece, usanze ormai radicate nella società e giudicate ideologicamente pericolose. Così, all'inizio, fu proibito agli scolari delle scuole pubbliche di visitare templi o santuari durante le gite scolastiche, furono vietati la raccolta di fondi per il santuario da parte delle associazioni di quartiere negli ambienti urbani, le cerimonie religiose volte a pacificare le divinità del suolo in occasione della costruzione di edifici pubblici, funerali o commemorazioni pubbliche per i caduti in guerra, monumenti o stele commemorative per i medesimi. La protesta che seguì portò, però, a un'assai maggiore elasticità nell'applicazione di questo genere di provvedimenti a partire grosso modo dal 1949. La separazione tra Stato e religione ha innescato polemiche che hanno costellato la storia del dopoguerra, non ultima quella relativa alla cerimonia per l'ascesa al trono dell'attuale imperatore.

In seguito a questi mutamenti le migliaia di santuari sparsi sul territorio crearono un organismo centralizzato, il Jinja honchō o 'Agenzia Centrale per i Santuari dei Kami', che serve all'amministrazione dei luoghi di culto. L'idea iniziale era di modellare lo shintō sulle altre religioni, in particolare ci si voleva ispirare alla concezione della 'Chiesa' o delle 'Chiese' cristiane. L'agenzia avrebbe quindi dovuto nominare un responsabile dell'ortodossia dottrinale e avrebbe avuto il potere di nominare i sacerdoti oltre un certo grado della gerarchia religiosa. Ciò tuttavia cozzava in modo troppo evidente con la natura tradizionale del culto locale. Perciò si finì per adottare la formula della 'federazione' dei santuari concepiti come organismi indipendenti. Ora lo shintō interviene sempre di più nei momenti privati della vita degli individui, pur se in modo del tutto occasionale. L'evento tipico che richiede la presenza del sacerdote shintō è il matrimonio, una cerimonia nata all'inizio di questo secolo a imitazione dell'analogo sacramento cristiano. Grazie a queste attività le istituzioni shintō hanno raggiunto una prosperità di certo non inferiore a quella che godevano nella prima metà del secolo.

Zoroastrismo

Enciclopedie on line

Zoroastrismo

La religione dell' Iran antico, fino all' avvento dell' islam, cioè fino alla conquista araba dell' impero persiano dei Sasanidi alla metà del 7° secolo. Prende il nome dal suo fondatore, Zaratustra, o dal dio principale, Ahura Mazdā in antico-iranico, Ōhrmazd in medio-iranico, da cui il nome di mazdeismo.

1. Le fonti

Le fonti iraniche sono di natura, importanza ed epoche molto ineguali: l' Avesta, le iscrizioni antico-persiane degli Achemenidi (5°-4° sec. a.C.), le iscrizioni medio-persiane e partiche dei Sasanidi (3°-7° sec. d.C.), i testi pahlavici appartengono infatti a epoche diversissime. Quanto alla loro natura, l' Avesta, a sua volta molto composito e differenziato al suo interno e scritto in varie epoche, è una raccolta di testi messi insieme a fini rituali e liturgici, mentre le iscrizioni achemenidi e sasanidi sono iscrizioni regie dirette a scopi di propaganda politica e i testi pahlavici, redatti in lingua medio-persiana dopo l' islamizzazione della Persia, costituiscono una letteratura tutta particolare, con forti caratteristiche arcaizzanti, in cui si riflettono tradizioni più antiche oltre che opere tramandate per lungo tempo a memoria.

Le fonti non iraniche sullo z. appartengono a epoche diversissime e sono di varia provenienza. Fra queste, le più importanti sono senza dubbio quelle greche: Erodoto, Strabone, Plutarco.

2. Zaratustra

2.1 Cenni storico-biografici. Zaratustra è considerato l' autore di un piccolo gruppo di testi, Gāthā «Canti», contenuti all' interno dello Yasna, una delle sezioni dell' Avesta, scritti in una lingua più arcaica di quella delle restanti parti, che va appunto sotto il nome di 'avestico-gathico'. L' opinione di gran lunga più diffusa fra gli storici delle religioni e fra gli iranisti è a favore della storicità di questa figura centrale del mondo religioso iranico preislamico, sebbene siano molto scarsi gli elementi sicuri, utili per ricostruirne una sia pur frammentaria biografia. L' ambiente storico e geografico in cui Zaratustra diffuse il suo messaggio è quello orientale, del grande altopiano iranico, verosimilmente le regioni sud-orientali. Una corrente di studi indica una cronologia relativamente alta: verso la fine del 2° millennio a.C.; un' altra propone invece una datazione intorno al 7° e 6° sec. a.C., convergente con quella della tradizione religiosa zoroastriana. L' arcaicità delle Gāthā rispetto alle restanti parti dell' Avesta e altri indizi relativi alla struttura politica e socio-economica della società riflessa nelle Gāthā sarebbero gli elementi a favore di una cronologia alta.

Zaratustra si oppone con forza all' egemonia delle 'società di uomini', dedite alla guerra e alla razzia, praticanti culti e sacrifici cruenti, veneranti divinità bellicose e terrifiche, ai loro riti feroci e orgiastici, alle loro devastazioni, e predica la fede in un essere supremo, Ahura Mazdā, di cui Zaratustra è il profeta, mentre le Gāthā sono il documento del profondo legame fra il dio supremo e il portatore del suo verbo. In esse Zaratustra rivolge domande al suo dio sui misteri del creato per farlo conoscere quale creatore di tutte le cose (Yasna 44, 3-7). Caratteristica della concezione zoroastriana è la dottrina dei 6 Amesha Spenta, cioè dei «Santi Immortali» che, per G. Dumézil e per i sostenitori dell' ideologia tripartita indoeuropea, sono i sostituti zoroastriani delle antiche divinità indoiraniche, riflettenti la tripartizione delle funzioni sociali nelle tre classi: dei sacerdoti, dei guerrieri e degli allevatori. Tale interpretazione ha avuto fortuna fra gli studiosi della religione iranica.

2.2 Interpretazioni della figura di Zaratuštra Pur essendo innegabile un valore simbolico e metaforico del linguaggio naturalistico delle Gāthā e dell' Avesta più antico, non si può negare neppure il valore sociale del messaggio zoroastriano che, anche per quanto riguarda il culto e il rito sacrificale, sembra ergersi a difesa delle comunità di allevatori continuamente minacciate dalla furia dell' aristocrazia guerriera. Non senza fondamento si è visto nella dottrina di Zaratuštra la religione di uomini dediti all' agricoltura e alla pastorizia in un mondo ancora tutto dominato da capi militari che vivono di conquista e di guerra, un movimento di poveri sorto presso strati sociali diversi da quelli dominanti nella religione indiana dei Veda. La figura di Zaratuštra nella tradizione religiosa iranica e persiana è pressoché totalmente inserita in un contesto di motivi leggendari che traggono in parte la loro origine da uno sfondo rituale. La sua leggenda è tramandata nei testi medio-persiani o pahlavici, specie nel VII libro del Dēnkard, un' antologia religiosa zoroastriana del 10° sec. d.C.

3. La dottrina e il rito

Lo z. è una religione per molti versi legata a quella indiana dei Veda, ma con profonde e nette differenziazioni. Tratti caratteristici dello z. sono: il marcato dualismo, etico oltre che cosmologico, fra aša, o arta (vedico rta), l' Ordine-Verità, e drug (vedico druh), la Menzogna, fra Spanta Mainyu, lo Spirito Benefico, e Angra Mainyu, Arimane, lo Spirito Malefico; una tendenza al monoteismo, nell' accentuazione dell' assoluta centralità della figura del dio supremo Ahura Mazdā; l' attesa per il trionfo finale di Ahura Mazdā sulle forze arimaniche e per l' avvento del salvatore (saošyant), che si ripete anche nel sacrificio; il ruolo centrale di una figura profetica, quella, cioè, dello stesso Zaratuštra, posto al centro della storia sacra.

Per tutto ciò che attiene alla pratica rituale e liturgica, i rapporti fra z. e religiosità ariana o indo-iranica primitiva sono evidentemente strettissimi, come dimostra in primo luogo il rito di haoma (vedico soma). Tali stretti rapporti sono ravvisabili pure nella mitologia più arcaica e nell' uso di un linguaggio religioso ricco di valori metaforici e simbolici, particolarmente riferiti a un mondo pastorale al cui centro spicca il bestiame bovino (gav) concepito come una sacra epifania cosmologica e antropologica.

4. Sviluppo storico dello zoroastrismo

Verso la metà del 1° millennio a.C. fu piegato agli interessi della grande monarchia persiana e il suo dio supremo fu identificato con le divinità dei popoli conquistati: Bēl-Marduk, Yahweh, Ba'al Šamīn. Si andò affermando una concezione della regalità in gran parte estranea alle tradizioni iraniche, e Persepoli divenne il grande scenario di una festa del Capodanno di cui, appunto, l' esaltazione della regalità del Gran Re era un momento essenziale. Nello stesso tempo la casta sacerdotale dell' Impero persiano, i Magi, accompagnando per le terre conquistate gli eserciti vincitori e installandosi nelle varie regioni dei vasti domini achemenidi insieme con i funzionari della nuova amministrazione regia, entrò in diretto contatto con le tradizioni religiose dei popoli vinti. Lo zurvanismo e i misteri di Mitra hanno le loro lontane origini in questa fase storica dello z., nella diffusione delle dottrine astrali d' origine mesopotamica e nel sincretismo iranico-vicino-orientale, precedente il sincretismo d' epoca ellenistica. La caduta dell' Impero achemenide per opera di Alessandro, l' egemonia greco-macedone sull' Iran, la riconquista partica e la fondazione della monarchia feudale degli Arsacidi sono tutti avvenimenti che si svolgono in un periodo in cui le tracce dello z., nelle fonti di cui disponiamo, sono tenui e rare. Ciò nonostante occorre pensare che lo z. sopravvisse sotto i Parti, ma probabilmente non in una forma egemonica. Esso si ridusse a forme più chiuse e provinciali e andò assumendo i caratteri di una religione nazionale, sentita strettamente collegata alle fortune politiche di una nuova emergente casata persiana: i Sasanidi. Fu, infatti, sotto i Sasanidi, dopo un primo periodo di lotte religiose assai intense che videro soccombere Mānī e il manicheismo, che lo z. si trasformò in una vera e propria Chiesa di Stato e si svolse l' opera di canonizzazione dei sacri testi: l' Avesta e il suo «Commento» (Zand). L' ortodossia venne così ufficialmente sancita e si tramutò in un' arma efficace del potere politico e religioso.

La conquista araba spazzò via lo z. con relativa facilità: la conversione all'islam fu un fenomeno di massa, a causa delle scarse radici popolari che lo z. aveva: una certa tendenza egualitaria insita nell'islam dava una risposta a vecchie e deluse aspirazioni di vaste masse di sudditi legati al lavoro della terra o a professioni umili in una posizione fortemente subalterna. Lo z. restò confinato a cerchie molto circoscritte che continuarono a tramandarsi le dottrine dei padri e a conservare i testi sacri. Tra il 9° e 10° sec., anzi, vi fu in Iran un nuovo fiorire, in realtà molto arcaizzante e abbastanza sconnesso dal contesto culturale e spirituale dell'epoca, dello z., almeno a giudicare dalla produzione di vaste opere di carattere religioso, specie antologiche, in lingua medio-persiana o pahlavica. Nel 10° sec. iniziò l'esodo delle comunità zoroastriane verso l'India, dove finirono con il costituire una piccola e fiorente comunità, i parsì, che si è perpetuata fin ai nostri giorni. Piccoli gruppi zoroastriani, i Ghebri («infedeli»), sono sopravvissuti anche in Iran soprattutto intorno ai centri di Yazd e di Kirmān. I parsì d'India, tradizionalmente dediti al commercio e in buoni rapporti coi governi britannici, sono entrati presto a contatto con la cultura europea e hanno imparato alla scuola della filologia occidentale a riscoprire le origini e la natura stessa della loro tradizione religiosa.

ZOROASTRISMO
Enciclopedia Italiana - V Appendice (1995)
di Gherardo Gnoli

ZOROASTRISMO

(XXXV, p. 1022)

Gli studi sullo z. hanno compiuto notevoli progressi negli ultimi cinquant'anni grazie, soprattutto, all'approfondimento della ricerca filologica e storica. In particolar modo è progredita la filologia avestica, che si è potuta avvalere della ricerca linguistica sui testi medio-iranici scoperti a Turfan dalla missione archeologica dell'Accademia delle Scienze di Berlino nei primi anni del Novecento: l'intera linguistica iranica se ne è avvantaggiata grandemente per merito in primo luogo di W.B. Henning e della sua scuola. Altrettanto si può dire per la letteratura religiosa medio-persiana o pahlavica del 9° secolo d.C.

Numerose sono state le ricerche e gli studi su temi specifici o su singoli testi, che negli ultimi decenni sono stati pubblicati con criteri aggiornati di trascrizione scientifica, con traduzioni e commenti filologici e storici. Hanno giovato anche alla filologia avestica gli studi sul materiale epigrafico antico-persiano (6°-4° secolo a.C.) e medio-persiano e partico (3° secolo d.C.). Di varie parti dell'Avesta sono uscite edizioni corredate di esaurienti commenti filologici. Un posto particolare è spettato alle Gāthā ("Canti"), testi tradizionalmente attribuiti allo stesso Zarathustra, specialmente con i lavori di J. Duchesne-Guillemin, H. Humbach, S. Insler, J. Kellens ed E. Pirart, ma anche altri testi avestici sono stati oggetto di analisi approfondite, dopo la traduzione dell'Avesta di F. Wolff (1910) fondata sul vocabolario antico-iranico di Chr. Bartholomae (1904) e quella degli inni avestici (Yašt), curata da H. Lommel (1927). Spiccano, tra le altre, le edizioni dell'inno a Mithra di I. Gershevitch e dello 'Yasna dei sette capitoli' di J. Narten. Quanto ai testi della letteratura zoroastriana del 9° secolo d.C. – i testi pahlavici – studiosi quali per es. H.W. Bailey, J. de Menasce, R.C. Zaehner, M. Molé, Sh. Shaked si sono particolarmente distinti nello studio di singole opere e di tematiche specifiche della cosmogonia, dell'antropologia, della teologia, della liturgia dello z., nonché, più in generale, della cultura religiosa, filosofica e scientifica dell'Iran sassanide (secoli 3°-7° d.C.).

Verso la fine degli anni Trenta sono apparsi i primi lavori della scuola iranistica svedese, che ha avuto il suo caposcuola in H.S. Nyberg e in S. Wikander e G. Widengren i suoi più brillanti sostenitori. In essi si ritrova uno sforzo comparatistico storico-religioso molto accentuato, diretto soprattutto a mostrare la complessità e la varietà del mondo religioso iranico delle origini zoroastriane. Di quegli anni sono anche le ricerche di un archeologo e storico dell'Iran antico, E. Herzfeld, che ha tentato di fornire di Zarathustra e del suo mondo una ricostruzione storico-culturale e storico-politica, apparsa poi ai più non convincente e oggi pressoché

abbandonata, soprattutto dopo la critica che ne fece W.B. Henning alla fine degli anni Quaranta (critica che si rivolse anche alle tesi di H.S. Nyberg).

La teoria di G. Dumézil dell'"ideologia tripartita" degli Indoeuropei ha esercitato un notevole influsso sugli studi dello z., raccogliendo consensi in studiosi quali J. Duchesne-Guillemin, G. Widengren, S. Wikander e M. Molé. Secondo tale teoria, il 'sistema' degli Ameša Spenta rifletterebe la struttura della tripartizione funzionale: le entità sarebbero altrettanti sostituti di divinità venerate prima della riforma, fortemente etica, di Zarathustra. La discussione su questo tema è tuttora aperta, anche se sono molte le voci di dissenso (I. Gershevitch, M. Boyce e ora anche, per molti versi, J. Kellens) o gli orientamenti che non ne tengono conto.

Il problema dello zurvanismo è stato al centro di un ampio dibattito, in cui, dopo le ricerche di H.S. Nyberg, sono intervenuti, tra gli altri, H.H. Schaeder, R.C. Zaehner, M. Molé, U. Bianchi, G. Widengren, M. Boyce. Questa dottrina, a volte interpretata come una religione a sé stante, altre volte come un'eresia dello z., sembra attribuire alla figura di Zurwān, il Tempo, un ruolo preminente al di sopra dei due poli del dualismo tradizionale, ben presto divenuti nella teologia zoroastriana Ahura Mazda o Ohrmezd e Angra Mainyu o Ahreman, conformemente a uno sviluppo acutamente studiato da I. Gershevitch.

Anche i problemi delle origini zoroastriane, della patria e dell'epoca di Zarathustra, sono stati al centro di una discussione ancora in corso, dopo lo studio che ne fece W.B. Henning. M. Boyce, G. Gnoli, H. Humbach vi hanno dedicato una particolare attenzione. Secondo una tendenza attualmente prevalente Zarathustra è collocato in una regione dell'Iran orientale verso la fine del 2° millennio o agli inizi del 1° millennio a.C. La datazione tradizionale (7°-6° secolo a.C.), difesa da W.B. Henning, ha però ancora i suoi sostenitori.

Recenti orientamenti della ricerca si rivolgono contro l'interpretazione tradizionale di uno z. caratterizzato da uno sviluppo storico quale quello rappresentato anche da R. Pettazzoni: un periodo iniziale contraddistinto dall'insegnamento monoteistico e dualistico di Zarathustra; un periodo più o meno immediatamente successivo di compromesso e di 'sintesi' tra le credenze e le pratiche rituali caratteristiche di un politeismo di tipo indoiranico; un periodo ulteriore di processi sincretistici e di rifondazione della religione mazdea o zoroastriana, che ebbe sotto la dinastia dei Sasanidi un'impronta nello stesso tempo antiquaria e nazionalistica. Contro questa ricostruzione, che tuttavia è ancora largamente condivisa, si sono levate varie voci, con diversi e spesso contrastanti argomenti, da M. Molé a M. Boyce a J. Kellens. Sulla storia dello z. dalla conquista araba dell'Iran fino a oggi, in Iran stesso e in India (parsismo), gli studi degli ultimi decenni non hanno fatto grandi progressi, anche se non sono mancati contributi significativi di M. Boyce e di J.R. Hinnells.

Tra le opere di sintesi sullo z., molto diverse quanto a orientamento storiografico e critico, pubblicate a partire dalla fine degli anni Trenta, meritano speciale menzione quelle di H.S. Nyberg, G. Widengren, J. Duchesne-Guillemin, M. Molé e M. Boyce.

Zoroastrismo

Enciclopedia delle scienze sociali (1998)

di Gherardo Gnoli

Zoroastrismo

sommario: 1. Introduzione. 2. Le fonti. 3. Gli studi sullo zoroastrismo. 4. La dottrina e il rito. 5. Sviluppo storico dello zoroastrismo. 6. Gli aspetti sociali dello zoroastrismo. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Col termine 'zoroastrismo' si designa la più antica delle religioni viventi fondate da un profeta della cui storicità non si hanno seri motivi di dubitare: Zoroastro o Zarathustra. La prima di queste forme nominali, passata in tutte le lingue europee, deriva dalla grecizzazione del nome iranico, mentre la seconda, utilizzata da Friedrich Nietzsche, si avvicina di più all'originale Zarathuštra, presente nella raccolta dei testi religiosi che va sotto il nome di Avestā, scoperta presso i Parsi in India da Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron nella seconda metà del XVIII secolo. Altri termini a volte utilizzati per designare questa religione sono 'parsismo' e 'mazdeismo'. Il primo è improprio perché, derivando dal nome dei Parsi o 'Persiani', discendenti delle comunità zoroastriane trasmigrate dall'Iran in India, dopo la conquista araba della Persia nel VII secolo, esclude i loro correligionari non indiani, e cioè gli zoroastriani rimasti per secoli, fino ai nostri giorni, in Iran. Il secondo può essere fuorviante perché, derivando dal nome del dio Ahura Mazdā, finisce implicitamente col negare che sia mai esistita una religione 'mazdea' prima di Zoroastro: il che è tutt'altro che certo. Anzi è possibile che in Zoroastro si debba vedere soprattutto un grande riformatore religioso che fondò una nuova religione sul ceppo di una tradizione tendenzialmente monoteistica dominata dalla figura di una divinità già almeno in parte simile a quella dello Ahura Mazdā zoroastriano.

Zoroastro, secondo ogni verosimiglianza, visse tra la fine del VII e la metà del VI secolo a.C., probabilmente tra il 618 e il 541, quando l'altipiano iranico, tra le sue regioni più orientali e quelle degli attuali Fars e Azerbagian, era ancora sotto l'egemonia dei Medi e stava per passare sotto quella dei Persiani. Lo zoroastrismo ha quindi una storia di circa 2.600 anni, che ha inciso largamente sulla tradizione religiosa, con profonde trasformazioni nelle pratiche, nelle dottrine e nella relazione stessa della religione con la società e con l'organizzazione statale.

Le fasi principali della storia dello zoroastrismo sono essenzialmente quattro: a) quella dell'insegnamento racchiuso nei 'Canti' (Gāthā) di Zoroastro, cinque composizioni poetiche in complessivi diciassette capitoli della sezione dell'Avestā denominata Yasna ('offerta, sacrificio'); b) quella del periodo del primo Impero persiano, sotto la dinastia achemenide (VI-IV secolo a.C.), e del periodo ellenistico e partico (III secolo a.C.-inizi del III secolo d.C.); c) quella del periodo del secondo Impero persiano, sotto la dinastia sassanide (224-650 d.C.); d) quella del periodo successivo alla conquista araba dell'Iran fino ai nostri giorni, in cui lo zoroastrismo conta circa 120.000 fedeli: più di 60.000 in India, specialmente a Bombay e nel Gujrat; 2.500 in Pakistan; oltre 20.000 in Iran; 10.000 in America del Nord; 7.000 in Gran Bretagna, e altri soprattutto in Australia, Nuova Zelanda, Hong Kong, ecc.

2. Le fonti

L'Avestā. - La raccolta di testi denominata Avestā, dal mediopersiano Abestāg, di incerta etimologia - forse 'elogio (di Ahura Mazdā)' (Christian Bartholomae) o 'ingiunzione (di Zoroastro)' (Walter Bruno Henning) -, è giunta fino a noi in modo parziale e frammentario. Innanzi tutto si deve tenere presente che i testi che vi sono confluiti, grazie a una canonizzazione del IV secolo d.C., sono diversi per epoca e anche per lingua: i diciassette capitoli che costituiscono i Canti di Zoroastro (Yasna 28-34, 43-46, 47-50, 51, 53), alcune preghiere tradizionali (Yasna 27, 13-15 e 54.1), altri sette capitoli in prosa (Yasna 35-41) sono in una lingua diversa da quella del restante Avestā, più arcaica anche se non sempre necessariamente più antica. La tradizione orale, costantemente curata dal clero zoroastriano, ha avuto un ruolo fondamentale nella trasmissione del testo. L'Avestā quale oggi lo conosciamo risale a una redazione scritta in epoca sassanide mediante un alfabeto creato ad hoc (Harold Walter Bailey, Walter Bruno Henning, Georg Morgenstierne). Non abbiamo alcuna prova certa dell'esistenza di una redazione scritta più antica di quell'epoca. Non è possibile risalire oltre un archetipo del IV secolo, da collocarsi probabilmente sotto il regno di Shapur II (309-379). Lo studio della tradizione manoscritta mostra come si debba risalire a un manoscritto di base del IX secolo (Karl Hoffmann e Johanna Narten), mentre il più antico dei manoscritti noti è del 1288. Il corpus giunto fino a noi consiste in un insieme di testi e frammenti eterogenei, raccolti per esigenze liturgiche, anche se non sempre di natura rituale. Vi distinguiamo le seguenti parti: 'L'offerta' o 'Il sacrificio' (Yasna), composta da settantadue capitoli da recitarsi durante la cerimonia omonima, dedicata al

sacrificio di haoma, il succo di una specie di Ephedra mescolato con una miscela di latte e di un altro vegetale; 'La preghiera a tutti i patroni' (Wisprad), suddivisa in ventiquattro sezioni, con invocazioni ai 'patroni' (ratu) delle diverse categorie di esseri animati e inanimati; 'Il piccolo Avestā' (Khorda Avestā), breviario per laici utile per le preghiere quotidiane; 'I trenta giorni' (Sīh-rōzag), in due versioni, una breve e una meno breve, dedicati ciascuno a una specifica entità degna di culto (yazata); 'Gli inni' (Yašt), ventuno testi prevalentemente poetici, dedicati a varie entità e molto diversi l'uno dall'altro per struttura, epoca, stile ed estensione; 'La legge di abiura dei demoni' (Widēwdād), una sorta di Levitico dello zoroastrismo, in cui Ahura Mazdā risponde alle domande di Zoroastro, importante, salvo i primi due capitoli, specialmente per le regole di purificazione e le pratiche di espiazione; oltre venti serie di frammenti e testi minori, fra i quali riveste un particolare valore il 'Libro degli scritti' (Hādōkht nask), che tratta della sorte dell'anima dopo la morte.

I libri pahlavici. - La letteratura religiosa zoroastriana in lingua mediopersiana o pahlavica (pahlavī: nel senso di 'eroico, antico'), soprattutto del IX secolo d.C., rappresenta, con l'Avestā, la fonte più importante per lo studio dello zoroastrismo. Oltre allo Zand, e cioè alla versione pahlavica dell'Avestā e al suo commento, sono particolarmente importanti: 'Gli atti della Religione' (Dēnkard), una enciclopedia prevalentemente teologica in nove libri, dei quali sono andati perduti i primi due e gli inizi del terzo, di difficile interpretazione a causa dello stile complesso e oscuro; 'La creazione primordiale' (Bundahišn), in trentasei capitoli che contengono un compendio delle conoscenze sulla cosmogonia, sulle vicende dell'umanità, sulla configurazione della Terra, sugli astri e sulle loro influenze, sull'alternarsi delle stagioni, sul calendario, sulla storia sacra suddivisa in dodici millenni, ecc.; 'Le sentenze religiose' (Dādestān ī dēnīg) e la rivāyat 'tradizione' che le accompagna e 'Le sentenze dello Spirito della Sapienza' (Dādestān ī Mēnōg ī Xrad), opere di notevole rilievo teologico e per il pensiero filosofico e morale; 'La soluzione definitiva dei dubbi' (Škand-gumānīg wizār), trattato apologetico che contiene un'interessante critica dell'Islam, del giudaismo, del cristianesimo e del manicheismo; 'Il libro di Ardā Wirāz' (Ardā Wirāz nāmag), definito la 'Divina Commedia iranica', un'opera molto popolare tradotta in varie lingue, integralmente dedicata alla descrizione di un viaggio nell'aldilà compiuto da un uomo giusto che, grazie agli effetti di una pozione di vino e giusquiamo, riesce a separare da vivo la sua anima dal corpo per sette giorni e sette notti e a visitare il paradiso, la zona intermedia e l'inferno e a confermare le principali verità della fede; 'La interpretazione del Bahman Yašt' (Zand ī Wahman Yasn) e 'Il memoriale di Jāmāsp' (Ayādgar ī Jāmāspīg), testi apocalittici; 'Le selezioni di Zādspram' (Wizīdagihā ī Zādspram) e 'Le lettere di Manuščīhr' (Nāmagihā ī Manuščīhr), opere che trattano argomenti vari, di cosmologia, di morale, di psicologia, composte alla fine del IX secolo da due sacerdoti fratelli, Zādspram e Manuščīhr. A queste si possono aggiungere molte altre opere di argomento religioso o anche profano, come 'Il trattato delle mille sentenze' (Mādayān ī hazār dādestān), fondamentale testo di diritto per l'epoca sassanide.

Altre fonti. - Le fonti primarie zoroastriane continuano ben oltre la fioritura della letteratura pahlavica del IX secolo. Soprattutto presso i Parsi dell'India è fiorita una letteratura religiosa in persiano, in gujrati (lingua indiana del Gujrat) e in inglese fino ai nostri giorni. In persiano, inoltre, ci sono giunte alcune opere di notevole importanza sia per la leggenda di Zoroastro ('Il libro di Zoroastro', Zarātušt nāma, del XIII secolo) sia per la storia della religione in epoca sassanide ('La lettera di Tansar', Tansar nāma, tradotta in persiano da una versione araba di un testo pahlavico).

Ricche di elementi di grande rilievo per la ricostruzione dello sviluppo storico dello zoroastrismo sono anche le fonti epigrafiche iraniche, in particolar modo le iscrizioni degli Achemenidi e dei Sassanidi, come pure le fonti archeologiche e iconografiche, per lo più di difficile interpretazione.

Alle fonti iraniche devono aggiungersi infine le fonti greche (Erodoto, Senofonte, Ctesia, Strabone, Plutarco, ecc.), ebraiche (alcuni passi del Deutero-Isaia, dei Libri dei Re, di Esdra, Nehemia, Ester e Daniele), cristiane (siriache, armene, oltre che bizantine) e arabe; le ultime, cristiane e musulmane, sono spesso fortemente polemiche.

3. Gli studi sullo zoroastrismo

Le prime notizie su Zoroastro e sui magi risalgono all'antichità classica. Già nel V secolo a.C. si trova un riflesso, in Xanto di Lidia, della dottrina cosmologica dei 12.000 anni (v. sotto) legata alla figura di Zoroastro. L'immagine di Zoroastro che prevalse presso i Greci fu quella che si affermò nell'Accademia platonica: un saggio, caposcuola dei magi persiani, assertore del dualismo. Ben presto Zoroastro venne considerato un conoscitore dei segreti dei due mondi, maestro della 'magia' intesa come culto degli dei, un astrologo, un taumaturgo. Fu sostanzialmente questa la figura di Zoroastro che rivisse nell'Umanesimo e nel Rinascimento, nella tradizione ermetica occidentale e in buona parte nell'Illuminismo.

Presso i cristiani, invece, Zoroastro ebbe alterna fortuna: dalla figura del profeta che aveva preannunciato l'avvento del Messia, facendone il centro dell'insegnamento di cui si avvertiva un'eco nei magi evangelici, all'immagine esecrata di un impostore, esperto di una volgare e menzognera magia, fondatore di un clero che predicava un rozzo e assurdo dualismo, praticava l'incesto (v. sotto) e perseguitava la Chiesa di Cristo. A capovolgere l'immagine di Zoroastro presso i cristiani furono senza dubbio fattori politici determinati dalla contrapposizione di Roma, o di Bisanzio, alla Persia sassanide: i cristiani furono considerati nell'Impero iranico come sudditi infidi o come agenti più o meno occulti della potenza rivale. Verso la fine del XVIII secolo, che si era aperto con la grande sintesi di Thomas Hyde basata su tutte le fonti allora disponibili, Anquetil-Duperron, con la scoperta dell'Avestā, pose le fondamenta del vero e proprio studio scientifico dello zoroastrismo. Da allora in poi la religione di Zoroastro è stata studiata da storici dell'antichità, da filologi esperti nel campo delle lingue indoiraniche, da storici delle religioni. La frammentarietà delle fonti e le enormi difficoltà che in alcuni casi, come in quello delle Gāthā, esse frappongono a una interpretazione filologicamente corretta sono le cause principali della grande varietà di opinioni che ha caratterizzato fino a oggi la storia degli studi su quasi ogni aspetto importante della natura, dello sviluppo e della dottrina stessa dello zoroastrismo. Le opere citate nella bibliografia forniscono un quadro esauriente delle diverse tendenze affermatesi negli studi zoroastriani, da Martin Haug e James Darmesteter fino alla metà circa di questo secolo - contrassegnata dalla polemica di Walter Bruno Henning contro le tesi fondate sulla comparazione etnologica di Henrik Samuel Nyberg - e fino a oggi, e cioè fino al più netto e radicale contrasto sulle origini dello zoroastrismo e sulla storicità stessa di Zoroastro presente, ad esempio, nelle posizioni di Mary Boyce e di Jean Kellens. Caratteristiche di tale varietà di opinioni sono le più note opere di sintesi sullo zoroastrismo e sulle religioni dell'Iran antico, assai diverse anche per impianto, pubblicate a partire dagli anni sessanta da Jacques Duchesne-Guillemin (v., 1962), Marijan Molé (v., 1963), Geo Widengren (v., 1965) e Mary Boyce (v., 1975-1982 e 1987).

Gli aspetti sociali dello zoroastrismo sono stati più volte al centro della ricerca, sotto diversi punti di vista. Nel messaggio delle Gāthā si è voluto vedere il trapasso dalla vita nomade a quella sedentaria (così, tra gli altri, Edgar Reuterskiöld nel 1914), oppure la lotta degli umili e dei poveri contro una proterva aristocrazia guerriera (Antoine Meillet nel 1924, contestato da Otto Gunther von Wesendonk nel 1927). Così pure del dualismo tipico della dottrina zoroastriana, che secondo alcuni sarebbe il riflesso di un'antica contrapposizione di ahura e daiva (asura e deva in India), si è tentato di trovar le tracce in una struttura duale della società, sopravvissuta nei primi secoli dell'Islam in alcune zone dell'Asia centrale (Sergei P. Tolstov nel 1951). Da parte sua Henrik Samuel Nyberg ha posto fortemente in rilievo il ruolo della comunità religiosa nell'Iran antico e nello zoroastrismo primitivo, mentre Stig Wikander nel 1938 si è sforzato di ricostruire un Männerbund ario o indoiranico quale sfondo socioculturale in cui prese forma per contrasto la nuova religione zoroastriana. Successivamente Georges Dumézil ha cercato di spiegare la teologia dello zoroastrismo primitivo coi parametri dell'ideologia tripartita degli Indoeuropei, e quindi con la tripartizione delle classi sociali, in una serie di studi che hanno esercitato una larga influenza anche tra gli iranisti (in particolare Jacques Duchesne-Guillemin, Stig Wikander, Geo Widengren, Marijan Molé).

Il problema della posizione dello zoroastrismo nella vita sociale è stato esaminato soprattutto dagli storici dell'Iran sassanide, come ad esempio Arthur Christensen, per il fatto che fu proprio a partire dal III secolo d.C. che si formò una vera e propria Chiesa di Stato quale uno dei due pilastri - l'altro era la monarchia - sui quali era fondata la società iranica. Gli studi sullo zoroastrismo dopo la conquista araba dell'Iran si sono invece soffermati sul valore della religione quale fattore di coesione etnica e sociale. Perduto il suo ruolo di sostegno al potere politico, esso si trasformò in un potente stimolo alla solidarietà e al mutuo soccorso

presso comunità gelose della propria identità sia nell'Iran musulmano sia, in misura ancora maggiore, in India.

4. La dottrina e il rito

Caratteri essenziali dello zoroastrismo sono un dualismo metafisico, etico e rituale, che pervade tutta la concezione del mondo e della vita, e la venerazione di un dio supremo, Ahura Mazdā ('Il Signore Saggio') nella forma più antica del nome, Ohrmazd nella forma più recente, già attestata in mediopersiano. Ahura Mazdā è un dio creatore e benefico, al vertice di un sistema di entità tra divine e angeliche, nelle quali è possibile scorgere le tracce - almeno in alcune - di un politeismo primitivo. Egli è un nemico implacabile delle potenze malefiche e distruttive che hanno la loro maggiore espressione in Angra Mainyu ('Lo Spirito Malefico'), nella forma antica, e Ahriman in quella più recente e diffusa del nome, principe delle tenebre, non vero e proprio creatore ma piuttosto generatore di una congerie di mostri e fantasmi relegati sul piano virtuale, mentale, ideale dell'esistenza.

Tratto caratteristico del dualismo zoroastriano è infatti, oltre alla lotta di due Spiriti simmetricamente contrapposti (e non quindi dello spirito contro la materia), la distinzione ontologica di due diversi piani dell'esistenza o due diversi stati dell'essere: lo spirituale e il materiale (nella terminologia tecnica pahlavica il *mēnōg* e il *gētīg*), considerati non come due mondi incomunicanti ma invece come intimamente connessi da un rapporto di causa (il *mēnōg*) ed effetto (il *gētīg*). Lo stato spirituale, che è essenzialmente mentale o ideale, è il seme o il germe di quello materiale o manifestato in una forma di vita che cade sotto i sensi fisici. La perfetta simmetria dei due Spiriti si realizza solo sul piano spirituale ma è spezzata su quello materiale perché Ahriman, essendo per sua natura distruttivo e mortifero, è incapace di trasferire la sua 'creazione' sul piano concreto della vita materiale. In quest'ultimo egli, animato da una incoercibile invidia per la creazione di Ohrmazd, potrà solo cercare di insinuarsi per inquinare e contaminare con il suo 'assalto' (il termine è tecnico: in pahlavico *ēbgat*). Per il dualismo zoroastriano la vita umana e universale, di per sé opera positiva del creatore Ohrmazd, è minacciata dai continui tentativi di irruzione di un potere spirituale malefico. Di qui la costante presenza in esso - in tutti i periodi della sua storia ultramillenaria - di un robusto senso morale, che si traduce nella rigorosa osservanza della regola espressa dalla formula tradizionale 'buoni pensieri, buone parole, buone azioni'.

La lotta senza quartiere che ogni fedele seguace della Buona Religione (*bēhdin*) deve sostenere per opporsi all'aggressione del Male non è fine a se stessa, ma è destinata ad avere un grandioso successo finale. È proprio mediante lo strumento della creazione materiale, che rappresenta una rottura nella simmetria del dualismo, che Ohrmazd riuscirà ad avere il sopravvento su Ahriman. Poiché ogni creazione cade sotto le categorie dello spazio e del tempo, la consumazione del tempo predestinato della durata della stessa creazione (9.000 anni, dopo 3.000 anni iniziali di separazione dei due Spiriti) comporterà l'annientamento di Ahriman. Escatologia e soteriologia sono intimamente connesse nello zoroastrismo. Alla scadenza dei 12.000 anni della storia universale il Male sarà espulso dalla creazione, che vivrà in uno stato di perfetta esistenza spirituale e materiale, dopo un grande giudizio finale.

Per quanto riguarda l'escatologia individuale, lo zoroastrismo prescrive di credere in una esistenza ultraterrena, a cui sono legati un culto delle anime dei trapassati e una complessa ideologia funeraria che dà forma a una speciale pratica rituale. Lo zoroastrismo impone anche di credere al giudizio individuale delle anime, al paradiso e all'inferno, oltre che a una zona intermedia per coloro le cui colpe equivalgono ai meriti, e alla resurrezione dei morti dopo l'avvento del Salvatore venturo (il *Saošyant*) e il giudizio finale che condannerà ogni forma di male all'annientamento.

L'intera storia della vita e della creazione è suddivisa in tre grandi periodi: l'originario e perfetto; il presente in cui si insinua il potere di Ahriman, che inquina e corrompe ogni manifestazione di vita; il futuro in cui il regno di Ohrmazd vivrà in uno stato di assoluta perfezione. In quest'ultimo terra e cielo si uniranno, il mondo sarà trasfigurato, i corpi saranno luminosi e brillanti, le tenebre saranno dissolte, il fuoco brucerà senza fumo, uomini e donne potranno unirsi senza procreare e non si ciberanno più di carne. Perfino i dannati all'inferno si salveranno, perché potranno tornare sulla terra ormai pura e perfetta accanto ai giusti,

una volta che avranno pagato per i loro peccati. L'annientamento finale del Male comporta infatti la fine di ogni tormento e di ogni punizione.

Il dio dello zoroastrismo non agisce da solo ma si serve di una serie di collaboratori, umani, angelici o semi-divini (riflesso, questi ultimi, di antiche divinità pagane, come Mithra e Anāhitā). La concezione di Dio è particolarmente elevata e complessa. Zoroastro concepì Ahura Mazdā come contornato da una corte di virtù a un tempo divine e umane (gli 'Immortali Benefici', Ameša Spenta): 'Buon Pensiero' (Vohu Manah), 'Verità' (Aša), 'Potenza' (Khšathra), 'Devozione' (Ārmaiti), 'Integrità' (Haurvatāt) e 'Immortalità' (Ameretāt). Si tratta a un tempo di astrazioni e di entità, conformemente a una tendenza caratteristica del pensiero religioso zoroastriano, inclini a trasformare in persone concrete concetti teologici astratti.

Pur avendo alle origini tratti che lo contrapponevano nettamente al ritualismo indoiranico, lo zoroastrismo divenne ben presto una religione ritualistica e, nel culto e nelle usanze rituali, fortemente conservativa.

Rigide regole di purità rituale, già almeno in parte presenti all'epoca di Erodoto, erano mirate a salvaguardare il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria da ogni contaminazione, effetto dell'assalto di Ahriman. La morte e la sua opera di decomposizione devono essere tenute lontane dagli elementi della creazione divina. Perciò le salme, ad esempio, non possono essere inumate o bruciate perché non è lecito contaminare la terra o il fuoco. Esse devono essere esposte su apposite costruzioni (dakhma) note come 'torri del silenzio' agli avvoltoi che ne consumeranno carni e umori. Le sole ossa vengono conservate in ossari.

A parte il rito funebre, a colpire la fantasia dei non zoroastriani, in particolar modo cristiani o musulmani, è stata certamente la speciale cura del fuoco, il più grande simbolo dello zoroastrismo, venerato come manifestazione della potenza divina e della vita presente in tutto il creato, nel seme umano come in quello animale. Per questi motivi gli zoroastriani furono a volte impropriamente ritenuti adoratori del fuoco, essendo i loro luoghi di culto dei templi o delle 'dimore del fuoco' (ātaškada in persiano).

Oltre al fuoco, la liturgia ha altri due principali protagonisti: il cordone sacro (kusti), simbolo della Religione, con cui l'orante si cinge tre volte la vita per ricordare il triplice impegno per i buoni pensieri, le buone parole e le buone azioni, e lo haoma (così in avestico; in pahlavico hōm), la bevanda che si prepara durante il servizio dello yasna e che il sacerdote consuma alla sua conclusione. In forma edulcorata e simbolica lo yasna conserva nel rito di haoma gli elementi di un antico ritualismo indoiranico (ad esempio il soma in India) che contemplava l'uso di bevande inebrianti e del sacrificio animale, condannato da Zoroastro.

Il rituale abbraccia ogni aspetto della vita; l'individuo è seguito dalla sua iniziazione, all'età di sette anni in India o poco più in Iran, fino alla morte. Significativamente l'iniziazione è definita dai Parsi una nuova nascita (naojot), mentre la morte è concepita come un doloroso e difficile trapasso, pieno di pericoli, verso una nuova esistenza. Numerose sono le pratiche purificatorie alle quali possiamo associare la confessione dei peccati. La liturgia segue naturalmente anche le scansioni del tempo nell'anno, nei mesi, nelle settimane, nei giorni e nelle cinque tempora (gāh) quotidiane che richiedono particolari preghiere. Lo zoroastrismo trasformò antiche feste stagionali che vennero riformate per onorare Ahura Mazdā e i sei Ameša Spenta. La prima di esse è quella del Capodanno o 'Nuovo Giorno' (nawruz in persiano), verosimilmente un'antica festa di primavera, a cui era tradizionalmente legata la figura di Yima, re dell'età dell'oro.

5. Sviluppo storico dello zoroastrismo

Lo zoroastrismo, sorto nella prima metà del VI secolo a.C. in una regione orientale dell'altopiano iranico (è difficile essere più precisi), divenne molto verosimilmente - ma la questione è controversa - la religione dei sovrani della dinastia degli Achemenidi durante il primo Impero persiano, non senza subire trasformazioni al contatto con le civiltà del Vicino Oriente, segnatamente con quella mesopotamica, a cui risale la formazione di una tendenza religiosa fondata sulle speculazioni sul tempo-destino che va sotto il nome di zurvanismo (da Zurvān, nome del tempo divinizzato). Dopo le conquiste di Alessandro Magno, che causarono una drastica rottura della tradizione, e il successivo periodo della dominazione dei Seleucidi, lo zoroastrismo riprese un posto di relativa preminenza sotto il regno dei Parti con la dinastia degli Arsacidi (II secolo a.C.-III secolo d.C.), diventando poi la religione ufficiale del nuovo Impero persiano sotto la dinastia dei Sassanidi. È a quest'ultimo periodo che risalgono gran parte dell'assetto dottrinario, la definizione di un

canone delle Scritture, l'organizzazione gerarchica del clero dei magi (originariamente, molti secoli prima, la tribù sacerdotale dei Medi). Con la conquista araba, alla metà del VII secolo, si avviò un processo di islamizzazione del mondo iranico che culminò con l'esodo di parte della residua comunità zoroastriana dall'Iran verso l'India, dapprima verso il Gujrat e successivamente, soprattutto nei secoli XVII e XVIII, verso Bombay. Le comunità zoroastriane rimaste nell'Iran musulmano, in un primo tempo specialmente numerose nella provincia del Fars, sono state per secoli concentrate intorno ai centri di Yazd e Kerman, fino a quando, in tempi recenti, non si è costituita anche a Teheran una comunità relativamente numerosa. Religione conservativa al massimo grado, lo zoroastrismo è passato tuttavia attraverso modificazioni profonde. Sorto con le caratteristiche di un messaggio spirituale propugnante una rivoluzione religiosa e morale non dissimile da quelle del buddhismo e del cristianesimo nei confronti di religiosità ritualistiche e legalistiche, lo zoroastrismo, in origine essenzialmente dualistico e a un tempo monoteistico, non tardò molto ad assorbire forme di religiosità tradizionali dure a morire soprattutto presso i gruppi sacerdotali, che finirono col dare nuova legittimazione a un politeismo sia di matrice iranica sia d'ispirazione straniera, mediante una speculazione teologica tendenzialmente sincretistica ed eclettica. La stessa concezione dualistica originaria, nel contempo etica e metafisica, subì modifiche di rilievo al contatto con la religiosità astrale di Babilonia. La risposta che Zoroastro aveva dato all'eterno problema del male con la concezione, ricca di valore paradigmatico, della scelta tra bene e male compiuta da due Spiriti contrapposti dominati dal Dio creatore della luce e della tenebra, del cielo e della terra, del giorno e della notte, ecc., si affievolì nel suo significato etico, manifesto nel ruolo assegnato all'uomo e al suo libero arbitrio, in una versione sempre più fatalistica del mondo e della vita. Il XX secolo è testimone di un'altra grande trasformazione avviata, in verità, già nel secolo precedente, tanto per il contatto della evoluta comunità parsi dell'India con gli studiosi occidentali (vanno menzionati, oltre al francese Anquetil-Duperron nel XVIII secolo, il missionario scozzese John Wilson nella prima metà del XIX secolo e, successivamente, il tedesco Martin Haug e l'americano A.V. Williams Jackson) quanto per l'influsso esercitato sugli spiriti più inquieti di essa, insofferenti verso un tradizionalismo troppo rigido e chiuso alle tendenze spirituali e intellettuali del mondo moderno. Fu così che in questo secolo teosofia, spiritismo e varie forme di occultismo ed esoterismo si diffusero tra gli zoroastriani dell'India, tra i quali prese piede anche la massoneria. Non furono pochi i Parsi che, attratti dai metodi della filologia e della storia, studiarono nelle università europee e americane: tra essi Kharshedji Rustamji Cama che studiò a Erlangen con Friedrich Spiegel. A Cama è intitolata la più importante istituzione parsi non confessionale dedicata allo studio dello zoroastrismo: il K.R. Cama Oriental Institute di Bombay fondato nel 1916, a cui sono state più o meno direttamente collegate molte altre figure di studiosi parsi, quali - tra i molti altri - Jivanji Jamshedji Modi, Maneckji Nusservanji Dhalla, Tehmuras e Behramgore Anklesaria, Kavasji Kanga. Grande influenza ebbe sulla comunità parsi l'opera di Dhalla, discepolo a New York di Williams Jackson e autore di sintesi significative, pervase di spirito religioso e ricche di contraddizioni tra ortodossia e rinnovamento, pubblicate nella prima metà del secolo, sulla teologia e sulla storia dello zoroastrismo. Gli zoroastriani di questo secolo hanno rafforzato l'idea monoteistica a scapito della concezione dualistica, al fine di porre al riparo la loro religione dalle confutazioni soprattutto di cristiani e musulmani. Lo zoroastrismo moderno, però, non ha conosciuto solo travagli teologici. La liturgia, la pratica devozionale, le regole che definiscono l'assetto di una comunità religiosa sentita come essenzialmente etnica (v. sotto) sono state tutte oggetto di revisione e dibattito, in cui si sono scontrati atteggiamenti e mentalità tradizionalistiche e modernistiche. Il campo sul quale si sono maggiormente confrontati tradizionalisti ortodossi e riformisti innovatori è stato quello delle pratiche funerarie e conseguentemente del culto stesso degli spiriti dei morti (fravaši). Molti altri, inoltre, sono stati gli aspetti della religiosità tradizionale che hanno diviso le comunità zoroastriane nei tempi moderni: le pratiche purificatorie, l'assetto del calendario religioso, la concezione etnica e non proselitistica della religione (v. sotto).

Uno spiccato senso del commercio e un'attitudine straordinaria al lavoro sono stati alla base di una crescita economica e politica della comunità indiana ben più fortunata di quella persiana. I Parsi, favoriti dalla coscienza della loro identità etnica, religiosa e culturale, hanno trovato nel governo britannico un naturale alleato, con cui hanno instaurato una collaborazione fruttuosa, ripagata dagli Inglesi anche con il conferimento di titoli nobiliari e di sostanziali privilegi. La fine del dominio britannico ha messo in crisi la

posizione politica dei Parsi, che in maggioranza non sono stati favorevoli all'indipendenza, e ha determinato il loro riflusso verso Bombay dai vari posti nei quali erano stati chiamati dall'amministrazione imperiale. Essi non hanno perduto tuttavia la loro posizione di grande rilievo nell'economia dell'India e del Pakistan. In Iran la dinastia Pahlavi aveva favorito, nel quadro di una politica intesa a ricollegarsi culturalmente al passato preislamico e nazionale, il ritorno o l'immigrazione degli zoroastriani. Oggi, dopo la Rivoluzione islamica, essi non sono perseguitati, ma il governo impone loro di adeguarsi alle sue direttive politico-religiose.

6. Gli aspetti sociali dello zoroastrismo

L'insegnamento di Zoroastro ha un preminente valore etico e sociale che lo zoroastrismo ha preservato in tutti i periodi della sua storia. La comunità dei fedeli che si riconoscevano nel messaggio delle Gāthā era coesa da un vincolo che le dava una fisionomia autonoma. Tale vincolo, che univa gli individui che facevano parte di tale comunità definiti 'bisognosi, poveri' (drigu) e 'amici' (frya), era costituito dalla Religione (daēnā in avestico; in pahlavico dēn) intesa come somma delle 'religioni' o visioni religiose di tutti i fedeli, che miravano a essere dei buoni 'seguaci della Verità' (ašavan in avestico; in pahlavico ahlaw). La 'Religione mazdea' non era quindi tanto o soltanto una dottrina religiosa quanto una grande catena di pensieri, parole e azioni, diretti alla realizzazione di un unico fine di salvezza individuale e collettiva, singola e universale.

La letteratura religiosa pahlavica del IX secolo riflette concezioni, costumi e pratiche di notevole rilievo per la vita della società iranica, anche del precedente periodo sassanide. Al di là degli aspetti più direttamente politici del rapporto tra la religione e la regalità, tra la Chiesa e la Corona - forte e più volte ribadito a livello ideologico -, anche nell'Iran sassanide il clero zoroastriano fu geloso custode di una morale che, almeno nelle intenzioni, non ignorava alcuni principi fondamentali della solidarietà sociale, a difesa dei deboli e dei poveri, con particolare riguardo alle vedove e agli orfani. Si hanno varie testimonianze, epigrafiche e letterarie, di fondazioni caritatevoli (ruwānagān in pahlavico), letteralmente '(fondazioni pie) per l'anima', per il beneficio delle anime dei defunti. Il diritto sassanide regolava con particolare cura la diversa tipologia di queste fondazioni istituite per opere di carità, definendone fin nei dettagli natura e funzioni.

Divenuto minoritario nell'Iran musulmano o trasformatosi in una minoranza etnica e sociale nell'India induista e musulmana, lo zoroastrismo accentuò i valori etici del vincolo comunitario. Più volte si è visto nella pratica della carità e nella liberalità una caratteristica virtù dello zoroastriano moderno, dedito con impegno all'espansione delle strutture economiche e sociali della sua comunità, a vantaggio non solo dei suoi correligionari, ma anche più in generale del suo prossimo. Ciò è stato reso possibile dalla diffusa convinzione, nello zoroastrismo, che la ricchezza, se amministrata con onestà e con generosità, è tanto apprezzabile quanto una prole numerosa. La felicità spirituale e materiale, propria e degli altri, è un obiettivo da perseguire con operosa perseveranza. La religione è quindi stimolo all'affermazione del bene e della giustizia qui sulla terra: non è rinunciataria e ascetica, ma socialmente attiva per la valorizzazione della vita terrena quale premessa e strumento per raggiungere uno stato futuro di perfezione non solo spirituale ma anche mondana, nel cosiddetto 'corpo futuro' (tan ī pasēn). Le fondazioni caritatevoli fra gli zoroastriani dell'Iran e ancor più, per le loro maggiori disponibilità, fra i Parsi sono uno dei maggiori motivi di orgoglio dello zoroastrismo moderno e contemporaneo, anche di quello della diaspora nei paesi in cui si sono stabilite, come in Gran Bretagna, negli Stati Uniti, nel Canada, in Australia, a Hong Kong, ecc., comunità di fedeli provenienti soprattutto dall'India. Frutto di tale attività caritatevole sono stati ospedali, scuole, ospizi per anziani, organizzazioni di vario genere a favore degli indigenti.

Vincolo di solidarietà etnica e sociale, la religione si è legata sempre più alla stirpe, divenendo una sorta di patrimonio genetico della comunità zoroastriana, fino al punto di determinare la convinzione che il sangue e la discendenza sono fattori costitutivi della continuità e della purezza della tradizione religiosa. Questo è uno dei problemi principali dello zoroastrismo moderno e una delle cause del suo complessivo indebolimento. Ancora oggi si dibatte con singolare passione se l'appartenenza alla comunità religiosa possa o non possa prescindere dall'identità di stirpe e di religione, dal momento che l'antropologia tradizionale annovererebbe la 'religione' (dēn) tra i costituenti dell'essere umano nella sua individualità. La questione

della conversione allo zoroastrismo di individui nati in un'altra religione è infatti uno degli argomenti del dibattito teologico e socioreligioso tra innovatori e tradizionalisti, i quali ultimi non ammettono matrimoni religiosamente misti o conversioni da altre religioni. Un antecedente del vincolo stirpe-religione si può vedere nella chiusura quasi endogamica del sacerdozio zoroastriano in epoche antiche e certamente nel periodo sassanide, in cui l'usanza del matrimonio consanguineo (khvaētvdatha in avestico; in pahlavico khwēdōdah) era non solo ammessa, ma anche considerata tra le pratiche più raccomandabili e moralmente meritorie. Pietra di scandalo per i non zoroastriani, tale usanza è stata progressivamente abbandonata, fino a scomparire del tutto e a essere negata da teologi e studiosi zoroastriani che l'hanno considerata come il frutto di una fallace e tendenziosa interpretazione storica.

Sciamanesimo

Enciclopedia online

sciamanésimo

Complesso di credenze e pratiche rituali riscontrabili in vari contesti etnografici (Europa e Asia settentr., Asia centrale e America artica) imperniate sulla figura dello sciamano, una sorta di capo carismatico investito di responsabilità collettive, ma anche stregone e terapeuta ritenuto capace di provocare malattie, oltre che di guarirle.

la funzione sciamanica

L'antropologia interpreta lo s. come un sistema simbolico il cui contesto privilegiato sono le attività venatorie. La funzione sciamanica principale è quella di assicurare la 'fortuna' nella caccia, in base all'idea che gli esseri naturali di cui si nutre l'uomo (selvaggina, pesci, piante) siano dotati anch'essi di una componente spirituale. A tal fine occorre stabilire il principio dello scambio mediante l'alleanza con gli spiriti, garantirne il buon andamento con l'alternanza tra la morte della cacciagione e quella degli uomini, e vegliare sulla perpetuazione dei due partner. Tale funzione è assolta dallo sciamano (termine derivato dal tunguso, una lingua siberiana), che per diventare tale deve superare una serie di prove, per es. assumere sostanze allucinogene e superarne gli effetti. Lo sciamano protegge il proprio gruppo grazie alla sua relazione privilegiata con gli spiriti. Ma questo potere viene visto dagli altri villaggi come una potenziale minaccia alla propria sicurezza. Lo sciamano di ciascun gruppo diventa dunque un simbolo dell'inimicizia e del conflitto fra le varie comunità.

riti sciamanici

Per assicurare lo scambio con gli spiriti animali lo sciamano deve 'prendere moglie' tra di essi, perciò si 'animalizza' nel rituale con il suo travestimento (costume in pelle d'alce, corna) ed effettuando una sorta di lotta e di danza in cui salta, dà testate, emette bramiti e si scuote. È quindi improprio parlare di trance, di estasi o di stati di coscienza alterati: lo sciamano non è né folle né isterico, non mira a raggiungere un determinato stato psichico, ma compie l'azione che il suo gruppo si attende.

Sciamanesimo
Enciclopedia delle scienze sociali (1997)
di Roberte N. Hamayon

Sciamanesimo

sommario: 1. Introduzione. 2. Tre approcci allo sciamanesimo, ovvero tre fantasmi dell'Occidente: a) l'approccio religioso; b) l'approccio psicologico; c) l'approccio mistico. 3. L'approccio antropologico allo sciamanesimo: a) l'alleanza e lo scambio con gli spiriti della natura nutrice; b) relazioni con le anime dei defunti; c) contatti e commistioni. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Lo sciamanesimo deve il suo nome a un tipo di operatore religioso, lo sciamano (termine derivato dal tunguso, una lingua siberiana), che sfugge a ogni definizione precisa. Mago e stregone, saltimbanco e sacerdote, guaritore e veggente, lo sciamano interpreta tutti questi ruoli senza lasciarsi ridurre a nessuno di essi in particolare. Per designare questo personaggio dalle molteplici funzioni, sul finire del XVIII secolo si afferma il termine 'sciamano'. L'uso di questo vocabolo, volutamente generale e indefinito, si estese nel corso dell'Ottocento, allorché si scoprì che personaggi analoghi esistevano in ogni parte del mondo in varie società primitive sia del passato che contemporanee. Da questa constatazione nacque il concetto di sciamanesimo, il cui campo di applicazione si estende ulteriormente nel XX secolo. Da un lato si identificano in alcune società complesse elementi sciamanici mescolati ad altre forme religiose, in particolare ai margini del buddhismo (in Asia), del cristianesimo (soprattutto nell'America del Sud) e dell'Islam (specialmente nell'Asia centrale e nell'Africa settentrionale); dall'altro si riconosce che lo sciamanesimo non si limita agli atti e ai gesti dello sciamano. Il concetto assume un significato sempre più ampio e generico, soppiantando quelli di 'possessione' e 'medianità', e contribuendo ad alimentare la confusione tra queste categorie.

2. Tre approcci allo sciamanesimo, ovvero tre fantasmi dell'Occidente

Il termine tunguso 'sciamano' fa la sua prima comparsa nel racconto dell'arciprete russo ortodosso Avvakum, esiliato in Siberia alla fine del XVII secolo, il quale indica nello sciamano un suo rivale religioso, al servizio del diavolo anziché di Dio, e descrive il rituale fatto di salti, gesticolamenti e grida che questi esegue per prevedere il tempo.

Questo comportamento rituale, che colpisce gli osservatori occidentali ed è alla base dell'immagine selvaggia e stravagante associata allo sciamano, rientra nella logica del pensiero sciamanico e riflette l'etimologia del termine: šama- significa infatti 'muovere i piedi', 'agitare le gambe', e quindi saltare, danzare accompagnandosi con la voce, ed è usato per gli animali e per gli esseri umani che ne imitano il comportamento. La terminologia dello sciamano e dell'azione sciamanica presenta la stessa derivazione etimologica nella maggior parte delle lingue siberiane; anche in altre lingue il comportamento rituale è associato all'imitazione degli animali, mentre il nome del personaggio ha un etimo variabile. Data la mancanza di fonti scritte, essa costituisce, assieme agli oggetti rituali, una fonte documentaria essenziale. Sebbene analizzata di rado sotto l'aspetto dell'imitazione del comportamento degli animali, questa condotta rituale è al centro delle interpretazioni dello sciamanesimo, che si possono raggruppare secondo tre orientamenti: quello religioso, quello psicologico e quello mistico o 'estatico'. Tali orientamenti corrispondono a tre tendenze ideologiche, riconducibili in parte a determinati periodi storici, che consistono rispettivamente nel demonizzare, nel medicalizzare e nell'idealizzare la condotta sciamanica.

a) L'approccio religioso

Secondo l'interpretazione religiosa, che è prevalsa a lungo e non è mai stata abbandonata, lo sciamanesimo nasce da un atteggiamento condiviso dalla società e pertanto non è un fenomeno psichico individuale bensì un fenomeno sociale. Tale interpretazione - derivata dagli scritti dei missionari che videro nello sciamanesimo un ostacolo alla loro attività e lo demonizzarono - si diramò ben presto in varie correnti. Alla fine del secolo dei Lumi si affermano due posizioni, condivise sia dagli enciclopedisti sia dai preromantici. Secondo questi ultimi lo sciamano è l'incarnazione del 'buon selvaggio', impegnato in una nobile lotta contro le forze della natura. Herder e Goethe, ad esempio, vedono in questa figura un comune denominatore di tutte le religioni e un precursore nella sfera della creatività artistica (v. Flaherty, 1992, capp. 6, 8 e 9). Per

gli enciclopedisti invece lo sciamano, al pari di tutti gli operatori religiosi, è un ciarlatano che abusa della credulità popolare (v. Gmelin, 1751-1752).

Nel corso del XIX secolo queste due correnti subiscono una trasformazione, dando luogo a due diversi orientamenti. Il primo, tipico di alcune cerchie intellettuali, considera lo sciamanesimo come l'antenato dello spiritismo e dell'occultismo da esse coltivato. Il secondo, derivato dal positivismo e dalla nascente sociologia, constata l'impossibilità di definire lo sciamanesimo una religione per l'assenza di qualsiasi elemento costitutivo: né una dottrina, né edifici di culto, né un clero, né una liturgia, né un dio destinatario dei rituali, e nemmeno una pluralità di esseri divini, bensì solo spiriti innumerevoli e fluttuanti. In effetti la pratica sciamanica ha degli aspetti sconcertanti. Rigorosamente orale, essa si adatta ai singoli contesti variando da un'etnia all'altra, da uno sciamano all'altro nell'ambito della stessa etnia e da un rituale all'altro in uno stesso sciamano. Quasi fosse compatibile con qualsiasi fede, se non addirittura privo di qualsiasi fondamento concettuale, lo sciamanesimo persiste ai margini delle grandi religioni. Si va dunque diffondendo l'idea che non vi sia una religione sciamanica, ma solo "un certo tipo di uomini che esplicano determinate funzioni sociali e religiose" (v. Van Gennep, 1903, p. 51), in società caratterizzate dall'animismo e dal totemismo. In questo periodo tutto concorreva a far abbandonare l'interpretazione religiosa dello sciamanesimo. Al fallimento delle teorie sociologiche delle religioni si aggiungevano altre considerazioni. In primo luogo il fatto che la pratica sciamanica restasse ancorata alla trasmissione orale anche nelle società letterate; la mancanza di ogni codificazione appariva frutto di un rifiuto deliberato. In secondo luogo, con l'affermarsi della psicanalisi l'attenzione si andava spostando sui fattori individuali. Infine, occorre tener conto dei profondi mutamenti apportati dalla colonizzazione nelle società osservate, in cui le tradizioni sciamaniche erano diventate una sorta di ultima risorsa contro lo smarrimento. Tutto ciò favorì l'affermarsi degli approcci psicologici, ritenuti ormai i soli in grado di spiegare un fenomeno quasi universale e al tempo stesso indefinitamente variabile, legato a un sistema di vita primitivo ma capace di risorgere in un contesto moderno, vulnerabile al contatto con culture estranee ma pronto ad adattarsi.

b) L'approccio psicologico

L'interpretazione psicologica appare all'inizio come una sorta di ripiego: poiché lo sciamanesimo era inafferrabile, non restava che studiare lo sciamano come individuo. Ma nel tentativo di definire questo 'tipo' umano sorgono ben presto delle divergenze. All'inizio del XX secolo il campo si divide tra fautori dell'interpretazione carismatica e fautori dell'interpretazione patologica. Quest'ultima prevalse per un certo tempo, dando luogo a una 'medicalizzazione' dello sciamanesimo, ma in seguito si cercò di combinare i due approcci, ciascuno dei quali ha un riscontro nella realtà, ma viene confutato dall'altro.

Gli autori che optarono per l'interpretazione carismatica partivano dalla constatazione che nel suo gruppo lo sciamano è in genere una personalità forte, è investito di responsabilità collettive e la sua azione è ritenuta efficace; il suo aspetto 'selvaggio' è limitato al rituale, ma non si riscontra nella vita quotidiana.

L'interpretazione patologica si basa innanzitutto sul comportamento rituale dello sciamano, paragonato all'epilessia e all'isteria (v. Ohlmarks, 1939), e sul fatto che per accedere alla sua funzione egli deve superare una prova che può avere un carattere patologico. Parlare di 'malattia iniziatica' sarebbe però una generalizzazione illegittima, in quanto anche il fatto di essere l'unico sopravvissuto di un gruppo annientato da una catastrofe può costituire una prova. Presso alcuni popoli amerindi la prova è oggetto di una 'ricerca volontaria', e consiste nell'assumere sostanze allucinogene e nel superarne gli effetti; anche là dove è presente una patologia iniziale, le sue manifestazioni risultano convenzionali. Sarebbe dunque preferibile parlare di una prova di qualificazione. L'interpretazione patologica si richiama inoltre all'aspetto terapeutico dei rituali sciamanici; lo sciamano deriva la sua capacità di guaritore dal fatto di aver superato la propria malattia, ed è quindi considerato come un 'folle risanato', quasi fosse un precursore dello psicanalista che per esercitare la professione deve essersi sottoposto egli stesso all'analisi. L'aspetto terapeutico dell'attività sciamanica è incontestabile, anche se varia notevolmente da una società all'altra, ma non può essere considerato la ragion d'essere dello sciamanesimo. La rilevanza che tale aspetto assume nelle descrizioni del XIX e del XX secolo è ingannevole, in quanto dovuta in larga misura alla situazione coloniale: rivestite di una funzione medica, le pratiche tradizionali sono meglio tollerate dai poteri centrali - e ciò incoraggia le interpretazioni medicalizzanti. Nelle società sciamaniche tradizionali invece la cura delle malattie è solo un

obiettivo rituale tra gli altri, e non può essere considerato il modello. Si tratta di un rituale occasionale, privato e remunerato, e come tale secondario sul piano istituzionale rispetto ai rituali periodici che lo sciamano esegue in qualità di rappresentante della comunità (anche se questo, investendo l'intimità delle persone, è vissuto in modo più autentico). Appare inoltre paradossale definire lo sciamano come un 'terapeuta': egli è considerato ovunque indispensabile, ma è anche temuto in quanto ritenuto capace di provocare malattie, oltre che di guarirle. Sebbene lo sciamano abbia il compito di ottenere dagli spiriti tutto il necessario per vivere (cacciagione abbondante, clima favorevole, salute, fertilità, successi in vari campi, ecc.), i membri del gruppo sanno che egli può anche privarli di questi beni e perfino nuocere loro, al pari di uno stregone. Inoltre i riti terapeutici implicano elementi formali spiegabili solo se riferiti ad altri rituali. Attualmente, infine, le manifestazioni associate allo sciamanesimo presentano potenzialità che relativizzano gli aspetti terapeutici: lo sciamanesimo funge da supporto dell'identità etnica e delle rivendicazioni ecologiche per gli Indiani dell'America settentrionale e per le popolazioni siberiane, e costituisce un modo per emergere tra i capi politici indiani dell'America meridionale.

c) L'approccio mistico

L'interpretazione 'estatica', sebbene potenzialmente presente in alcune fonti cristiane permeate di misticismo, deve la sua influenza a Mircea Eliade, la cui opera, apparsa in francese nel 1951 e tradotta in inglese nel 1964, è stata la prima e rimane l'unica a presentare un inventario generale dello sciamanesimo. L'autore ha il merito di ricondurre il fenomeno nell'ambito religioso e di presentare un'ampia indagine comparativa. Tuttavia, colpito dalla varietà delle credenze associate allo sciamanesimo, Eliade finisce per considerare quest'ultimo frutto dell'esperienza religiosa allo stato primitivo e della sua ritualizzazione, equiparandolo a una 'tecnica arcaica dell'estasi'. In questo modo viene conservata l'ottica psicologica, e cambia solo il modo di concepire la personalità dello sciamano, che da patologica diventa mistica e degna di essere esaltata. L'opera di Eliade, che è all'origine dell'attuale immagine idealizzata dello sciamanesimo, deve la sua risonanza al grande pubblico più che agli studiosi di etnologia religiosa, i quali ne contestano il comparativismo. Tale attitudine critica si è tradotta il più delle volte in un ritorno all'approccio etnografico, ma talvolta è sfociata in un rifiuto del concetto stesso di sciamanesimo, giudicato vacuo e inutile (v. Geertz, 1966). Il concorso di varie cause - l'interesse per gli stati di alterazione della coscienza (v. Bourguignon, 1973) e per le sostanze allucinogene (si pensi ai romanzi di Castaneda), il desiderio di aiutare gli Indiani d'America a dare un senso alla propria vita riallacciandosi alle proprie tradizioni - ha suscitato nei paesi della West coast americana una moda che ha reso popolare la concezione mistica di Eliade. È qui che hanno avuto origine, con il contributo degli etnologi, i vari movimenti 'neosciamanici', il più noto dei quali è quello di Michael Harner. Nati per favorire il rinnovamento indigeno, essi sono diventati per lo più imprese commerciali che organizzano corsi a pagamento per apprendere tecniche esotiche di terapia di gruppo; altri movimenti propugnano il superamento del Sé attraverso stati di trance provocati dall'assunzione di psicofarmaci. Si tratta però di semplici tecniche destituite di senso in quanto sradicate dal loro contesto culturale.

Il neosciamanesimo, orientato dapprima verso l'esperienza e la terapia personali e successivamente verso la creazione artistica, dopo il 1990 si è progressivamente allontanato dai suoi referenti esotici per evolversi in senso universalistico (ecologia, new age, ecc.), diffondendo tecniche corporali e psichiche di sviluppo personale in armonia con lo spirito del nostro tempo - neoliberale, individualista e pragmatico sotto l'apparenza del misticismo.

In quanto movimenti di spiritualità individuali, questi neosciamanesimi occidentali differiscono sostanzialmente dagli sciamanesimi tradizionali, che sono sistemi simbolici di portata religiosa collettiva. Nelle pubblicazioni che oggi proliferano (soprattutto nell'area nordamericana), si tende invece a confondere i due fenomeni, a vantaggio degli approcci psicologici (v. Atkinson, 1992).

È importante sottolineare che i tre approcci sopra descritti - demonizzazione, medicalizzazione e idealizzazione - derivano da concezioni tipicamente occidentali, cristallizzate nel termine 'trance'. Si tratta peraltro di un termine impreciso (per una rassegna delle sue varie forme v. Rouget, 1990², p. 57), che non ha equivalenti nelle lingue dei popoli che praticano lo sciamanesimo. Il suo principale difetto consiste nel

denotare al tempo stesso un comportamento fisico, uno stato psichico e una condotta culturalmente definita, presupponendo che tra questi diversi livelli vi sia un nesso di cui peraltro nulla prova l'esistenza. A causa di questa triplice implicazione, l'uso del termine trance è ideologico, e ciò spiega perché gli stessi comportamenti siano stati ricollegati, nelle diverse epoche, a uno stato selvaggio, alla follia e alla creatività artistica.

Nelle società sciamaniche il comportamento rituale dello sciamano esprime l'idea che egli in quel momento sia in contatto diretto con determinati esseri soprannaturali o spiriti, contatto che rappresenta il suo modo d'agire su di essi ed è attestato dalle espressioni del suo corpo e della sua voce. Non si tratta dunque di un fenomeno comportamentale, bensì dell'espressione di un ruolo rituale e di una condizione della sua efficacia. Per capire come sono concepiti gli spiriti che esigono una simile condotta occorre adottare un approccio antropologico che analizzi lo sciamanesimo in termini di sistema simbolico.

3. L'approccio antropologico allo sciamanesimo

L'antropologo si rifiuta di studiare lo sciamano al di fuori del suo contesto sociale e lo sciamanesimo attraverso la psicologia dello sciamano. Egli si propone piuttosto di interpretare lo sciamanesimo come un sistema simbolico nell'ambito della particolare società oggetto di studio. Tuttavia, data la varietà delle situazioni, questo sforzo di contestualizzazione ostacola l'indagine comparata. La riflessione teorica deve fare i conti con il fatto che comportamenti percepiti come simili s'incontrano in contesti molto diversi. Secondo alcuni autori, inclini a un ritorno agli approcci precedenti, se all'origine di tali comportamenti vi è un sostrato simbolico universale, questo non potrà che essere psicologico. Secondo altri invece (v. ad esempio Lommel, 1965), le somiglianze scaturiscono dal fatto che il contesto privilegiato dello sciamanesimo sono le attività venatorie, caratterizzate ovunque dalla dipendenza dalla natura. In realtà, i legami tra lo sciamanesimo e la caccia derivano da una particolare concezione del rapporto col mondo, visto come 'dato naturale'. Se è vero che tale concezione non implica necessariamente la pratica della caccia - ed esistono di fatto fenomeni sciamanici associati ad altri sistemi di vita - tuttavia essa va ricostruita attraverso lo studio delle società di cacciatori. L'analisi delle società siberiane fornisce a questo riguardo un modello di base, in grado di spiegare con un unico corpus di principi le pratiche sciamaniche in tutta la loro varietà e ambivalenza. Questo modello può essere esteso ad altre società di cacciatori, tenendo conto di eventuali varianti legate al contesto (tipo di cacciagione, tipo di regola sociale di discendenza, ecc.). Esso aiuta a comprendere le trasformazioni che lo sciamanesimo subisce quando cambia il modo di vita, e può servire altresì a stabilire una serie di correlazioni tra le varie forme di sciamanesimo e le forme di economia e di organizzazione sociale.

a) L'alleanza e lo scambio con gli spiriti della natura nutrice

Nonostante l'influsso della colonizzazione russa e del regime sovietico, le società che vivono di caccia nella foresta siberiana possono essere considerate come società semplici, primitive e acefale. In esse la funzione sciamanica essenziale - l'unica che ricorra regolarmente - consiste nell'assicurare la 'fortuna' nella caccia, il che equivale a sottoporre la cacciagione a regole che ne attenuino l'aleatorietà della comparsa e ne giustifichino la cattura da parte dell'uomo. Questa funzione si fonda sull'idea che gli esseri naturali di cui si nutre l'uomo (selvaggina, pesci, piante) siano dotati anch'essi di una componente spirituale che ne anima i corpi. Si parla di 'spirito' per gli animali e di 'anima' per l'uomo, ma la loro funzione è analoga e il loro status equivalente, e ciò consente all'uomo di avere con gli spiriti animali (con il mondo soprannaturale) lo stesso tipo di rapporti che ha con i propri simili. I rapporti con gli spiriti gli consentono di accedere al mondo animale; in altri termini, i rapporti con il soprannaturale aprono l'accesso alle risorse della natura. L'obiettivo della funzione sciamanica è di ottenere dagli spiriti, sotto forma di promesse di cacciagione (di 'fortuna') per i cacciatori, la forza vitale degli animali, necessaria all'anima dell'uomo così come la loro carne è necessaria al suo corpo. L'appropriazione di forza vitale effettuata col rituale sciamanico condiziona e prefigura a livello simbolico l'appropriazione di carne effettuata nella realtà con la caccia.

Nelle società sciamaniche tradizionali tale funzione è spesso concentrata nel personaggio definito come 'sciamano'. Questi però non è l'unico membro della comunità a rivendicarne il possesso, né ha la certezza di conservarlo a lungo, in quanto viene giudicato dai risultati e può essere soppiantato da uno dei suoi rivali. Del resto la stessa funzione può essere assolta da un gruppo, o anche dall'intera comunità. Come affermano alcune popolazioni siberiane che eseguono collettivamente i rituali pubblici, vi può essere sciamanesimo senza sciamano.

L'appropriazione di forza vitale e di carne non avviene impunemente: dagli spiriti animali, così come avviene con gli uomini, si può prendere solo a condizione di ricambiare (altrimenti si tratta di furto, passibile di vendetta). Si ha dunque uno scambio: così come gli uomini si nutrono di cacciagione, gli spiriti degli animali selvatici si nutrono della forza vitale degli uomini divorandone la carne e succhiandone il sangue. È nell'ordine delle cose che gli uomini si ammalano, perdano la loro vitalità col passare degli anni e alla fine muoiano. Non si va in cerca di chi si è smarrito nella foresta o di chi annega, perché si crede che questo sia il modo in cui gli spiriti si risarciscono del debito contratto dagli uomini. Analogamente, si coltiva l'ideale della 'morte volontaria' del cacciatore il quale, una volta assicurata la propria discendenza, si ritiene debba 'consegnarsi' alla foresta. Malattia e morte sono lo scotto da pagare per la vita vissuta e per assicurare quella dei discendenti. Così lo scambio tra uomini e spiriti animali assicura la perpetuazione della vita di entrambi sotto forma di un'eterna consumazione reciproca che semina nel mondo la morte. Essi sono insieme partners e prede gli uni degli altri.

Questo scambio è modellato sullo scambio matrimoniale e si svolge nel contesto di un'alleanza. Per poter prendere legittimamente la cacciagione dagli spiriti animali, lo sciamano (o il gruppo investito della funzione sciamanica) deve anche prendere legittimamente moglie tra di essi, deve essere sposo e non rapitore. Questa alleanza legittima la funzione sciamanica. Essa è la garanzia che il gruppo umano rimborserà gli spiriti, in modo che la cacciagione ricompaia, e rende lo scambio riproducibile, in quanto obbliga chi prende a dare a sua volta.

La gestione di questo scambio richiede che lo sciamano sia maschio, dato che nell'alleanza con gli spiriti egli assume il ruolo di chi prende moglie. Esistono peraltro anche sciamani di sesso femminile, che hanno un ruolo subordinato sia nello sciamanesimo che nella caccia. Non potendo uccidere la cacciagione né prendere moglie presso gli spiriti, esse non possono assicurare lo scambio tra i due mondi; esercitano la loro funzione mediante le anime dei defunti, ma le loro relazioni non sono ritualizzate: di conseguenza le donne sciamane sono legittimate unicamente attraverso la pratica.

La funzione sciamanica presenta tre aspetti interdipendenti: stabilire il principio dello scambio mediante l'alleanza con gli spiriti, garantirne il buon andamento con l'alternanza tra la morte della cacciagione e quella degli uomini, e vegliare sulla perpetuazione dei due partners. Questi tre aspetti trovano espressione nei rituali periodici di rinnovamento che perpetuano la comunità in quanto tale nel suo ambiente, insieme a esso e per mezzo di esso.

L'alleanza. - Nei rituali sciamanici viene sempre rappresentata l'alleanza che sta a fondamento dello scambio con gli spiriti. Là dove la funzione è affidata a uno sciamano, essa si concreta nel suo matrimonio rituale con uno spirito femminile del mondo che elargisce il nutrimento - con la figlia di uno spirito della foresta o delle acque che fornisce le prede della caccia o della pesca. La sposa silvestre è immaginata come una femmina di grande cervide (alce o renna, che rappresentano la selvaggina per eccellenza), la quale vuole per marito lo sciamano per le sue doti virili. Apparendogli in sogno, ella promette di proteggerlo se si dimostrerà un buon marito e se manterrà il segreto su di lei, ma di farlo morire se parlerà di lei, se l'abbandonerà o se perderà la sua virilità. Poiché lo spirito conserva la sua natura animale (in caso contrario non potrebbe aprire l'accesso al mondo animale), spetta allo sciamano adattarsi. È per questa ragione che egli si animalizza nel rituale, con il suo travestimento (costume in pelle d'alce, corona sormontata da corna ramificate) e con il suo comportamento, una sorta di lotta e di danza in cui salta, dà testate, emette bramiti e si scuote come l'animale maschio che respinge i rivali e si accoppia con la femmina. Questo processo di animalizzazione si riflette anche nei termini usati per indicare l'azione dello sciamano o l'esecuzione di un rito sciamanico - termini che designano l'eccitazione sessuale (in samoiedo) o vi alludono indicando i movimenti ('salto' in tunguso e in yakuto, 'testata' in buriato) caratteristici dell'eccitazione sessuale negli animali considerati modelli di mascolinità e combattività.

L'alleanza con uno spirito animale è alla base sia del carattere selvaggio e spontaneo del comportamento rituale dello sciamano, sia dei comportamenti informali ma stereotipati (assenze, torpore, rifiuto di cibarsi di carne) che segnano l'inizio della sua carriera e che rappresentano delle prove (come l'assunzione di allucinogeni nell'America del Sud). Questi comportamenti, che si manifestano nella pubertà, sono considerati il segno dell'entrata in contatto con gli spiriti animali. Ogni adolescente maschio può cercare l'amore tra questi spiriti come tra i suoi simili, ma l'accesso al 'matrimonio' rituale è limitato da vincoli sociologici. Presso alcuni popoli artici (Koriak, Ciukci) la relazione amorosa rimane informale: chiunque può comportarsi come uno sciamano, danzando e cantando per gli spiriti, e agire da sciamano assolvendo una funzione collettiva. Là dove la concentrazione della funzione porta al 'matrimonio' rituale, l'investitura non è mai definitiva ma deve essere periodicamente riattualizzata, in quanto la conservazione della funzione dipende dai risultati ottenuti. Se la stagione di caccia è stata sfavorevole, lo sciamano che l'ha preparata viene sostituito nel rituale successivo, in cui si celebra il matrimonio di un altro sciamano. Lo sciamano dequalificato viene adibito a rituali minori, ma può essere richiamato se chi lo sostituisce non ha miglior successo. Ogni gruppo cerca di non restare privo di uno sciamano competente, ma evita di alimentare un clima di rivalità con un numero eccessivo di sciamani.

Per lo studio dello sciamanesimo in generale occorre sottolineare tre punti.

In primo luogo, il simbolismo dell'alleanza con gli spiriti animali, che comporta l'animalizzazione dello sciamano, è sufficiente a spiegare il suo comportamento e permette di prescindere dalle discussioni sulla sua natura normale o patologica e sul carattere spontaneo o artificiale del suo comportamento. Non è necessario richiamarsi a un particolare psichismo o a un condizionamento fisico. Lo sciamano comunica attraverso i movimenti del corpo con gli spiriti animali. Quando salta o si scuote non è né folle né isterico, ma si attiene al modello prescritto per la sua funzione, interpreta il suo ruolo. Egli non mira a raggiungere un determinato stato psichico o a vivere un'esperienza (concezioni tipicamente occidentali), ma a compiere l'azione che il suo gruppo si attende. Non è quindi lecito parlare di trance, di estasi o di stati di coscienza alterati. Il contatto tra l'uomo e gli spiriti ha il valore di una rappresentazione simbolica, indipendentemente dalla realtà psichica. Se lo sciamano accede alla sua funzione esprimendo in privato, in modo informale, certi stati psichici che manifestano l'allontanamento dell'anima verso gli spiriti (rifiuto di mangiare e di parlare, fuga nell'onirico), la esercita invece in pubblico in un contesto rituale, mediante gesti e suoni che sono considerati forme di danza e di canto rivolte agli spiriti.

In secondo luogo, il principio dell'alleanza associata allo scambio con gli spiriti degli esseri naturali di cui l'uomo si nutre s'incontra nella maggior parte delle società sciamaniche (presso i Kham-magar del Nepal, gli Inuit del Canada, gli Achuar dell'Amazzonia, ecc.), anche se tale alleanza non è sempre matrimoniale e rimane segreta. Infine il simbolismo dell'alleanza, che rende lo sciamano sposo di uno spirito, fornisce un criterio strutturale per distinguere lo sciamanesimo da alcuni fenomeni di possessione in cui il posseduto, quale che sia il suo sesso, 'viene sposato' da uno spirito. Rispetto allo sciamanesimo, nella possessione il senso dell'alleanza tra uomini e spiriti risulta invertito. Lo sciamano ha lo status di colui che prende, pur potendo interpretare anche altri ruoli; il posseduto per contro ha lo status di oggetto dell'alleanza (e interpreta solo questo ruolo, mentre il ruolo di chi dà è svolto per lo più da un responsabile del culto, officiante o musicista). Questa diversità di status è alla base delle altre differenze associate.

Ambivalenza dello scambio. - Essendo simmetrico e reciproco, lo scambio implica per principio una generale ambivalenza. Gli spiriti sono concepiti come partners degli uomini in condizioni di parità con essi; assicurano la vita, ma devono anche toglierla: in sé non sono né buoni né malvagi, ma possono essere di volta in volta l'una o l'altra cosa; sono rispettati, ma mai venerati né implorati. Ambivalente è anche la funzione sciamanica, in cui l'atto di 'prendere' dagli spiriti animali è sempre necessariamente associato al dovere di 'compensarli' per la fortuna ottenuta: la sopravvivenza di tutti si paga con la morte di alcuni. Al termine del rituale lo sciamano dà l'esempio e la garanzia di questo risarcimento agli spiriti: su un tappeto che raffigura la foresta e la sua fauna egli cade inerte sul dorso, non perché esausto bensì perché divenuto offerta, selvaggina, come l'alce con il quale all'inizio si era identificato per la virilità. Gli astanti attendono che lo sciamano, sfuggendo al pericolo di essere divorato dagli spiriti, si rianimi e predica a ciascuno il suo futuro e la sua speranza di vita. Questo momento cruciale spiega perché lo sciamano sia sempre oggetto di

un timore reverenziale. A conclusione del rituale, i partecipanti decidono di comune accordo sulla correttezza della sua esecuzione, assumendosi la loro parte di responsabilità sulla sua efficacia futura. Oltre a garantire la lealtà del partner umano, la funzione sciamanica implica anche l'arte di volgere lo scambio a proprio vantaggio. Essa deve rispettare la natura del risarcimento agli spiriti, ma può giocare sull'entità e sui tempi. L'abilità dello sciamano consiste infatti nell'ottenere il massimo (in termini di quantità di cacciagione) nel più breve tempo possibile, e nel restituire il minimo (in termini di forza vitale umana) il più tardi possibile. A questa concezione della gestione dello scambio con gli spiriti si deve l'aspetto ludico e drammatico del comportamento dello sciamano, e il carattere personale e innovativo della sua azione. Essa spiega l'incertezza che grava sull'esito del rituale, il quale non consiste nel replicare un modello, bensì nel 'giocare una partita' e vincerla; e spiega anche le rivalità tra sciamani e l'impossibilità per lo sciamanesimo di istituzionalizzarsi, di fondare una dottrina, un clero e una liturgia.

Questa concezione dello scambio, con la sua ambivalenza, si ritrova in varie parti del mondo, generalmente sotto forma di connessione tra morte degli esseri umani e ritorno della selvaggina, dei pesci o della stagione favorevole. Presso i Desana dell'Amazzonia lo sciamano contratta il numero di anime umane da dare agli spiriti in cambio della selvaggina. In molte società i morti tornano sotto forma di pioggia che feconda i pascoli o i campi. È diffusa inoltre la credenza che un'eccessiva fortuna nella caccia o nella pesca provochi la morte di chi ne ha beneficiato o dei suoi congiunti. Un'ambivalenza simile si ritrova presso i 'benandanti' del Friuli, che propiziano i raccolti con lotte, salti e giochi (v. Ginzburg, 1966).

I riti di perpetuazione. - La perpetuazione dello scambio impone quella dei partners - la specie animale e il gruppo umano. Così come la cacciagione riappare ogni anno, allo stesso modo si ritiene che le anime umane ritornino da una generazione all'altra: è necessario che i vivi procreino per dare ai morti una discendenza in cui 'rinascere', e che i morti si riciclino per rinascere in essa. È questo l'oggetto di rituali pubblici che si svolgono regolarmente e ai quali è obbligatorio partecipare. Oltre alle parti indirizzate ai morti, questi rituali comprendono una serie di 'giochi' che consistono nell'imitare attraverso forme di combattimento e di danza i comportamenti di lotta e di accoppiamento delle specie cacciate, con i loro corollari cruenti e ludici, e costituiscono dunque una rappresentazione scenica degli ideali di difesa e di perpetuazione. Un tempo diretti dagli sciamani, tali riti sono oggi affidati alla collettività e hanno assunto una funzione di supporto dell'identità etnica.

Rituali analoghi svolti periodicamente (di perpetuazione, di fecondità e di rinnovamento), mirati a rinnovare sia l'alleanza sia le parti che la stipulano, s'incontrano ovunque vi sia un sostrato sciamanico. Tali riti comprendono spesso danze d'imitazione degli animali: è necessario che questi si riproducano affinché possa riprodursi l'uomo che se ne nutre. Spesso è presente una componente iniziatica (rito di passaggio) basata sullo schema 'morte e rinascita'. Presso i Tucano Mai Huna dell'Amazzonia gli uomini, che nella vita quotidiana praticano la caccia al pecari, imitano nella loro danza rituale il comportamento del maschio e poi quello della femmina di tale animale, occupando successivamente le varie posizioni nel circuito dello scambio. I rituali di questo tipo sono stati ovunque osteggiati dalle grandi religioni e dai poteri centrali per la loro rilevanza politica (assicurano la perpetuazione della società) e per il loro carattere potenzialmente sovversivo (le entità sovranaturali sono trattate su un piano di parità).

Da quest'aspetto della funzione sciamanica sono derivati i rituali più noti, che hanno dato luogo alle interpretazioni terapeutiche dello sciamanesimo. Questi rituali privati e remunerati, spesso definiti come 'cure', mirano a risolvere i problemi specifici che ostacolano la perpetuazione. Alcuni hanno per oggetto i morti privi di discendenti ed esclusi dai rituali di rinnovamento, in quanto si crede che le loro anime, frustrate dall'impossibilità di rinascere, facciano soffrire i vivi catturandone le anime o sostituendosi a esse. All'influenza di questi defunti vengono imputate le malattie nervose e mentali. Le 'cure' consistono nel compensare i morti - in particolare con la possibilità di rinascere - al fine di liberare i vivi dal loro influsso negativo. Altri riti hanno lo scopo di guarire la sterilità, di far rinascere il gusto di vivere e riprodursi. Questi rituali privati, piuttosto rari nelle società sciamaniche tradizionali, si sviluppano con la colonizzazione o con l'incorporazione in uno Stato centralizzato. Agli occhi degli osservatori essi hanno acquistato tanta più importanza da quando, a seguito delle trasformazioni della società o del modo di vita, gli sciamani sono stati esclusi dai rituali regolari a opera di altre istanze politiche o religiose.

b) Relazioni con le anime dei defunti

Limitate nelle società di cacciatori, le relazioni con i defunti acquistano maggior rilievo nell'attività sciamanica con l'introduzione dell'allevamento nelle regioni ai margini della foresta siberiana. Poiché il bestiame e i pascoli sono trasmessi per via ereditaria, per il possesso di questi beni l'allevatore si sente debitore nei confronti degli antenati, che diventano oggetto di cerimonie rituali in quanto spiriti che garantiscono la sussistenza. Con il passaggio dalla caccia all'allevamento questa categoria di spiriti subisce un cambiamento: se prima aveva natura animale ed era posta su un piano di parità con gli uomini (orizzontalità), ora diventa umana e si colloca al di sopra degli uomini (verticalità). I rituali periodici che rappresentano i legami di discendenza con gli antenati non sono condotti dallo sciamano ma dalle autorità claniche, e comportano due pratiche assenti nelle società basate sulla caccia. L'allevatore venera con la preghiera gli antenati da cui discende e dipende, e offre loro in sacrificio animali domestici che, essendo allevati da lui, possono sostituirlo come forma di pagamento per i mezzi di sussistenza elargiti dagli antenati. Sebbene anche in questo caso la sussistenza sia frutto di uno scambio, questo non è più simmetrico né reciproco, e alla sua base non vi è più l'atto del 'prendere', ma quello di 'investire' per ricevere un beneficio.

Escluso dai rituali periodici di perpetuazione, lo sciamano si limita a compiere rituali occasionali di riparazione dei disordini e si specializza nella gestione delle anime: soccorre i vivi resi folli dai morti senza discendenti, nonché quelli afflitti da malattie inviate loro dagli antenati come punizione per aver infranto l'ordine sociale. In quanto intermediario nel dialogo tra vivi e morti, lo sciamano privilegia nel suo rituale la componente verbale rispetto a quella gestuale. La 'cura' e il suo complemento preventivo, la divinazione, acquistano importanza, ma alla aumentata richiesta delle prestazioni dello sciamano fa riscontro un indebolimento della sua posizione sociale. Grazie a questi rituali egli acquista il potere e l'opportunità di manipolare i vivi in nome dei defunti di cui è interprete: può accrescere la collera di questi ultimi o la loro sete di vendetta, ma può anche neutralizzarle. Allo sciamano viene dunque riconosciuta una certa efficacia terapeutica, nonché un potenziale di aggressività che può essere utilizzato contro gruppi nemici.

La 'cura' e la divinazione sono effettuati da sciamani sia maschi che femmine; le differenze riguardano soprattutto la natura degli spiriti che ne legittimano la funzione. Anche in questo caso lo sciamano è legato a una sposa spirituale d'origine animale (presso i Buriati del Baikal continua a indossare una corona sormontata da corna, a bramire e a saltare), ma umanizzata. In Siberia la sposa, che si ritiene debba prender marito entro una stessa discendenza patrilineare, viene trasmessa per eredità da uno sciamano al suo successore - da qui deriva l'idea di uno sciamanesimo ereditario. In mancanza di figli maschi, è una figlia a ereditare il diritto di esercitare questa funzione, cui non si può rinunciare senza danneggiare l'intera comunità. Anche qui, come nelle società di cacciatori, per diventare sciamano la donna può rivendicare il contatto con l'anima di un defunto.

Allo stesso modo mutano, seppure in forme differenti da una società all'altra, le parti sostenute rispettivamente dagli spiriti degli esseri naturali e da quelli originati dalle anime dei defunti nel ruolo di dispensatori di sussistenza. Questi cambiamenti si accompagnano spesso a un'inversione del senso dell'alleanza tra uomini e spiriti, che trova espressione nei fenomeni di possessione. Una divisione analoga dei rituali tra due tipi di specialisti (rituali pubblici affidati a rappresentanti dell'ordine associati al potere, rituali privati affidati ad agenti riparatori che costituiscono dei contropoteri) si ritrova pressoché ovunque. Tale divisione spiega l'apparente paradosso della presenza di elementi sciamanici nelle società africane e australiane, dove esistono specialisti definiti in genere guaritori, indovini o stregoni, che sono il corrispettivo degli sciamani di certe società pastorali o agricole del Sudamerica e dell'Asia.

c) Contatti e commistioni

Si osserva spesso una interpenetrazione tra un sostrato sciamanico e forme popolari di cristianesimo, di islamismo e di buddhismo, fondata sull'assimilazione degli spiriti delle anime dei morti ai santi. I culti dei santi favoriscono la sopravvivenza delle pratiche sciamaniche. Queste consistono in una negoziazione con entità assimilate all'uomo, e sono quindi improntate a un pragmatismo e a un relativismo che contrastano sia

con i principî del Bene e del Male, sia con la sottomissione a un Dio trascendente. Le pratiche sciamaniche sono considerate sovversive e marginali, e quindi in un contesto politico centralizzato l'istituzione sciamanica non può esistere se non frazionata in una pluralità di contropoteri, e il rituale non può che essere privato. Un'attitudine sciamanica può nondimeno permanere allo stato latente, pronta a riemergere sotto nuove forme.

Le pratiche riconducibili a un atteggiamento di tipo 'sciamanico' sono diverse, ma gli obiettivi cui esse mirano - clemenza del tempo, fertilità, salute, buon esito di un viaggio o del servizio militare, fortuna al gioco o in amore, oppure, più di recente, successo negli affari, agli esami o alle elezioni - sono sempre caratterizzati dall'aleatorietà, come lo è la comparsa della selvaggina. Questo carattere aleatorio è proprio delle risorse naturali in generale, e ciò spiega il riferimento allo sciamanesimo da parte di quanti propugnano un 'ritorno alla natura', recuperando l'immaginario animistico del cacciatore, o da parte degli ecologisti, che ne riprendono la moderazione. Gli obiettivi dell'azione sciamanica non sono sempre risorse naturali in senso stretto, e tuttavia sono sempre concepiti a loro immagine: si tratta di beni donati e non prodotti, e quindi sono di quantità limitata; non sono accessibili a chiunque in ogni momento; implicano abilità o fortuna in coloro che riescono a ottenerli, e provocano frustrazioni e invidia negli altri. È questa la ragione della centralità del concetto di 'gioco' nel vocabolario dell'azione sciamanica, dall'esito sempre incerto. La fortuna si conquista, opera una selezione e una redistribuzione. Questa concezione attiva della fortuna è alla base dell'obbligo di superare delle prove per divenire sciamano, e di dimostrare di saper piegare gli spiriti per essere reputato uno sciamano capace. La stessa concezione si ritrova in alcune pratiche (veggenza, psicoterapia, attività artistiche e sportive, ecc.) in cui intervengono rapporti selettivi con entità immaginarie che hanno le stesse funzioni degli spiriti sciamanici: angelo custode, anima di un familiare defunto, buona stella, segno zodiacale, talismano, ecc. Ciò impedisce all'istituzione sciamanica di divenire una forza politica, ma rende le pratiche sciamaniche una risorsa sempre disponibile.

Religioni primitive

Enciclopedia delle scienze sociali (1997)

di Ioan M. Lewis

Religioni primitive

sommario: 1. Introduzione. 2. Le prime teorie. 3. Stregoneria e fattucchieria. 4. Altri tipi di potere mistico. 5. Il culto degli antenati e altre forme di religione a base morale. 6. Mito, rito ed escatologia. 7. La religione popolare. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Il concetto di 'religioni primitive' è in parte retaggio di concezioni evolucionistiche della società e in parte espressione dei pregiudizi delle grandi religioni mondiali - cristianesimo, islamismo, induismo e buddhismo - nei confronti di altre religioni 'esotiche' e meno diffuse, praticate in aree remote del mondo. Implicita in tale espressione è l'idea che tali religioni, in quanto praticate da popoli 'preletterati', siano più primitive e inferiori rispetto alle religioni universali delle grandi civiltà. Nello stesso tempo, queste forme di religiosità primitiva sono ritenute utili dagli storici della religione e dagli studiosi di altre discipline che adottano un approccio evolucionistico, in quanto in grado di gettar luce sulla nascita e sullo sviluppo delle religioni mondiali, e rivestono altresì una grande importanza pratica per i cristiani e i musulmani impegnati in attività missionarie nel Terzo Mondo.

Le religioni mondiali, secondo quanto affermano i loro esponenti, esprimono una verità ultima e trascendente, rappresentano forme superiori di spiritualità e di moralità e sono associate alla civiltà e alle culture evolute. Per questo motivo gli studiosi di religione comparata tendono di solito a trattarle come fenomeni storici nettamente definiti, che danno vita a sistemi a sé stanti di specifiche tradizioni religiose. L'approccio alle religioni primitive, per contro, tende a essere meno sistematico e olistico; esse vengono presentate di solito in forma frammentaria sotto logore etichette quali 'mana', 'tabù', 'totemismo', 'magia', 'sciamanesimo', ecc. Il contrasto tra 'religioni mondiali' e 'religioni primitive' viene espresso a volte come contrasto tra religioni 'rivelate' e semplici fenomeni 'naturali' - distinzione che riecheggia la vecchia convinzione secondo cui i 'popoli primitivi' sarebbero in qualche modo vicini allo stato di natura.

Si tratta peraltro di distinzioni che oggi vanno progressivamente scomparendo. La grande espansione - si potrebbe anzi parlare di una vera e propria globalizzazione - del cristianesimo, dell'islamismo e dell'induismo (nonché in misura minore del buddhismo) ha dato luogo a una vasta gamma di compromessi spirituali e di sincretismi. Nello stesso tempo, nei paesi di tradizione cristiana (e in misura minore in quelli musulmani) credenze e pratiche esotiche (le 'religioni primitive' nei luoghi d'origine) sono state assorbite, diffuse e ridiffuse, producendo ogni sorta di nuovi culti e movimenti. Dal punto di vista dell'antropologia della religione, la differenza più significativa tra le religioni della 'grande tradizione' e quelle della 'piccola tradizione' attiene alle concezioni escatologiche. Le prime, siano esse monoteistiche come il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo, oppure politeistiche come l'induismo e il buddhismo, hanno in comune una visione escatologica in cui il destino del fedele dopo la morte (in questo mondo oppure nell'aldilà) dipende dalla condotta tenuta in vita.

Questa idea sembra universalmente assente nelle cosiddette religioni primitive dove, come vedremo, predomina la credenza che le ricompense e le punizioni per la buona e la cattiva condotta siano sperimentate in questa vita anziché essere rimandate all'aldilà. Tuttavia questa distinzione tra visioni escatologiche, per quanto rilevante sul piano teorico, sul piano pratico tende a scomparire nell'ambito delle credenze e delle pratiche religiose delle masse - ossia in quella che di solito viene chiamata 'religione popolare'. Questo fatto solleva interessanti questioni per la sociologia e l'antropologia della religione.

2. Le prime teorie

Sir James Frazer (v., 1890), uno dei primi esponenti dell'antropologia evoluzionistica britannica - che fu fondamentalmente uno studioso del folklore di immensa erudizione -, sostenne nella sua celebre opera *The golden bough* che la magia rappresenta una forma di comportamento e di credenza proto-religiosa; al progredire delle società essa lascerebbe il posto alla religione vera e propria e infine alla scienza. La tesi di una priorità storica della magia non fu condivisa dal contemporaneo di Frazer sir Edward Tylor (v., 1871), secondo il quale la religione primitiva sarebbe stata caratterizzata dalla credenza in 'esseri spirituali' - ossia da ciò che Tylor definì 'animismo'. L'esperienza dei sogni, delle allucinazioni, degli stati di trance e di altri fenomeni psichici insoliti diede origine alla nozione mistica di 'anima'. Da tale nozione scaturì la credenza in esseri spirituali - una visione animistica della natura che attribuisce caratteristiche sovranaturali o spirituali ai fenomeni naturali. Dall'animismo si sviluppò la visione politeistica di un mondo popolato di esseri spirituali, e da questa a sua volta prese gradualmente forma il monoteismo. Il missionario cattolico Wilhelm Schmidt, fondatore della famosa scuola antropologica viennese, sostenitore sia del diffusionismo che dell'evoluzionismo, asserì al contrario che il monoteismo era presente già nelle società di cacciatori e raccoglitori più antiche e primitive. Tali credenze in un essere supremo in seguito sarebbero state 'corrotte' e confuse da concezioni magiche e animistiche, e tuttavia attraverso una paziente ricerca è ancora possibile individuarle sotto forma di 'sopravvivenze' dell'autentica cultura originaria di una società primitiva. Lo storico italiano delle religioni Raffaele Pettazzoni, dal canto suo, ha sostenuto la tesi abbastanza convincente che l'idea di un Essere supremo (spesso remoto e distaccato dalle vicende umane) non corrisponde a un autentico monoteismo. Inoltre, come attesta la storia del cristianesimo e dell'Islam (così come del giudaismo e dello zoroastrismo), in molti casi il monoteismo è nato come istanza riformatrice da un movimento di protesta guidato da profeti carismatici contro le credenze e le pratiche politeistiche dei contemporanei. Un approccio completamente diverso a quella che all'epoca veniva definita con un'etichetta di comodo 'religione primitiva' fu proposto da Émile Durkheim, considerato a ragione il padre del funzionalismo antropologico e sociologico. Durkheim non considerava le 'religioni primitive' come la chiave per comprendere la storia della religione in una prospettiva evoluzionistica o diffusionistica; riteneva piuttosto che attraverso il loro studio sarebbe possibile cogliere aspetti essenziali della religione in generale. Partendo dal presupposto che il caso più perspicuo sarebbe offerto dalla religione primitiva più semplice praticata nella società a sua volta più semplice e primitiva, Durkheim si orientò verso la cultura arcaica degli Aborigeni australiani ('il genere umano allo stato di crisalide', secondo la definizione di Frazer) e studiò i resoconti sulle loro credenze e pratiche religiose forniti da due osservatori a lui contemporanei, Spencer e Gillen. Il sociologo francese dimostrò abilmente come le credenze degli Aborigeni nei poteri mistici di animali e piante e di altre forze animistiche 'totemiche' riflettessero la struttura dei loro gruppi sociali e le loro divisioni interne. In sostanza, i totem sarebbero simboli mistici dell'identità del gruppo, emblemi della coesione sociale. In quanto implica la separazione tra sacro e profano, la religione sarebbe a tutti gli effetti un fenomeno sociale: "il sistema di simboli attraverso cui la società acquista coscienza di se stessa [...] la forma di pensiero caratteristica dell'esistenza collettiva". Di conseguenza, la religione deve essere considerata il prodotto emozionale di un'intensa interazione sociale (la sua 'effervescenza collettiva') - una sorta di ipostatizzazione dell'*esprit de corps*. I rituali, dal canto loro, avrebbero il duplice scopo di inculcare ed esprimere questi sentimenti di coesione del gruppo. Sebbene liquidato come idealista borghese dai critici marxisti, Durkheim avrebbe potuto benissimo essere l'autore dell'aforisma marxiano secondo cui non è la coscienza a determinare l'essere dell'uomo, ma il suo essere sociale a determinare la sua coscienza. L'ultimo esponente delle teorie classiche della 'religione primitiva' che menzioneremo qui è il filosofo francese Lévy-Bruhl. Egli condivise sostanzialmente l'interpretazione durkheimiana della religione in chiave sociale, ma istituì una netta distinzione tra il 'pensiero logico' degli europei e il pensiero prelogico dei popoli 'primitivi'. Tale distinzione sarebbe essa stessa espressione del carattere pervasivo della religione primitiva e della onnipresenza di idee mistiche nel pensiero primitivo. Questo sarebbe dominato, secondo Lévy-Bruhl, dalla credenza (animistica) in una 'partecipazione mistica', che presuppone una connessione di tipo non empirico tra gli eventi e le relazioni e le attività umane (v. anche De Martino, 1973³).

3. Stregoneria e fattucchieria

L'antropologo di origine polacca ma naturalizzato inglese, Bronislaw Malinowski, è considerato il fondatore dell'antropologia sociale moderna, in cui hanno un ruolo essenziale un'approfondita e continuata ricerca sul campo, l'osservazione diretta e la partecipazione alla vita quotidiana delle società studiate, nonché la padronanza della lingua locale. Lo studio pionieristico di Malinowski (v., 1922) sul sistema di scambio Kula nelle isole Trobriand del Pacifico sudorientale è diventato un classico della letteratura - come si conviene a uno studioso che amava spesso paragonarsi al geniale scrittore suo connazionale, Joseph Conrad.

Malinowski, tuttavia, non fornì uno studio sistematico della religione, poiché sul piano teorico la considerava, in modo alquanto semplicistico, una mera stampella, un'appendice o un sostituto dell'azione concreta. Al suo contemporaneo Radcliffe-Brown, anch'egli esponente dell'antropologia britannica, si deve invece una ricerca sul campo, sul comportamento e le idee religiose degli Andamani (v. Radcliffe-Brown, 1922), che focalizzava l'attenzione sui miti, sui tabù e sul sacro. Nonostante alcune intuizioni felici (inclusa l'idea poetica secondo cui gli Andamani avrebbero avuto un 'calendario degli odori') si trattava di uno studio piuttosto superficiale che si collocava in una tradizione pre-malinowskiana ormai superata, risolvendosi in una semplice applicazione della teoria durkheimiana delle funzioni sociali della religione alla realtà andamana. Nondimeno, la ricerca di Radcliffe-Brown offriva ampio materiale per esercizi speculativi, ed Edmund Leach (v., 1971) si servì dei concetti dell'antropologia strutturale per costruire un ipotetico schema cosmologico tripartito delle credenze andamane.

La prima, importante ricerca sul campo condotta con criteri moderni su una religione non occidentale apparentemente non aveva nulla a che fare con la religione, ma si incentrava sulla stregoneria e sulla magia. Si tratta dello studio che l'antropologo E. Evans-Pritchard (v., 1937) condusse tra la fine degli anni venti e i primi anni trenta sugli Zande del Sudan meridionale, usando la lingua locale che aveva imparato a parlare correttamente. A capo della società zande, tipico esempio di regno tribale africano, vi era un clan nobiliare, che aveva tra le sue principali funzioni quella di giudicare i casi di stregoneria. L'economia locale era basata sulla coltivazione itinerante, integrata dalla caccia e dalla pesca. Allorché Evans-Pritchard cominciò ad affrontare il delicato tema della stregoneria, scoprì ben presto che gli Zande distinguevano almeno due tipi di potere maligno. Il primo, che egli indicò con il termine inglese *socery* ('fattucchieria'), comporta l'uso di formule magiche, incantesimi, riti e rimedi magici - ossia tecniche tangibili e in teoria visibili (sebbene coloro che le praticano facciano di tutto per nasconderle). Ciò che Evans-Pritchard designò come *witchcraft* (stregoneria), invece, sarebbe un potere (*mangu*) posseduto da alcuni individui, che si credeva avesse una base organica nell'intestino tenue. La stregoneria non è visibile direttamente; se ne può solo inferire la presenza dai suoi effetti, cercando conferme attraverso oracoli e, in ultimo, eseguendo un'autopsia sul cadavere di un individuo sospettato di stregoneria. In genere la stregoneria viene attribuita agli anziani, laddove nei giovani, se presente, sarebbe solo debolmente sviluppata. La fattucchieria è la più forte e la più temibile di queste forze maligne, e di conseguenza è associata ai capi e ai clan dominanti. La stregoneria, che può essere praticata sia dagli uomini che dalle donne, fornisce agli Zande una spiegazione della malattia e delle sventure (e lo stesso vale per la fattucchieria tra l'aristocrazia): i cattivi raccolti, gli insuccessi nella caccia, le difficoltà coniugali, i problemi con i capi, la malattia e perfino la morte vengono imputati all'azione della stregoneria. Tutto ciò sembrerebbe confermare la tesi di Lévy-Bruhl circa la natura mistica, prelogica del pensiero dei popoli primitivi. Tuttavia lo studio di Evans-Pritchard, che ha come implicito oggetto polemico le teorie di Lévy-Bruhl, dimostra che la situazione è assai più complessa. Gli Zande, di fatto, hanno spiegazioni causali di tipo empirico del tutto analoghe a quelle degli occidentali per gli incidenti e le disgrazie (e in certa misura anche per la malattia). La stregoneria non viene chiamata in causa per spiegare la mancata riuscita di processi tecnici che normalmente si svolgono senza problemi; certamente non da tutti in modo generalizzato. A essa, piuttosto, gli Zande ricorrono per spiegare perché le disgrazie (e la malattia) colpiscano determinati individui (o famiglie), anziché altri esposti agli stessi rischi. La stregoneria dunque non è un sostituto delle spiegazioni in termini di cause empiriche, bensì un'integrazione introdotta per render conto delle disequaglianze nella sofferenza. Gli Zande, e altri popoli con credenze analoghe, non si limitano a scrollare le spalle dicendo "la vita è ingiusta", ma cercano una spiegazione dell'ingiustizia e dei capricci della sorte in termini di malevolenza personale. Attraverso varie tecniche

divinatorie si cerca di stabilire a chi attribuire la responsabilità delle sventure - e di solito il sospetto cade sui rivali e sui nemici. Ecco dunque che la stregoneria assume i contorni di una psicologia delle relazioni interpersonali. Inoltre la stregoneria, gli oracoli impiegati per scoprire streghe e stregoni, gli esorcisti e i rimedi contro la stregoneria formano un sistema di credenze e pratiche che si autosostiene. Se uno di tali elementi risulta in contraddizione con l'esperienza e con le aspettative, la discrepanza può essere attribuita all'interferenza di qualche altra componente del sistema. Inoltre, come abbiamo visto, gli Zande riconoscono cause di ordine empirico e argomentano in modo perfettamente logico nei termini di queste ultime. Il loro sistema di credenze, dunque, rappresenta una teoria causale multipla e pluralistica, che per di più viene utilizzata in modo selettivo a seconda del contesto. Lo stesso fenomeno che gli uni cercano di scusare attribuendolo all'azione della stregoneria, sollecitando in questo modo simpatia e appoggio, può essere condannato dagli altri come conseguenza di incuria o inettitudine - o imputato semplicemente alla 'cattiva sorte'. Lo stesso vale per la morte: ciò che un individuo e la sua famiglia possono considerare opera della malevolenza ingiustificata di un nemico, verrà interpretato da altri, che non sono toccati da questa tragedia familiare, come una 'giusta morte' - una conseguenza del tutto naturale dell'età avanzata o di una grave malattia.

La stregoneria e la fattucchieria degli Zande dunque, lungi dal costituire esempi di 'pensiero prelogico' (come riteneva Lévy-Bruhl), rappresentano una teoria della sventura e una psicologia dell'interazione sociale. Va rilevata inoltre l'ambiguità situazionale dell'attribuzione di intenzionalità nei casi di stregoneria. Si tratta di un punto che non viene messo sufficientemente in evidenza da Evans-Pritchard, la cui principale preoccupazione era quella di operare una distinzione tra la 'stregoneria' - consapevole e deliberata - e la 'fattucchieria' - inconsapevole e, per così dire, fortuita. Di fatto, tuttavia, mentre le vittime considerano l'individuo accusato di stregoneria come un agente consapevole, questi tende sempre a negare la propria colpa, ammettendo tutt'al più una responsabilità inconsapevole. Dal punto di vista sociologico, quindi, la stregoneria degli Zande è sia intenzionale che non intenzionale, e non sorprende pertanto che molti di loro si dichiarassero altrettanto scettici quanto Evans-Pritchard sulla sua efficacia. Ancora una volta vediamo qui il complesso intreccio tra credenze in una causalità mistica e credenze in una causalità empirica.

Tra gli Zande, e in altre società simili, le forze negative della stregoneria - associate al cannibalismo e universalmente condannate - denotano gelosia, invidia e disprezzo, e si basano sul principio 'mors tua vita mea' (appropriatamente definito principio del 'bene limitato' da George Foster). Parafrasando il famoso aforisma di Marx sulla religione, si potrebbe dire che la stregoneria (o la fattucchieria) è l'oppio dei popoli. Una formulazione particolarmente vivida di queste idee è quella offerta dai Cwana del Botswana, in Africa meridionale, secondo i quali tutti possono esercitare un'influenza maligna sugli altri attraverso pensieri malvagi. La stregoneria peggiore, secondo i Cwana, è quella del cuore. L'atmosfera sarebbe animata da forze spirituali che si muovono tra le persone. Nessuno è realmente in grado di controllare i propri poteri spirituali, e per questo motivo gli anziani consigliano di "non tenere l'odio dentro di sé". Tuttavia la stregoneria e la fattucchieria non sono gli unici poteri mistici responsabili di disgrazie e sventure. Alcune sono punizioni che conseguono automaticamente dalla violazione dei tabù e di analoghe prescrizioni protette misticamente, altre riflettono il potere spirituale degli antenati, i quali tendono a punire i discendenti che non li onorano, e altre ancora, infine, sono da ricondurre all'intervento del remoto e distante 'Essere supremo' degli Zande. Nel suo studio ammirevolmente dettagliato e riccamente documentato Evans-Pritchard concentrò l'attenzione sulla stregoneria e sulla fattucchieria, in parte nell'intento di confutare le tesi di Lévy-Bruhl, in parte, forse, perché la sua ricerca sul campo coincise con una riviviscenza della paura della stregoneria nella società Zande provocata da un programma coloniale di insediamento forzato in villaggi. Di conseguenza Evans-Pritchard non fornì una spiegazione esauriente del complesso intreccio delle credenze zande.

4. Altri tipi di potere mistico

Prima di allargare il quadro di riferimento del nostro discorso inserendo l'analisi di questi poteri mistici negativi e sovversivi nel più ampio contesto della visione cosmica carica di valenze morali, propria delle

'religioni primitive', occorre precisare che la stregoneria e la fattucchieria non costituiscono le uniche forme di aggressione mistica interpersonale. In altre parole, esiste un tipo di reazione alla sventura che, per quanto metta analogamente l'accento sull'innocenza delle vittime, è socialmente meno distruttivo, e consiste nell'attribuire la responsabilità del male a uno spirito o demone malvagio. Le disgrazie sono interpretate come sintomi di una possessione da parte degli spiriti: il male è diagnosticato come una forma di intrusione dello spirito della malattia nel corpo della vittima. Questi mali spirituali affliggono specialmente le donne (v. Lewis, 1996²), soprattutto nelle società tradizionali che attraversano una fase di trasformazione sociopolitica. Le terapie sono fondamentalmente di due tipi. Si può cercare di costringere lo spirito malefico ad abbandonare la persona in cui si è insediato attraverso rituali esorcistici, oppure si esorta il paziente a placarlo tributandogli un culto e instaurando una relazione duratura con esso, in modo da convertire lo spirito invasore inizialmente ostile in una forza amica. Attraverso quest'ultima procedura, che Luc De Heusch (v., 1971) ha definito 'endorcismo', vengono reclutati seguaci per i culti dedicati allo spirito, guidati da ex pazienti che hanno superato le prove per diventare sciamani a capo del culto (v. Lewis, 1996²). L'endorcismo è un tipo di trattamento piuttosto costoso, in quanto gli spiriti da placare hanno gusti dispendiosi, specialmente quando si tratta di donne (profumi, abiti di lusso, gioielli, ecc.). Ciò, naturalmente, impone spese considerevoli ai mariti e ai parenti maschi. Spesso, sebbene non sempre, gli episodi di possessione di cui sono vittime le donne tendono a verificarsi in situazioni di dissapori coniugali - tipicamente quando due o più mogli competono tra loro per conquistare i favori del marito comune. In certi casi, di fatto, le donne presentano sintomi diagnosticati come attacchi di possessione quando i mariti iniziano i negoziati per l'acquisto di una nuova moglie. Oltre a distogliere l'attenzione dalla nuova sposa, le spese per il trattamento della moglie ammalata possono ridurre in misura considerevole le risorse del marito, mettendolo nell'impossibilità di effettuare i necessari pagamenti matrimoniali. Qualunque sia il contesto iniziale, il ripetersi degli attacchi di possessione porta quasi invariabilmente un coinvolgimento sempre più profondo delle donne in quello che è di fatto un culto clandestino, o una religione segreta femminile. Le donne che sono soggette a ricorrenti attacchi di possessione sono considerate 'sposate' agli spiriti da cui sono 'aggredite', e la possessione stessa è spesso assimilata a un rapporto sessuale con lo spirito. Questo tipo di relazione, chiaramente modellata sulle relazioni coniugali ed espressa nel linguaggio estatico proprio del misticismo in generale, costituisce ovviamente una minaccia per il rapporto della donna con lo sposo terreno.

I culti di possessione (che spesso attraggono anche uomini appartenenti a categorie sociali inferiori) sono particolarmente diffusi nelle società tradizionali che sperimentano un cambiamento religioso e politico in cui gli uomini si convertono a una nuova fede (spesso una 'religione mondiale'), mentre le donne si rivolgono alla vecchia religione in questa nuova forma enfatizzata ed estatica. Tra questi culti di possessione uno dei più noti è il complesso culturale zar/bori, diffuso in tutto il continente africano - dall'area occidentale a quella settentrionale e nordorientale - e al di fuori dell'Africa nel Golfo Arabico e in Iran (v. Lewis e altri, 1991). Esso è presente quindi in comunità che sono ufficialmente di religione cristiana o musulmana, ed è considerato dagli esponenti di queste ultime come una 'superstizione arcaica', il relitto di una religione primitiva, e viene altresì contrastato in quanto copertura di una militanza femminile. Ritourneremo in seguito sull'ambiguità di questa classificazione. Al complesso culturale zar/bori è associato un interessante pantheon di spiriti. Nel Sudan, ufficialmente musulmano, esso include santi e profeti islamici, spiriti femminili etiopi di natura erotica (associati alla prostituzione), spiriti turchi (riconducibili all'esperienza del dominio turco-egiziano), arabi (che si richiamano ai colonizzatori e conquistatori arabi i quali portarono la religione islamica) ed europei (retaggio dell'imperialismo britannico), e infine spiriti negri del Sud violenti e 'cannibali' (che simboleggiano il Sud non musulmano). Ciascuna classe di spiriti ha i propri costumi, che vengono indossati dalle donne nei rituali del culto, e una melodia caratteristica al suono della quale i devoti dello spirito danzano in stato di trance.

Nel Sudan questo culto è saldamente integrato nel contesto locale islamico: gli spiriti osservano le festività islamiche e seguono il calendario musulmano. Le donne a capo del culto - per lo più ex schiave - sono chiamate 'sceicche', e quando è possibile vanno regolarmente in pellegrinaggio alla Mecca. I rituali del culto, in cui si osservano molti elementi musulmani, sono analoghi ai riti matrimoniali sudanesi in quanto al pari di questi mettono in risalto il ruolo riproduttivo femminile; nella maggior parte dei casi sono disturbi

legati alle funzioni riproduttive che spingono le donne a rivolgersi a tali culti. La terapia qui diventa una vera e propria religione. I fenomeni di possessione si verificano in situazioni sociali in cui mancano o sono preclusi altri sistemi di espressione delle frustrazioni e di realizzazione delle ambizioni personali. Come avviene nei fenomeni di stregoneria, anche in questo caso i posseduti sono per definizione sopraffatti da forze aliene che sfuggono totalmente al loro controllo, e quindi assumono il ruolo di vittime innocenti che richiedono attenzione e simpatia. Sia questo tipo di possessione che la stregoneria, inoltre, possono anche essere interpretati come aggressioni dirette contro altri. Talvolta, ad esempio, lo spirito della donna invasata può criticare e sfidare direttamente il marito di questa. La vittima di una stregoneria imputa a un nemico o a un rivale la responsabilità della sua condizione. In questa lettura in termini di azione sociale, la possessione implica un tipo di aggressione - in genere contro un coniuge oppressivo - più implicito e indiretto di quello comportato dalla stregoneria o dalla fattucchieria, che hanno tutti i caratteri di atti omicidi. In alcune culture in cui esistono entrambe le forme di aggressione mistica, le classi inferiori usano la possessione contro le classi superiori, senza peraltro cercare di rovesciarne completamente l'autorità, laddove le accuse di stregoneria e di fattucchieria sono un mezzo per sfidare radicalmente un'autorità inaccettabile. Lo stress psicodinamico e le tensioni all'interno della famiglia poliginica, quindi, possono strutturarsi nel modo seguente: le mogli si accusano reciprocamente di stregoneria, ma tale accusa non è mai rivolta contro il marito, di cui vengono contesi i favori attraverso gli attacchi di possessione. Il marito esasperato può reagire accusando una moglie troppo esigente di essere una strega (v. Lewis, 1996², p. 85).

5. Il culto degli antenati e altre forme di religione a base morale

Sia che coinvolgano spiriti demoniaci alieni, o il potere intrinsecamente maligno della stregoneria, le forme di potere mistico sinora esaminate sono considerate forze illegittime e antisociali, di natura essenzialmente sovversiva, che minacciano l'ordine morale della società.

La tutela dell'ordine morale è per contro il fulcro di altri tipi di culto propri delle società tradizionali, in particolare del culto degli antenati. Un esempio al riguardo è offerto dalle credenze dei Lugbara ugandesi (v. Middleton, 1960). In questa società, caratterizzata da un'organizzazione politica acefala di tipo tradizionale, la leadership è esercitata dagli anziani, che guidano piccoli aggregati di lignaggi patrilineari. Questi sono formati da famiglie di contadini che possono comprendere sino a sessanta individui. Oltre a distribuire la terra coltivabile e a controllarne l'allocatione, il capo anziano è il custode dei santuari degli antenati del gruppo, e ha dunque il monopolio delle relazioni tra i familiari e i loro avi. In qualità di custodi delle tradizioni morali, gli antenati giudicano il comportamento dei discendenti, punendo coloro che non rispettano l'autorità dell'anziano o infrangono l'armonia della comunità. A chi si macchia di tali 'peccati', inclusi il fratricidio e l'incesto, gli antenati inviano malattie e sventure, che sono interpretate dunque come punizioni del comportamento immorale. Raramente, tuttavia, gli antenati agiscono direttamente: in genere intervengono per fare giustizia dietro sollecitazione degli anziani. Non sorprende, dunque, che la dimostrazione più convincente dell'autorità di un anziano sia la sua capacità di invocare la maledizione ancestrale su un malfattore. Si ritiene quindi che l'anziano abbia una sorta di 'comunicazione diretta' con gli antenati, i quali rispondono direttamente alle sue lagnanze, che hanno l'effetto di una maledizione. I Lugbara chiamano 'ole' questo potere, che può essere considerato una forma spiritualizzata di carisma politico. Non si tratta peraltro di un potere incontrollato, poiché i Lugbara sono molto sensibili agli abusi di potere - i tentativi da parte di un anziano di rafforzare la propria autorità e di costringere il proprio seguito a conformarsi ai suoi voleri invocando ingiustamente la maledizione degli antenati. Anche per designare questa forma maligna di potere carismatico i Lugbara usano il termine 'ole', che in questo caso potrebbe essere tradotto nel modo più appropriato con 'carisma negativo'.

La mobilitazione del potere degli antenati attraverso le maledizioni e i suoi abusi (causa di sofferenze ingiustificate) si ritrovano in molte altre culture. Tra i Nyakusa della Tanzania, ad esempio (v. Wilson, 1951), il potere degli anziani di maledire chi trasgredisce il codice morale è chiamato 'respiro degli uomini', e si crede derivi da un 'demone' situato nello stomaco (si confronti la credenza zande secondo cui la stregoneria sarebbe localizzata nell'intestino tenue, sotto forma di una sostanza materiale chiamata mangu). Le stesse forze animano anche il potere maligno e antisociale di streghe e stregoni. Di conseguenza, la forza

ispiratrice di un egotismo antisociale si tramuta nel suo opposto quando è utilizzata per tutelare il pubblico interesse socialmente approvato. Presso un'altra popolazione della Tanzania, i Safwa (v. Harwood, 1970), il concetto di itonga ha un'analogia ambivalenza, in quanto a seconda dei contesti può designare un carisma positivo approvato socialmente o un carisma negativo pubblicamente condannato. I Tiv della Nigeria (v. Bohannan, 1957), un'altra società con un'organizzazione politica acefala, usano il termine 'tsav' per designare sia la forza che sta a fondamento della giusta maledizione degli anziani, sia il suo opposto, il potere della stregoneria usato per fini egoistici.

Si potrebbero citare molti altri esempi di potere carismatico che assume connotazioni negative o positive a seconda del contesto morale. Come abbiamo visto, nella società zande i capi controllavano le accuse di stregoneria attraverso il monopolio degli oracoli. Più di frequente, nei regni africani tradizionali i sovrani, che vengono ritenuti padroni della vita e della morte dei sudditi, proteggono questi ultimi dalle stregonerie attraverso l'uso legittimo dello stesso potere (v. MacGaffey, 1980).

In queste società tradizionali caratterizzate da un'economia di sussistenza un elemento essenziale del potere carismatico degli anziani o dei capi è la fertilità; non sorprende pertanto che la sessualità abbia un ruolo di primo piano nelle credenze e nei riti religiosi. Così, ad esempio, secondo Jomo Kenyatta (v., 1938) un concetto chiave nella religione dei Kikuyu del Kenya è quello di mambura, che egli traduce come 'sacro' ma che denota anche, e forse principalmente, il rapporto sessuale tra gli anziani e le loro mogli non solo nel normale contesto domestico, ma anche in contesti cerimoniali, come ad esempio al termine dei rituali di circoncisione, o nella cerimonia di purificazione che segna la fine del rituale della seconda nascita (v. Bernardi, 1994, pp. 187-199). Nell'Africa centrale in generale il 'calore' del rapporto sessuale è associato alla fertilità, soprattutto nel caso dei capi, la cui vita sessuale di conseguenza riveste un grande interesse per i sudditi. Nella valle del Luapula l'usanza vuole che per festeggiare l'inaugurazione di un nuovo villaggio, il capo abbia un rapporto rituale con la consorte. La coppia deve poi mondarsi dai fluidi sessuali lavandosi nella speciale 'vasca matrimoniale' della donna. Si crede che questo lavacro rituale mantenga nel villaggio un propizio stato di 'calore', e che la raccolta dei fluidi sessuali favorisca la crescita delle piante e la fecondità in generale.

Credenze analoghe, ma in forma più elaborata, si ritrovano presso i Bemba, una società caratterizzata da un'organizzazione politica più centralizzata guidata da un sovrano ritenuto di origine divina. Qui ci si aspetta che il re e i capi abbiano rapporti sessuali regolari con le mogli nell'interesse generale della popolazione. Negli insediamenti più antichi dei Bemba questi atti di intimità tribale sono orchestrati dai consiglieri. Si ritiene che in questo modo l'energia mistica del sovrano possa liberarsi, assicurando la fertilità della terra e degli uomini. Naturalmente, l'eccitazione sessuale così scatenata è potenzialmente assai pericolosa, e viene quindi controllata attraverso proibizioni rituali sorvegliate da una classe sacerdotale, cui è affidata la responsabilità di "preservare la natura divina del sovrano" (v. Richards, 1968). Il vodu haitiano (v. Larose, 1977) - sebbene attualmente sia solo in parte una 'religione tradizionale', in quanto è anche un culto cristiano sincretico - evidenzia chiaramente questa ambivalenza morale del potere mistico. Nel vodu vi sono fondamentalmente due categorie di spiriti: le 'punte' - poteri magici malefici connessi agli zombi che si nutrono di sangue - e i loa, i famosi 'invisibili', assimilati a santi cattolici e considerati come protettori benigni. Questi poteri buoni, che agiscono nell'interesse collettivo, sono identificati con antenati di origine africana - poiché l'Africa viene considerata l'origine sacra della munificenza e della benevolenza mistica. È questo, in sintesi, il quadro sincronico delle principali forze che agiscono nel vodu. Il quadro diacronico è più complesso e più interessante. Quando un individuo muore, le sue 'punte' egoistiche orientate esclusivamente all'interesse personale diventano parte della sua proprietà, e attraverso l'eredità entrano nel patrimonio di famiglia. Avendo ora assunto un carattere familiare, collettivo, quelle che originariamente erano considerate 'punte' individualistiche e malvagie si trasformano in loa benigni. Così la magia umana (un artefatto culturale) diventa religione (un fenomeno 'naturale'). Di conseguenza nel vodu le forze benigne e le forze maligne si fondono nel tempo allorché nuovi antenati sono creati dalla magia, opera dell'uomo. Detto in altri termini, la magia del passato si trasforma in religione del presente. Nel vodu, così come in analoghi sistemi religiosi dualistici, gli antenati o altri numi tutelari dell'ordine morale non puniscono direttamente i peccatori, ma attraverso la revoca della loro protezione divina, che espone il colpevole

all'attacco di quelle forze maligne che agiscono, per usare l'espressione di Giacomo I d'Inghilterra, come 'carnefici di Dio'.

I culti degli antenati, che, per così dire, feticizzano l'autorità degli anziani, sono forse gli esempi più evidenti di una religione fondata sulla moralità. Qui la devozione nei confronti dei membri anziani della famiglia si estende senza soluzione di continuità ai loro spiriti immortali. I culti degli antenati sono dunque basati direttamente sulla 'pietas filiale' (v. Fortes, 1969) e tendono a propagarsi con l'importanza della discendenza lineare nella struttura politica di una società. Un esempio relativo a una società di dimensioni ridotte, che peraltro non si basa su gruppi parentali estesi, è il culto dei morti dei Manus delle Isole dell'Ammiragliato (v. Fortune, 1935). I Manus credono che l'essenza del padre defunto sia insita nel cranio, che viene trattato con grande cura e appeso alle travi del soffitto per presiedere con la sua influenza benigna alle sorti dei discendenti. Se però la cattiva sorte colpisce il figlio e la sua famiglia, questo spirito paterno rischia di essere retrocesso tra gli spiriti dimenticati dei morti, e di subire la degradazione suprema della trasformazione in un oloturoide. Questa discesa nella scala zoologica - un passaggio dalla cultura alla natura, come direbbe Lévi-Strauss - riflette la diminuita importanza che gli antenati hanno per i vivi una volta esaurita la loro utilità di efficaci protettori.

La nozione di pietas filiale nella sua forma confuciana è il fondamento esplicito dell'elaborato culto shintoistico degli antenati, ancora praticato nel sofisticato Giappone - esempio di una 'religione primitiva' che si è conservata in una società avanzata. Nonostante le influenze confuciane, buddhiste e persino cristiane, lo shintoismo è assai simile nei suoi aspetti essenziali ai culti tribali degli antenati delle società tradizionali africane. Ancor oggi, nella maggior parte delle case giapponesi vi sono altari domestici e tavolette commemorative per i parenti defunti, trattati come antenati e venerati nel Giappone politeistico al pari delle divinità buddhiste, e spesso chiamati 'buddha'. Grazie alle fonti scritte della storia giapponese e al vasto corpus di studi sulla storia delle religioni asiatiche, conosciamo l'evoluzione di questo interessante culto degli antenati assai più di quanto non accada per qualsiasi altro culto. Sappiamo ad esempio che nel XX secolo la famiglia imperiale e il governo trasformarono deliberatamente il culto shintoista in una religione di Stato nazionale (e invero molto nazionalistica), al fine di legittimare il ruolo dell'imperatore come monarca divino, come 'padre della nazione' i cui antenati sono considerati anche antenati della nazione. Il nazionalismo giapponese del XX secolo poté dunque trovare sostegno in un culto degli antenati del tutto simile a quelli tipici delle società africane preletterate (v. Hori, 1968; v. Smith, 1983; v. Ohnuki-Tierney, 1987).

Nelle religioni tradizionali gli antenati non sono l'unico fulcro dell'ordine morale; altre forme di potere spirituale possono assolvere la medesima funzione. Nelle religioni nilotiche del Sudan troviamo importanti culti a base morale imperniati sull'idea di un dio o spirito onnipotente, che viene particolarizzato a seconda del contesto sociale e del livello di raggruppamento (lignaggio, gruppi locali o famiglie). Tra i pastori Nuer, ad esempio, (v. Evans-Pritchard, 1956), il dio/spirito kwoth è considerato origine della buona e della cattiva sorte, e il centro ultimo dell'universo. In quanto creatore e protettore del gruppo etnico, tale spirito è 'padre' e 'signore' di tutte le cose - tutto ciò che esiste è sua proprietà. Di conseguenza, i sacrifici di capi di bestiame o di altri beni non sono che una restituzione di ciò che già gli appartiene. Sebbene onnipotente, il dio dei Nuer è concepito a volte come distante e remoto, a volte come direttamente coinvolto nelle vicende umane - in certi casi sin troppo, come quando gli viene imputata la cattiva sorte. Tale divinità incarna l'ordine morale in quanto premia il giusto con il successo e punisce il peccatore con sventure e sofferenze. In relazione all'ordinamento sociale dei Nuer, basato su un sistema di lignaggio segmentario, il dio viene frammentato in quelle che Evans-Pritchard chiama 'rifrazioni', che riflettono l'esperienza nuer della natura molteplice della divinità. Di conseguenza, la religione di questa società è nello stesso tempo monoteistica e politeistica. Secondo Evans-Pritchard, qui la credenza negli spiriti degli antenati e nella stregoneria o fattucchieria è del tutto marginale; i Nuer hanno un atteggiamento fatalistico nei confronti di quelle avversità che non possono essere interpretate come legittime punizioni di peccati, sebbene credano nelle maledizioni, nei feticci e nel malocchio. Tra i Dinka, una popolazione vicina e affine ai Nuer, studiata dal brillante allievo e collega di Evans-Pritchard, Godfrey Lienhardt (v., 1961), forse sussidiarie di questo genere, inclusa la stregoneria, hanno un ruolo più importante per spiegare quelle sventure e malattie che sembra inappropriato attribuire all'azione delle divinità (o 'potenze') dinka. Osserviamo per inciso che questa religione è considerata

espressamente dal suo etnografo una 'religione rivelata', in cui i poteri spirituali intervengono direttamente nelle vicende umane, spesso sotto forma di drammatici fenomeni di possessione. La divinità è il garante della verità e dell'ordine morale; il fatto che ai peccatori possano arridere fortuna e successo non costituisce un problema per i Dinka, i quali "sono certi che la divinità farà in ultimo giustizia" (ibid., p. 47).

Naturalmente, non tutte le società acefale presentano strutture sociali segmentarie che trovano un equivalente sul piano religioso in divinità 'rifratte'. Possiamo citare come esempio gli Indiani Akawaio di lingua caribica della Guiana (v. Butt e altri, 1967), una società divisa in piccole comunità contadine insediate nelle valli fluviali, ampiamente autonome e spesso in guerra tra di loro. Anche in questo caso al centro della religione non vi sono gli antenati, bensì un complesso culturale di spiriti della natura. A differenza delle divinità nuer e dinka, però, questi spiriti non hanno esplicite funzioni morali, sebbene possano agire per certi versi come custodi della moralità. In situazioni di conflitto sociale, infatti, a essi vengono imputate le malattie e la cattiva sorte. In generale, gli Akawaio credono che le rotture dell'armonia su cui si fonda la coesione della comunità rischiano di attirare la collera degli spiriti, i quali reagiscono inviando malattie e sventure. La cura in questo caso consiste nel localizzare la relazione troncata e nel fare le ammende appropriate, ripristinando l'armonia spezzata. Quando non si può risalire a infrazioni di questo tipo nell'ambito del gruppo locale, la causa dei mali viene ricercata non nella stregoneria, bensì nell'ostilità di una comunità vicina. Queste diagnosi vengono effettuate dallo sciamano locale, che protegge il gruppo grazie alla sua relazione privilegiata con gli spiriti. Ma questo potere dello sciamano locale viene visto dall'esterno, dagli altri villaggi, come una potenziale minaccia alla propria sicurezza. Lo sciamano di ciascun gruppo diventa dunque un simbolo dell'inimicizia e del conflitto fra le varie comunità: è qui che risiede, in questo caso, l'ambivalenza del potere mistico.

La stessa ambivalenza del ruolo dello sciamano emerge chiaramente nei resoconti etnografici sulla religione delle popolazioni artiche - locus classicus dello sciamanismo (v. Lewis, 1996²). Presso i Tungusi, ad esempio, lo sciamano del clan aveva la funzione di proteggere il proprio gruppo dall'aggressione degli sciamani dei clan rivali, e nello stesso tempo - come accadeva per l'antenato presso i Lugbara - uno sciamano impopolare poteva essere screditato e accusato di essere uno 'stregone' che ha rapporti con spiriti alieni. Nel caso degli Inuit o Eschimesi, l'ultimo esempio che citeremo in relazione a questo tema, il legame tra religione e moralità appare più indiretto. Si potrebbe affermare che qui la moralità consiste nel seguire religiosamente le 'leggi mistiche della selvaggina' che governano la caccia (ibid., p. 150). Queste 'norme di vita', come le definisce Rasmussen (v., 1929), regolano la disponibilità di selvaggina, dalla quale tradizionalmente gli Eschimesi dipendono per la sopravvivenza. Finché tali norme vengono osservate, la cacciagione non mancherà né vi saranno pericoli per il cacciatore. Questo codice sostanzialmente ecologico richiede che le prede e le attività dei mesi invernali non vengano mescolate a quelle dei mesi estivi. Ad esempio, le foche e altri prodotti del mare utilizzati in inverno devono essere tenuti separati dai caribù cacciati nel periodo estivo; la carne di caribù e di balena non può essere mangiata nello stesso giorno, e analogamente le pelli di caribù non possono essere confezionate nei periodi di caccia al tricheco; il cibo estivo non può essere consumato finché non sono stati smessi gli abiti invernali. Esistono centinaia di regole siffatte, la cui violazione minaccia di attirare malattie e sventure sul trasgressore e, cosa ancor più grave, di mettere a repentaglio il benessere dell'intera comunità. Secondo gli Eschimesi, coloro che infrangono tali regole emanerebbero un odore sgradevole che respinge la selvaggina, e per evitare che la caccia abbia esiti disastrosi occorre prendere le misure adeguate: il trasgressore deve confessare pubblicamente le violazioni dei tabù di cui si è macchiato, e fare penitenze e offerte sacrificali. Il problema è affidato allo sciamano del gruppo, il quale organizza una seduta in cui, con l'aiuto degli spiriti che lo assistono, esamina la condotta del colpevole per determinare quali tabù siano stati violati e in che modo vi si possa porre rimedio. Se non risulta che sia stata commessa alcuna violazione, e la condotta dell'accusato risulta irreprensibile, la colpa viene attribuita alla stregoneria di sciamani maligni appartenenti ad altre comunità.

Sfortuna e malattie sono una conseguenza della condotta morale, e possono essere inflitte o direttamente dalle forze che tutelano l'ordine morale, oppure indirettamente dalle forze opposte che, pur mettendo esplicitamente in discussione la moralità, di fatto la promuovono in quanto possono essere efficaci solo quando la protezione benigna viene revocata. Resta il caso irriducibile della sofferenza degli innocenti. Il

problema del male immeritato (che secondo Evans-Pritchard i Nuer non si porrebbero), viene risolto attribuendo la responsabilità a forze malvage che per definizione si pongono al di fuori dell'ordine morale, ossia a una stregoneria esterna.

6. Mito, rito ed escatologia

La religione, sia essa 'primitiva' o 'evoluita', naturalmente non si propone solo di spiegare la sofferenza e di offrire rimedi al male. Essa cerca anche di rispondere a problemi più ampi di ordine cosmico, e abbellisce e arricchisce l'esistenza attraverso rituali che santificano gli stadi cruciali del passaggio dalla nascita alla morte e marcano i principali eventi che coinvolgono la comunità.

In quasi tutte le società troviamo miti della creazione che spiegano la nascita dell'umanità e la sua differenziazione dal resto della natura. Al centro di queste spiegazioni dell'origine dell'uomo vi è spesso un incesto primordiale che, come ha messo in luce Freud nella sua famosa analisi del mito di Edipo, sancirebbe la transizione dallo stato di natura alla società umana, oppure, come direbbe Lévi-Strauss (v., 1962), il passaggio dalla natura alla cultura (si tratterebbe quindi sostanzialmente di un'evoluzione positiva, in contrasto con il tono nostalgico del mito stesso). Secondo Lévi-Strauss questi miti, illustrando le funeste conseguenze dell'incesto, avrebbero inoltre la funzione di riaffermare il valore dell'esogamia. Tuttavia, come vedremo tra breve, il discorso è assai più complesso. Gli elementi essenziali della narrazione della Genesi si ritrovano nei pittoreschi miti della creazione degli Aborigeni australiani, che narrano come nell'Età del Sogno primordiale le due sorelle Wawilak attraversarono la foresta di Arnhem, denominando piante e animali e indicandoli come futuri totem. A seguito dei loro rapporti incestuosi con uomini del proprio clan, le due sorelle e la loro prole dovettero affrontare il Grande Pitone, che emerse dalla sua pozza sacra e le divorò, provocando un'immane alluvione che sommerse tutta la terra. Questi misteri vennero in seguito rivelati agli uomini del clan: qui il Pitone, l'elemento maschile della società, rappresenta anche la stagione delle piogge, che inghiotte e rigurgita la stagione secca per portare pioggia e fertilità.

Tra i Tucano dell'Amazzonia si ritrova un mito analogo di incesto cosmogonico, che narra come il Padre Sole, il dio creatore, si unì incestuosamente con la figlia al momento della creazione; tale evento viene commemorato in rituali di trance che celebrano le rigide regole esogamiche vigenti attualmente nella società (v. Reichel-Dolmatoff, 1971). Secondo i Tucano, lo stesso incesto primordiale avrebbe prodotto una pianta allucinogena (*Banisteriopsis caapi*) in grado di provocare visioni estatiche che vengono paragonate esplicitamente al rapporto incestuoso. Scopo dichiarato di tali visioni è un ritorno all'utero nel principio dei tempi, in cui si possono vedere le divinità tribali, la creazione dell'universo e dell'umanità, la prima coppia umana, la creazione degli animali e l'istituzione dell'ordinamento sociale, con particolare riguardo alle leggi esogamiche. L'individuo in stato allucinatorio che penetra nel grembo primordiale paragona se stesso a un fallo che penetra nel grembo materno. In altre società in cui l'esogamia non ha analogia importanza, la separazione tra il cielo e la terra e l'origine del genere umano mortale vengono ricondotti non a un incesto primordiale ma ad altri tipi di trasgressione. In alcune società amazzoniche, peraltro, si crede che le donne conservino un certo status di immortalità associato alla mestruazione e al parto (v. Hugh-Jones, 1979, p. 250). Ovunque, del resto, per la loro fertilità visibile le donne tendono a essere associate a certi aspetti della natura al di fuori della società umana rappresentata dall'elemento maschile, sebbene non sempre ciò avvenga in modo semplice e diretto (v. Ortner, 1974). Ancora più spesso i miti cosmici hanno il carattere di spiegazioni filosofiche, facendo appello a poteri mistici quali spiriti e divinità che "spiegano sempre più in termini di sempre meno" (v. Horton, 1970).

A un livello meno generale, i miti associati alla carica politica, come già aveva dimostrato Malinowski (v., 1922), contribuiscono a legittimare il potere - persino, o forse specialmente, quando coloro che reclamano il diritto di esercitarlo sono usurpatori. Naturalmente, lo stesso mito può servire a scopi diversi, e avere quindi significati diversi, per diversi segmenti o classi della società. Il mito di Edipo, ad esempio, non rappresenta solo il passaggio dalla 'natura' alla 'cultura', come sostenevano Freud e Lévi-Strauss, ma contiene anche il motivo intrigante dell'erede al trono perduto e ritrovato, e rappresenta dunque nel caso di alcuni regni tradizionali africani la razionalizzazione di una usurpazione straniera.

I miti, affermava Malinowski, esistono come ornamento dei riti, e il suo discepolo Lloyd Warner si spinse ancora più in là equiparando i miti degli Aborigeni a 'riti orali'. Più in generale, si potrebbe affermare che tra il mito e il rituale vi è lo stesso rapporto che sussiste tra la musica e la danza. I riti, pertanto, possono essere considerati come una messa in scena di verità religiose, una comunicazione con gli spiriti che è un atto di devozione, o una supplica d'aiuto, o un'invocazione della loro benedizione per sottolineare l'importanza dei principali eventi nella società o nella famiglia.

È opinione diffusa che nelle società tradizionali la dimensione rituale abbia un'importanza assai maggiore che nelle società moderne; è questa, ad esempio, la posizione di Lévy-Bruhl. Tuttavia, sebbene la maggior parte delle società tradizionali sacralizzi attraverso i riti le tappe decisive della vita dalla nascita alla morte, i riti possono svolgere funzioni assai diverse a seconda dei contesti. Riprendendo la tradizione del funzionalismo durkheimiano Victor Turner (v., 1969), nel suo famoso studio sul simbolismo dei colori nei riti di iniziazione dei Bakongo dell'Africa centrale, ha messo in evidenza la funzione di integrazione e di unificazione politica del rituale nei conflitti tra gruppi. Nelle società tradizionali strutturate gerarchicamente, per contro, nei riti che celebrano la monarchia si possono individuare correnti sovversive. Un esempio al riguardo è dato dalle tradizionali feste del primo raccolto nei regni bantu meridionali. Nel corso di queste feste il re è insultato e dileggiato in elaborate sequenze rituali in cui le donne assumono ruoli maschili, e l'ordinamento gerarchico riconosciuto viene temporaneamente rovesciato. Secondo Gluckman (v., 1963) questa 'ribellione rituale' dà sfogo alle correnti dissidenti e sovversive tra i sudditi, scongiurando in tal modo una rivoluzione reale. Come ha osservato acutamente Georges Balandier (v., 1970, p. 41), "lo stratagemma supremo del potere consiste nel consentire la propria contestazione rituale al fine di consolidarsi in modo più efficace".

Il rito, in ultima analisi, deriva il suo potere di sacralizzazione dalle forze mistiche attraverso le quali l'uomo attribuisce al mondo che lo circonda un significato supremo e trascendente.

Le religioni tradizionali, al pari delle religioni mondiali, fanno riferimento anche al mondo sociale e ai principî morali su cui si fonda. La risposta mistica alla condotta morale ha dunque un'importanza cruciale. Come abbiamo visto, l'ordine morale può essere tutelato direttamente dagli spiriti che puniscono i trasgressori, o può essere affermato indirettamente (nel contesto di una teologia dualistica) dalle forze benigne del cosmo attraverso la revoca della loro protezione, che espone i trasgressori all'aggressione maligna delle forze oscure e antisociali contrapposte al potere benigno. Naturalmente, come abbiamo già osservato, l'esperienza della sofferenza in questa vita non è limitata ai peccatori. Ciò solleva l'eterna questione del male immeritato, che i popoli 'primitivi' sono ben lungi dall'ignorare come, secondo Evans-Pritchard, accadrebbe per i fatalistici Nuer.

7. La religione popolare

Con la grande espansione delle religioni mondiali, alcuni elementi delle religioni tradizionali locali sono penetrati nella pratica della religione ortodossa, minacciandone talvolta le credenze. Dal punto di vista dell'ortodossia questi aspetti devianti sono 'superstizioni', retaggi di una 'religione primitiva'. Da un punto di vista sociologico, tuttavia, oltre che essere potenzialmente sovversive tali deviazioni possono essere considerate la controparte necessaria dell'ortodossia stessa, che di solito definisce se stessa proprio in opposizione a queste sottocorrenti 'negative'. In effetti, si potrebbe affermare che se tali credenze e pratiche devianti non esistessero, sarebbe necessario inventarle al fine di riaffermare e mantenere l'ortodossia teologica, che si presenta come loro antitesi. A tale riguardo ci limiteremo a osservare che le religioni mondiali politeistiche, come l'induismo e il buddhismo, sono assai più tolleranti nei confronti delle credenze locali di quanto non lo siano le religioni monoteistiche come il cristianesimo e l'Islam. Le prime sono formalmente pluraliste e incoraggiano il sincretismo, mentre le seconde cercano di contrastarlo, emarginando le tendenze in tale direzione.

La visione escatologica condivisa dalle religioni mondiali, che pospone il giudizio morale finale nell'aldilà e risolve in questo modo il problema della mancata punizione dei peccatori in questa vita e, più in generale, il problema dell'ineguaglianza, non basta a soddisfare tutti i bisogni umani. La situazione è ben illustrata dal modello religioso pluralistico del Giappone. Qui l'orientamento religioso cambia a seconda dell'età: lo

shintoismo, che promette ricompense immediate, è preferito dai giovani, più combattivi e competitivi, che si rivolgono ai santuari shintoisti per ogni sorta di problemi concreti di salute, di successo e di sicurezza; mentre gli anziani si volgono di preferenza al buddhismo, considerato una preparazione all'aldilà. Nella pratica quotidiana del buddhismo Theravāda, diffuso nello Sri Lanka, vi è una sorta di scambio tra il culto delle divinità locali e la venerazione del Buddha. La benedizione a lungo termine che si ottiene venerando i santuari buddhisti viene trasferita a divinità locali in cambio della promessa di un aiuto più immediato nelle difficoltà contingenti.

Tendenze analoghe si possono riscontrare nella pratica quotidiana dell'induismo indiano. In contrasto con la dottrina ortodossa, il karma viene ritenuto contagioso, e quindi si crede che il karma positivo o negativo di una persona possa influenzare gli altri. Inoltre, malattie e sventure spesso non sono interpretate come conseguenza del destino karmico di un individuo, ma vengono imputate a una malevolenza personale o ad altre influenze maligne (v. Sharma, 1973). Naturalmente, come abbiamo visto nel caso della stregoneria zande, queste influenze maligne vengono invocate per presentare la propria condotta nella luce più favorevole possibile.

L'Islam e il cristianesimo, dal canto loro, nel corso della storia hanno dovuto tollerare, e talvolta accogliere a malincuore, una varietà di culti locali, in genere incentrati su esseri spirituali come i santi. La pratica di tali culti ha sempre alimentato reazioni 'fondamentaliste' contro quelle che vengono bollate come 'eresie'.

Non sorprende, pertanto, che la cosiddetta 'religione popolare' sia estremamente malvista dai teologi fondamentalisti. E tuttavia, come abbiamo già accennato, le concezioni escatologiche delle religioni mondiali si dimostrano inadeguate e devono essere integrate con elementi attinti dalle religioni non escatologiche etichettate come 'primitive', che promettono ricompense e punizioni immediate.

Nelle moderne società cristiane occidentali un ulteriore impulso in questo senso è dato dalla tesi della 'morte di Dio' della teologia contemporanea, che si traduce in pratica in un rifiuto della dottrina escatologica tradizionale in cui molti, in ogni caso, hanno cessato di credere. Inevitabilmente ciò ha come conseguenza un rifiorire della magia esotica, della stregoneria, della possessione demonica (inclusa quella da parte di 'alieni') e del 'satanismo', nonché di culti mistici di origine orientale - che sono attualmente un vero e proprio fenomeno di massa (v. Hexham e Poewe, 1986; v. Del Re, 1988; v. Barker, 1989; v. Lanternari, 1994). Ci troviamo quindi di fronte all'apparente paradosso di una 'religione primitiva' accolta con entusiasmo nella società contemporanea.

Nuove religioni

Enciclopedia delle Scienze sociali
di Massimo Introvigne

Nuove religioni

Problemi di terminologia

Le problematiche relative alle nuove r. sono nate in ambiente cristiano occidentale e soltanto in seguito si sono estese anche a realtà completamente diverse, per es. al Giappone. Si preferisce ormai parlare di nuove religioni e non più, come in precedenza, di sette. La sociologia della r., infatti, fin dal suo sorgere, si è preoccupata di definire in termini obiettivi la differenza fra Chiese e sette, e le distinzioni stabilite da E. Troeltsch (1865-1923) sono rimaste dominanti fino al 1970 circa. Egli aveva distinto: il tipo-Chiesa, un gruppo religioso in armonia con la società circostante; il tipo-setta, un gruppo religioso che contesta la società circostante; il tipo-mistico, un gruppo religioso che si interessa scarsamente della società, preferendo concentrare l'attenzione sull'autoperfezionamento dei suoi membri. L'evolversi e il complicarsi della situazione sociologica ha tuttavia messo in crisi alcuni presupposti fondamentali della tipologia proposta da Troeltsch. Innanzitutto, i movimenti sono, per definizione, dinamici: per es., i mormoni, che nel 19° sec. rappresentavano certamente una setta nel senso stabilito da Troeltsch, nel 20° sec. apparivano ormai perfettamente integrati, almeno nella loro società di origine, quella statunitense. Dopo la Seconda guerra mondiale si aggiunse la crescente visibilità di gruppi religiosi di matrice non cristiana, in particolare orientale, anch'essi popolarmente definiti sette, ma che presentavano caratteri molto diversi da quelli delle sette di origine cristiana, che erano servite come modello a Troeltsch. Infine, un terzo nuovo elemento è costituito dall'"esplosione" delle sette in America Latina, dove nel linguaggio comune - diversamente che in altre regioni del mondo - per sette si intendono anche gruppi protestanti di tipo evangelico e pentecostale.

Questi nuovi elementi hanno fatto emergere una serie amplissima di proposte terminologiche da parte di sociologi, teologi e, in misura minore, psicologi. Una delle proposte più note è stata formulata nel 1985 da R. Stark e W.S. Bainbridge. I due sociologi statunitensi distinguevano fra sette, 'gruppi religiosi devianti all'interno di una tradizione non deviante', e culti, 'gruppi religiosi devianti all'interno di una tradizione deviante'. Secondo tale distinzione, i Testimoni di Geova e i mormoni sarebbero una setta in quanto adottano il sistema di simboli e molti dei punti di riferimento di una tradizione 'non deviante' come quella cristiana, anche se le loro idee sono considerate 'devianti' dagli altri gruppi che si situano all'interno di tale tradizione. Gli Hare Krishna rappresenterebbero invece un culto perché - almeno in Occidente - non soltanto sono considerati come devianti in quanto gruppo, ma la stessa tradizione religiosa da cui traggono riferimenti e simboli, l'induismo, è percepita come estranea ed esotica rispetto alla società circostante.

Successivamente, peraltro, Stark e Bainbridge hanno invitato a servirsi di terminologie diverse, perché il dibattito è stato ulteriormente complicato dall'uso di espressioni come setta e culto in un senso non sociologico o teologico, ma criminologico. Soprattutto in seguito ad alcuni tragici avvenimenti che hanno coinvolto gruppi definiti sette: i suicidi-omicidi dell'Ordine del tempio solare negli anni 1994, 1995 e 1997; l'attentato al gas nervino compiuto nella metropolitana di Tokyo nel 1995 dai seguaci del gruppo neobuddhista Aum Shinrikyo; il suicidio di quasi tutti i membri del culto dei dischi volanti Heaven's Gate nel 1997 a San Diego, in California; i suicidi e gli omicidi del gruppo 'cattolico di frangia' del Movimento della restaurazione dei Dieci Comandamenti di Dio in Uganda nel 2000. Giornalisti, criminologi e anche alcune commissioni parlamentari europee sono andate alla ricerca di un criterio, o di una serie di criteri, per distinguere fra sette, pericolose, e nuove r., innocue. Particolarmente in Francia e in Belgio i risultati di queste indagini parlamentari, che hanno insistito sulla nozione, a sua volta vaga, contestata da molti

accademici e difficile da definire, di 'manipolazione mentale' (talora usata come sinonimo di quella, ancora più controversa, di 'lavaggio del cervello') non sono stati giudicati soddisfacenti da gran parte degli studiosi. Le liste di sette stilate dalle commissioni sembravano presentare un certo grado di arbitrarietà.

Altri rapporti europei, anch'essi nati dalle medesime preoccupazioni e pubblicati in diversi anni (come quelli stilati nel 1998 dalle due commissioni d'inchiesta, rispettivamente parlamentare e governativa, in Germania e in Svezia) si sono mostrati assai più cauti e hanno ritenuto impossibile fissare una linea di demarcazione precisa fra sette pericolose e nuove r. legittime.

Senza approfondire tali controversie, è evidente che, in seguito a queste discussioni, il termine setta ha assunto, particolarmente in Europa, due diversi significati, che si sovrappongono. A un significato criminologico, secondo cui la setta è un gruppo religioso (o che si pretende tale) pericoloso, di cui si può dire con un certo grado di probabilità che commetterà reati e crimini di maggiore o minore gravità, si affianca un significato sociologico, secondo cui la setta è semplicemente un gruppo religioso le cui idee si distinguono più o meno sensibilmente da quelle del resto della comunità. Tutto questo crea notevole imbarazzo presso gli studiosi, e anche rischi per la libertà e la tolleranza religiosa. Quando a uno studioso si chiede se un gruppo sia una setta, si vuole in realtà sapere se il gruppo sia pericoloso o possa commettere crimini. L'intrecciarsi fra significato criminologico e significato sociologico del termine crea qui una pericolosa ambiguità. Se lo studioso risponde che, per es., i mormoni sono una setta, risposta certamente corretta anche in riferimento alle categorie proposte inizialmente da Stark e Bainbridge, rischia di lasciare intendere che essi siano un gruppo pericoloso o addirittura tendenzialmente criminale, il che è falso.

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

Questi termini, naturalmente, non sono del tutto soddisfacenti - alcune nuove r. risalgono alla fine dell'Ottocento -, ma hanno almeno il vantaggio di mettere tra parentesi la problematica più strettamente criminologica e legale. In questa sede usiamo nuove religioni, che è più comune in Italia e in alcuni altri Paesi (per es., il Canada) - mentre nei Paesi di lingua inglese prevale *new religious movements* - distinguendo, fra le migliaia di movimenti presenti nel mondo, tre grandi 'famiglie' e studiandone le evoluzioni più recenti.

Nuove religioni a simbologia cristiana

In Occidente, dove il riferimento religioso dominante resta quello cristiano, le nuove r. che presentano caratteristiche, almeno esteriormente, più familiari sono quelle che mantengono elementi simbolici cristiani: riferimenti a Gesù Cristo, alla Bibbia, uso della denominazione Chiesa, e così via. Spesso tali elementi sono però ampiamente reinterpretati. Si possono distinguere le nuove r. di origine protestante da quelle di origine cristiana; si deve inoltre aggiungere una terza categoria, quella delle nuove r. di origine cattolica.

Non è, anzitutto, facile stabilire una linea di demarcazione precisa fra alcune nuove forme in cui, particolarmente dalla fine del 19° sec., si presenta il protestantesimo, e le vere e proprie nuove religioni. La distinzione fra nuove r. di origine protestante e di origine cristiana è chiara; le seconde negano le basi trinitaria e cristologica (trinità di Dio, riconoscimento della natura divina di Gesù Cristo), che sono patrimonio comune di cattolici, ortodossi, anglicani e protestanti. Più difficile è tracciare una linea di demarcazione precisa fra nuove forme del protestantesimo e nuove r. di origine protestante. Alcuni autori ritengono che le nuove r. di origine protestante, pur mantenendo una teologia compatibile con quella

protestante (che naturalmente tollera al suo interno un numero molto ampio di varianti), si distinguono però dal punto di vista ecclesiologico. Ciò non significa che le nuove r. di origine protestante non riconoscano la nozione di Chiesa; la loro ecclesiologia insiste però sulla discontinuità nella storia dell'esistenza della Chiesa. La Chiesa non sarebbe esistita con continuità dalle origini ai nostri giorni (sia pure attraverso la Riforma), ma sarebbe a un certo punto venuta meno, così che necessario sarebbe stato non tanto 'riformarla', quanto 'rifondarla'. Questa idea si accompagna spesso a un proselitismo aggressivo, fondato sulla convinzione che i seguaci delle Chiese storiche non siano veramente cristiani e debbano ancora ricevere l'autentico annuncio del Vangelo: un atteggiamento comune in alcuni nuovi movimenti di origine protestante soprattutto in America Latina. Casi tipici sono quelli della Chiesa universale del Regno di Dio di origine brasiliana e de La Luz del Mundo di origine messicana, due movimenti mondiali nati in ambito pentecostale che contano milioni di seguaci.

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

A queste due categorie occorre ormai aggiungerne una terza, quella delle nuove r. che si possono chiamare di origine cattolica, il cui insieme costituisce quello che alcuni definiscono cattolicesimo di frangia. Si tratta di gruppi che si sono separati dalla Chiesa cattolica seguendo una rivelazione non riconosciuta ufficialmente, un profeta, un veggente, ovvero, in senso ultraconservatore oppure ultraprogressista, si sono allontanati dalla comunione con il papa e i vescovi. Nella maggioranza, tali gruppi si ritengono 'soggettivamente' in comunione con la Chiesa cattolica, mentre spesso 'oggettivamente' non lo sono. Non mancano peraltro casi in cui movimenti di origine cattolica si danno una struttura di vera e propria Chiesa alternativa, che finisce per creare una consapevolezza dell'avvenuta separazione. È il caso del gruppo italiano sorto nei dintorni di Torino intorno alle rivelazioni private del veggente R. Casarin, che si presenta esplicitamente come nuova r. autonoma con il nome di Chiesa anima universale.

Le nuove r. a simbologia cristiana sono molto diverse fra loro. Alcune contano milioni di seguaci, altre poche decine; alcune hanno vita effimera, altre esistono dalla fine dell'Ottocento e continuano a crescere. Un elemento, tuttavia, che quasi tutte hanno in comune è l'ansia escatologica: l'attesa di una fine del mondo come imminente e l'aspirazione a conoscere il 'come' (non solo il 'quando') ciò dovrà avvenire, che assume quasi sempre la forma del millenarismo. Da questo punto di vista, le nuove r. a simbologia cristiana, antiche o recenti, grandi o piccole, costituiscono il segnale o la spia di un elemento molto diffuso nella sensibilità religiosa postmoderna: l'interesse per la fine del mondo e per gli eventi che la accompagneranno; l'attesa, talora gioiosa ma altre volte ansiosa e piena di paura, di eventi apocalittici. Tale attesa è largamente diffusa nel mondo cristiano, ma anche al di fuori di esso e ben al di là della cerchia dei membri di queste nuove religioni.

Nuove religioni di origine orientale

Una seconda grande famiglia comprende le nuove r. di origine orientale, la cui simbologia non è mutuata dal cristianesimo (anche se elementi cristiani si ripresentano talora in chiave sincretistica), ma dalle r. del Medio o dell'Estremo Oriente. Per la verità il Medio Oriente e l'Islam sono stati meno fecondi di nuove r.; tuttavia, separandosi dall'Islam, il movimento Bahā'ī si è imposto, per storia e dimensioni, come una delle più grandi nuove r., con oltre 5 milioni di seguaci nel mondo. La maggioranza delle nuove r. di origine orientale si ispira alle r. nate nel subcontinente indiano (induismo, buddhismo, ma anche jainismo, sikhismo, r. radhasoami); non mancano gruppi giapponesi che combinano buddhismo, shintoismo e religiosità popolare locale.

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

Ci si trova nuovamente di fronte a problemi di confine e di demarcazione. È difficile dire quali gruppi siano tradizionali, espressioni fedeli delle grandi tradizioni orientali, e quali invece siano nuovi. Se organizzano in modo sistematico e continuativo una predicazione missionaria in Occidente, anche gruppi orientali di origine antica tendono ad assumere profili nuovi. Altri erano già 'nuovi' nella loro terra di origine quanto a stile e modalità di presentazione, anche se radicati in una tradizione antica. Gli Hare Krishna, ossia i membri dell'ISKCON (International Society for Krishna Consciousness), si inseriscono certamente nel solco di una spiritualità, di origine bengalese, che risale al 16° secolo. Tuttavia, con la massiccia presenza in Occidente, il messaggio - forse contro le intenzioni di alcuni dei missionari partiti dall'Oriente - a poco a poco si è modificato, almeno quanto alle modalità di presentazione, con interessanti ripercussioni anche nel Paese di origine, l'India.

La Soka Gakkai, che conta circa 15 milioni di seguaci nel mondo, è nata nell'alveo di una delle scuole buddhiste giapponesi, quella del monaco medievale Nichiren (1222-1282). La grande espansione internazionale ha finito per dare al movimento uno stile e caratteristiche in parte nuove, lontane dal modo di presentarsi dei monaci della Nichiren Shoshu, l'ordine monastico al quale la Soka Gakkai era originariamente affiliata e con cui ha sciolto i legami nel 1991; e gli esempi potrebbero essere moltiplicati.

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

Nuove religioni nate in Occidente per innovazione

Una terza famiglia di nuove r. è sorta in Occidente intorno a due idee le cui radici risalgono alla fine del 18° secolo. La prima è che le r. tradizionali non siano adatte all'uomo moderno e alla sua mentalità scientifica, e sia dunque necessario fondare una r. nuova, prendendo gli elementi migliori o, almeno, quelli compatibili con il progresso tecnico-scientifico dalle grandi r. del passato. La seconda idea è che, mentre le r. tradizionali hanno messo al centro del loro messaggio Dio, una r. veramente moderna, senza

necessariamente negare l'esistenza di un essere supremo, dovrebbe invece concentrarsi sull'uomo, sulle sue potenzialità e sulla sua felicità.

Tentativi di costruire r. interamente nuove consacrate all'uomo o all'umanità si sono manifestati già durante la Rivoluzione francese; lo stesso A. Comte (1798-1857), il padre del positivismo, cercò di fondare una Chiesa positivista, che sopravvive ancora oggi in Brasile, seppure con dimensioni molto ridotte. È tuttavia soprattutto dopo la Seconda guerra mondiale che è esploso un movimento del 'potenziale umano', in cui si insegna a 'fare emergere' il proprio potenziale nascosto. Salvo che per poche eccezioni, non si può veramente parlare di religioni atee, poiché Dio non viene negato, ma rimane tuttavia un orizzonte remoto, con poca incidenza sulle attività religiose quotidiane, che si concentrano piuttosto sull'autoperfezionamento dell'uomo, che si ritiene in grado di sviluppare qualità straordinarie. Alcuni gruppi del 'potenziale umano', come la Chiesa di Scientology, rivendicano, fra molte controversie, la qualifica di religione. Altri, come quello della Dinamica mentale, ormai scomparso ma nelle cui fila sono passati i fondatori di numerosi altri movimenti, o quello dell'Erhard Seminars Training (il cui acronimo viene di solito scritto con le iniziali minuscole, est), poi ribattezzato The Forum e vittima a sua volta di una grave crisi economica, hanno preferito presentarsi come semplici società commerciali, pronte a offrire i loro servizi senza chiedere in cambio l'adesione a nessun principio di carattere dottrinale o religioso.

Il confine fra movimenti del 'potenziale umano' religiosi e non religiosi sembra tenue. Se è vero che la Chiesa di Scientology ha una visione del mondo di tipo neognostico (gli uomini sarebbero gli originari creatori del mondo, che avendo dimenticato di averlo creato sarebbero rimasti intrappolati negli universi di materia-energia-spazio-tempo), e nella sua pratica assume importanza notevole il tema della reincarnazione, anche altri gruppi del 'potenziale umano', che pure si presentano come società meramente commerciali, fondano la loro attività su una serie di presupposti relativi alla natura, alle origini e al destino della persona umana che è difficile considerare del tutto estranei alla religione.

Le controversie che hanno riguardato Scientology mostrano, piuttosto, come in numerosi Paesi dell'Occidente non esista più una nozione socialmente condivisa di religione. Teologi, sociologi, giuristi propongono definizioni diverse: la r., piuttosto che una caratteristica essenziale che inerisce a una sfera particolare, sembra sempre di più una rivendicazione negoziata fra attori sociali portatori di specifici interessi (governi, amministrazioni fiscali, gruppi che rivendicano - o, ispirandosi a strategie diverse, non rivendicano - l'etichetta di religione). Al di là della natura, religiosa o meno, di tali gruppi (la questione dipende dalla nozione di r. che si adotta) e del dibattito, spesso molto vivace, sui metodi usati nella propaganda, il messaggio dei movimenti del 'potenziale umano' rimanda a una 'religione del sé' che pone al centro dell'esperienza del sacro una autosacralizzazione e un'insistenza (di tipo, spesso, neognostico) sul carattere divino dell'uomo.

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

Il ruolo delle nuove religioni nel 21° secolo

Si parla spesso di invasione delle sette o di esplosione delle nuove religioni e, di fatto, i movimenti religiosi in qualche modo alternativi sono numerosissimi. J.G. Melton, che peraltro rifiuta di tracciare una linea di demarcazione netta fra vecchie e nuove r., ne rubrica oltre 1500 di una certa consistenza negli Stati Uniti. In un Paese dove il pluralismo religioso è più recente come l'Italia, il CESNUR (Centro Studi sulle Nuove

Religioni) è a conoscenza di oltre 300 sigle. In Africa, gli specialisti contano diverse migliaia di nuove r., e il numero continua ad accrescersi. Tuttavia, con l'eccezione di alcuni Paesi africani e asiatici, il numero di aderenti a tali movimenti rimane piuttosto contenuto. Naturalmente, le statistiche dipendono dai criteri adottati per determinare la linea di demarcazione fra r. 'storiche' e nuovi movimenti religiosi. In nessun Paese dell'Occidente però i nuovi movimenti religiosi, qualunque definizione se ne adotti, sembrano superare il 2% della popolazione. In Italia è più probabile che si aggirino intorno all'1%. In America Latina e in alcuni Paesi dell'Africa e dell'Asia, la situazione è diversa, ma sono possibili notevolissime variazioni del dato statistico sulle nuove r. a seconda dell'inclusione o meno, in tale categoria, delle nuove r. che abbiamo definito di origine protestante.

Nel caso dell'Italia si deve inoltre considerare che oltre la metà di quell'1% della popolazione che fa parte di r. 'alternative' è rappresentato dai Testimoni di Geova. Pertanto le altre sigle, tutte assieme, non raggiungono lo 0,5% della popolazione. Molte di quelle elencate nei repertori enciclopedici del CESNUR non superano i 30 membri, la maggior parte delle molte sigle presenti in Italia rinvia, quanto a numero di aderenti, a piccole o piccolissime realtà. Più che di un'invasione delle sette, si dovrebbe forse parlare di un'invasione delle sigle.

La più grande nuova r., utilizzando qui il termine in modo volutamente paradossale, è dunque, in particolare in Occidente, quella delle persone impegnate in un 'credere senza appartenere' (believing without belonging, secondo la formula della sociologa inglese G. Davie). In Italia, per es., secondo i dati dell'Inchiesta europea sui valori del 2000, i cattolici almeno occasionalmente praticanti sono circa 1/3 della popolazione. Gli aderenti a minoranze religiose, storiche o di origine recente, non superano il 2%. Gli atei, gli agnostici dichiarati, coloro che si rifiutano di rispondere ai sondaggi dei sociologi sono meno del 10%. Rimane una popolazione costituita da oltre metà degli italiani che dichiara di credere in qualche cosa di superiore o trascendente, ma che non appartiene a una comunità religiosa nel senso pieno del termine. Naturalmente questa grande 'nuova religione' non è omogenea. Al suo interno i sondaggi rivelano una gamma di posizioni diverse. Si va da coloro che credono in un potere superiore che non sanno però identificare, a coloro che si definiscono credenti, cristiani o anche cattolici benché non siano praticanti, dissentiscano dalla Chiesa o mostrino atteggiamenti - non infrequenti in Italia - anticlericali. Questo fenomeno, che la sociologa francese D. Hervieu-Léger definisce disistituzionalizzazione della religione, è una delle caratteristiche salienti del sacro postmoderno. Non ha dunque torto chi invita a non sopravvalutare le nuove r., anche se alcune di esse sono, su scala mondiale, tutt'altro che piccole - si sono citati i casi dei mormoni, dei Testimoni di Geova, della Soka Gakkai - la loro incidenza percentuale, particolarmente in Occidente, è ancora molto ridotta. In assoluto, è maggiore il numero di coloro che si rivolgono a nuovi movimenti all'interno delle r. storiche e delle Chiese maggioritarie, ed è ancora maggiore la massa di quanti credono senza appartenere.

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

Studiare quei pochi, nuovi movimenti religiosi destinati a ottenere un successo duraturo può aiutare a comprendere anche le aspirazioni, le domande, i sentimenti profondi di coloro che credono senza appartenere. Ogni famiglia di nuove r. esprime infatti esigenze e credenze diffuse ben al di là dei propri confini. Le nuove r. a simbologia cristiana richiamano l'interesse per l'escatologia, le profezie apocalittiche e la fine del mondo; le nuove r. di origine orientale mostrano il grande interesse che circonda le teorie della reincarnazione; i movimenti del 'potenziale umano' e altri nati in Occidente per innovazione, come anche la New Age, rinviano al tema molto diffuso della 'sacralizzazione del sé' e di una più generale preoccupazione

postmoderna di vivere, senza privarsi di un vago riferimento religioso, la ricerca mondana della felicità e del successo.

Lessico (dottrine, teorie, concetti)

A

Adozianismo

Termine che designa vari indirizzi teologici cristiani eterodossi, aventi in comune il chiamare Gesù Cristo figlio 'adottivo' di Dio. Il primo di questi indirizzi rientra tra gli sforzi fatti dal pensiero cristiano per chiarire il dogma trinitario – prima della sua definizione e della formulazione di concetti quali 'sostanza', 'essenza' e 'persona' –, mantenendo insieme la divinità del Cristo e il rigido monoteismo. La tendenza ad accentuare in Gesù l'umanità, ammettendo la sua divinità come una specie di divinizzazione, si presentava accettabile sia alla mentalità ellenistica (si pensi alle apoteosi), sia alle speculazioni gnostiche (all'uomo Gesù si sarebbe sovrapposto l'etere Cristo), sia a quelle giudaizzanti (l'uomo Gesù, infinitamente superiore agli altri, in virtù dei suoi meriti speciali avrebbe ricevuto il privilegio di essere adottato come figlio di Dio all'atto del battesimo o secondo altri alla Resurrezione). L'a., di cui si trovano varie tracce nel corso del 2° sec., appare evidente nel gruppo romano formatosi attorno a Teodoto di Bisanzio, condannato da papa Vittore poco dopo il 190. In Oriente l'a. risorse nel 3° sec. con Paolo di Samosata e nel 4° con la 'scuola d'Antiochia': Diodoro di Tarso, Teodoro di Mopsuestia e Nestorio.

Agape

Presso gli antichi cristiani pasto in comune, celebrato come manifestazione di affettuosa solidarietà, con fini caritatevoli, sul modello e in commemorazione dell'ultima Cena di Gesù, dunque intimamente connesso con l'Eucaristia.

Agape

Enciclopedia Italiana (1929)
di Umberto Fracassini

AGAPE (ἀγάπη "amore, carità"). - Era una istituzione caritatevole del cristianesimo antico, fiorente soprattutto nei secoli III e IV, che consisteva in una cena, alla quale qualche membro facoltoso invitava in casa sua i poveri e specialmente le vedove della comunità, sotto la presidenza di un vescovo, e in sua vece di un prete o diacono, che ne regolava il buon andamento secondo le norme stabilite. In questo senso e con questo nome l'agape esisteva già ai tempi di Tertulliano, il quale ce ne fa nel suo Apologetico (cap. 39) una viva descrizione. È certo però che le sue origini risalgono agli inizi stessi del cristianesimo; ma per qual via e da qual punto preciso sia venuta, non tutti convengono.

L'opinione più comune e meglio fondata è che l'agape provenga dal banchetto sacro detto κλάσις τοῦ ἄρτου o fractio panis (Atti, II, 42, 46; cfr. Luca, XXIV, 35; Didachè, IX, 3; XIV,1), al quale sulla sera, in qualche casa privata, i primitivi cristiani di Gerusalemme prendevano parte, in stretta comunione tra loro e

con grande allegrezza; o, il che forse è lo stesso, dalla "cena del Signore" (κυριακόν δείπνον o coena dominica), che nelle chiese dei gentili, come a Corinto (I Corinzî, XI, 20 segg.), si celebrava la sera della domenica, ed era così chiamata perché intesa come una ripetizione della cena celebrata dal Signore con gli apostoli la sera avanti la sua passione. La forma, nell'uno e nell'altro caso, era in fondo la stessa del banchetto in uso presso gli ebrei la sera del venerdì, al principio, cioè, della festa del sabato, detto kiddush; il quale cominciava con la benedizione di un pane, fatta da chi presiedeva alla mensa, e la distribuzione di esso tra i commensali; seguiva poi con varî altri cibi comuni, e si chiudeva di nuovo con la benedizione e la distribuzione di un calice di vino. Essenzialmente però il banchetto cristiano differiva dall'ebraico, per ciò che il pane e il vino, sul quale era pronunziata la benedizione, ossia la preghiera di lode e di ringraziamento a Dio (ὁ εὐχαριστηθεὶς ἄρτος, Giustino, Apol., I, 65.5), era consacrato nel corpo e nel sangue di Gesù, in memoria della sua morte e della sua resurrezione. Questa parte, propriamente detta eucaristia dalla preghiera di ringraziamento, conferiva un carattere religioso e sacro a tutto il rimanente, che dal canto suo aggiungeva la nota d'intimità fraterna e di carità verso i membri più bisognosi della chiesa, e quindi propriamente dicevasi agape; sebbene talora l'uno e l'altro nome sia stato adoperato indifferentemente per tutto il rito nel suo complesso (Giuda, 12; Ignazio, Rom., 7, 3; e Smyrn., 7, 1; 8, 2), facendo dimenticare le antiche denominazioni di fractio panis e di cena dominica. Nei primi tempi, in conformità dell'uso giudaico, le due parti andavano congiunte, in modo che, come nelle chiese fondate da S. Paolo (secondo sembra apparire da I Cor., XI, 25), la consacrazione del pane si faceva in principio e quella del vino in fine del banchetto, il quale così rimaneva come racchiuso in mezzo alla celebrazione dell'eucaristia. Ma poi, riunita la consacrazione del vino a quella del pane, tutta l'eucaristia è stata celebrata o in principio del banchetto, come appare dalla Didachè (capp. 9 e 10) e dalle Costituzioni e Canoni d'Ippolito, ovvero alla fine, come è nella versione etiopica delle Costituzioni d'Ippolito. Per questi due ultimi modi, l'eucaristia e l'agape, sebbene congiunte insieme, sono venute a trovarsi l'una semplicemente accanto all'altra, di guisa che si faceva più facile il separarle. Ad una effettiva separazione si venne allorché, cresciuto grandemente il numero dei fedeli, non fu più possibile tenere un banchetto generale di tutta la comunità religiosa; onde l'eucaristia, quale offerta comune della chiesa, fu unita al servizio religioso della mattina, consistente nella lettura dei libri sacri e nella predicazione, e l'agape fu riservata alla sera, quale atto di carità dei singoli nelle loro case verso i poveri. Questa separazione naturalmente si compì in diversi tempi secondo i diversi luoghi. A Roma era già avvenuta circa il 150 (Giustino, Apol., I, 65-67). Nell'Africa non è chiaro se fosse già avvenuta quando Tertulliano faceva la descrizione dell'agape nell'Apologetico; ai tempi di S. Cipriano (Epist., 63, 16), oltre la messa comune del mattino, la sera si celebravano agapi particolari, che, come prima, cominciavano con la celebrazione della eucaristia.

Contrariamente a questa ricostruzione dello sviluppo storico dell'agape e alla sua primitiva unione col banchetto eucaristico, alcuni pochi (da molti anni mons. Batiffol, e recentemente, sebbene dubitante, K. Völker) vogliono che l'agape abbia percorso la sua via indipendentemente dall'eucaristia, e che abbia piuttosto tratto le sue origini dalle mense imbandite, al tempo degli apostoli, sotto la direzione dei diaconi, alle vedove della comunità (Atti, VI, 1 segg.). Anch'essi insistono sul testo famoso di S. Paolo, perché, dicono, l'apostolo ammoniva appunto i Corinzî di non congiungere la cena dominica con un banchetto profano; il che non è esatto, perché egli non proibiva che alcuni portassero dei cibi da casa loro, ma voleva solo che aspettassero, per mangiarli, la riunione generale dei fedeli, affinché tutti potessero godere dei cibi messi in comune (I Cor., XI, 33)

L'agape separata dall'eucaristia presto decadde, e specialmente quando, dopo Costantino, la sua celebrazione fu trasportata dalle case private nelle pubbliche basiliche. Contro gli abusi che ne vennero, presero delle gravi misure i concilî di Laodicea (343-44), di Orléans (533) e il quinisexum (Costantinopoli, 692); finché a poco a poco essa venne a sparire, e fu sostituita da altri modi di praticare la carità pubblica e privata.

Enciclopedie on line

Voce sanscrita che significa «non nuocere». Nella credenza religioso-filosofica degli Indiani rappresenta uno dei principi fondamentali della morale (variamente inteso nei vari sistemi, dal brahmanesimo al giainismo, al buddhismo, all'induismo). È alla base della dottrina della non violenza proposta da Gandhi.

Ahimsa

Dizionario di filosofia (2009)

ahimsā Termine sanscr. che significa «non nuocere», «non-violenza». Il concetto di violenza si intende in modo molto ampio, quindi anche nel senso di turbare un altro essere vivente, e la a. si rivolge ugualmente a uomini, animali e (in alcune scuole) piante. È un principio fondante già nel buddhismo e nel giainismo degli esordi ed è considerata un valore etico di base anche dalle scuole che si rifanno ai Veda. Come tapas («ardore ascetico», ma nel pensiero di Gandhi anche «offerta di sé») e satya («verità») fa perciò parte del comune patrimonio culturale cui ha attinto Gandhi nel suo impegno volto a una rifondazione morale interna all'India.

Amidismo

Enciclopedie on line

Forma di buddhismo che trae origine dalla scuola cinese della 'Pura Terra' e attualmente ha la sua maggiore diffusione in Giappone. In esso la dottrina liberatrice buddhista, essenzialmente fondata sul superamento della funzione e della realtà ontologica delle figure divine (transteismo), si trasforma in tendenze monoteistiche in rapporto devozionale e creaturale con il Buddha Amitābha, il quale salva, per gratuito intervento, il fedele.

Amidismo

Dizionario di Storia (2010)

(da Amida, forma giapp. del sanscr. Amitābha) Forma di buddhismo che ha le sue origini nella scuola cinese della Terra Pura, e in prospettiva più lontana dal Sukhavativyuhasutra indiano, ed è attualmente la più diffusa in Giappone. In esso la dottrina liberatrice buddhista, essenzialmente fondata sul transteismo (superamento della funzione e della realtà ontologica delle figure divine), si trasforma con sfumature monoteistiche basate su un rapporto devozionale e creaturale con il Buddha Amitabha, il quale salva, per gratuito intervento, il fedele. L'a. accetta nella sua mitologia un inferno e un paradiso. Non si escludono influenze del cristianesimo nestoriano missionario e del manicheismo. Non si hanno precisi dati statistici sulle varie scuole (Jodo, Jodo Shinshi e Jishi, le più importanti) e sulle sette di origine amidista, ma è probabile, anche in dipendenza della disposizione al sincretismo di molti seguaci delle religioni orientali, che in Cina e in Giappone il numero dei fedeli superi i cinquanta milioni.

Amore

Enciclopedia online

La filosofia antica.

Nella tradizione filosofica occidentale il concetto di a. (φιλία, φιλότης) fa la sua prima apparizione con Empedocle, che lo contrappone, come principio cosmico, all'antitetico principio dell'Odio (νεῖκος), interpretandolo come forza attrattiva che nella fase culminante del ciclo cosmico, lo «sfero», ricostituisce progressivamente nella più completa armonia l'unità degli elementi disgregati dal principio repulsivo dell'odio. Su questo concetto di φιλία («attrazione, amicizia») vertono le analisi platoniche giovanili del

Liside, da cui nasce la concezione dell'eros, in seguito largamente svolta nel Simposio (→) e nel Fedro. Nel primo l'attenzione è focalizzata sull'oggetto dell'a., ossia la bellezza, di cui vengono stabiliti gradi gerarchici, laddove il Fedro considera l'a. nella dimensione soggettiva, ossia come aspirazione verso la bellezza e come elevazione progressiva dell'anima al mondo dell'essere cui la bellezza pertiene. Nel Simposio, prendendo le mosse dal mito degli esseri primitivi composti di uomo e donna (androgini), divisi dagli dei per punizione di due metà di cui l'una va incessantemente in cerca dell'altra per ricostituire l'unità primitiva, Platone arriva a individuare uno dei caratteri fondamentali dell'a.: esso è in primo luogo mancanza, bisogno, aspirazione dell'imperfetto verso il perfetto. Secondo il mito difatti Eros è figlio di Povertà (πενία) e Acquisto (πόρος), non è un dio ma un δαίμων, mezzo dio e mezzo uomo; dunque non ha la bellezza ma la desidera, non ha la sapienza ma aspira a possederla, e in questo senso è la personificazione del filosofo, che ama appassionatamente ciò di cui manca, ossia la sapienza. In secondo luogo l'a. è aspirazione verso la bellezza, il bene che si desidera perché rende felici. Poiché è mortale, l'uomo tende a generare nella bellezza, e quindi a perpetuarsi attraverso la generazione. La bellezza è il fine (τέλος), ossia l'oggetto dell'amore. Platone distingue quindi tante forme dell'a. quante sono le forme del bello, a partire dalla bellezza sensibile fino ad arrivare alla forma suprema, la bellezza della sapienza, il cui a., ossia la filosofia, è di conseguenza il più nobile. Stimolato dalla visione delle forme belle presenti nel mondo corporeo, il filosofo ascende gradualmente alla contemplazione della bellezza in sé. Tale bellezza suprema, che può essere colta da un «affetto» puramente intellettuale, è trascendente rispetto al mondo sensibile, e tuttavia si manifesta in esso attraverso la comunicazione dell'eros. Sentito e realizzato nella sua vera natura, l'a. si fa guida dell'anima verso il mondo dell'essere: i suoi caratteri passionali (desiderio, impulso, delirio) rimangono intatti, ma sono ora subordinati alla ricerca dell'essere in sé, dell'idea, e in questo processo l'eros diventa procedimento razionale, dialettica. L'idea dell'a. come tappa dell'itinerario interiore verso il Bene, ossia verso Dio, sarà ripresa dai neoplatonici, e in particolare da Plotino. Attraverso l'a., difatti, l'uomo si eleva progressivamente alla visione di Dio, in quanto oggetto dell'a. è il bene, e l'Uno il bene supremo, termine ultimo e oggetto ideale di ogni amore. Motivi analoghi ricorrevano nella dottrina teologica e cosmologica di Aristotele: Dio, come ente perfetto, non ama il mondo ma è amato, e lo muove appunto come l'oggetto dell'a. che, attraendo, muove senza muovere; donde il concetto di Dio come motore immobile, largamente ripreso e sviluppato dalla filosofia medievale. Prevale peraltro, in Aristotele, la tendenza ad analizzare l'a. prescindendo da riferimenti metafisici e teologici, come fenomeno puramente umano: in quanto affezione (πάθος), ossia modificazione passiva dell'anima, l'a. (φίλησις) si differenzia dall'amicizia (φιλία) che è invece una disposizione attiva; diversamente da questa può quindi rivolgersi anche a cose inanimate, ed è condizionato e limitato dal godimento della bellezza. Aristotele individua il fondamento dell'a. nella ricerca del piacere e dell'utilità reciproca. Riprendendo l'idea platonica dell'a. come biso-gno, imperfezione o mancanza, Aristotele afferma che all'a. si accompagnano sempre il desiderio e l'eccitazione, la tensione emotiva: l'a. si ha quando si desidera l'oggetto amato quando è assente, e lo si brama quando è presente.

L'amore nella teologia cristiana.

La concezione dell'a. elaborata dalla filosofia e dalla teologia cristiane riprendono, opportunamente modificati e adattati, vari elementi della speculazione platonica e aristotelica, ma vi inseriscono anche motivi nuovi. La principale innovazione apportata dal cristianesimo è costituita dall'interpretazione dell'a. in termini di caritas (ἀγάπη), quale realizzazione del fondamentale precetto dell'etica cristiana «ama il prossimo tuo come te stesso». L'a. diventa un attributo fondamentale della divinità, che ama gli uomini, si fa uomo, soffre e muore per essi. Nel concetto cristiano dell'a. oggetto primario e formale dell'a. è Dio, e in ragione di Dio, oggetto secondario l'uomo stesso, il prossimo, tutto il genere umano, persino i nemici in quanto ci sono fratelli nella umana natura. L'a. nell'accezione di caritas acquista con ciò importanza grandissima nell'etica cristiana. In particolare, s. Paolo insiste sulla superiorità della caritas sulle altre due virtù cristiane, la fede e la speranza, in quanto legame che unisce i membri della comunità cristiana facendo di essa il «corpo di Cristo». La riflessione sull'a. acquista un ruolo di importanza primaria anche nel pensiero di s. Agostino. Egli parte dall'assunto che ciò che porta l'uomo a compiere l'itinerario dal mondo

esterno all'interiorità dell'anima alla verità trascendente è il desiderio di essere felice (beate vivere), che si realizza nella conoscenza del vero bene. Per conoscere alcunché, però, occorre volerlo, e si vuole ciò che si ama, si cerca per trovare ciò che si ama. Così come il corpo tende con il suo peso al luogo che gli è proprio, allo stesso modo l'a. fa gravitare irresistibilmente l'animo verso l'oggetto voluto e ritenuto buono: «pondus meum amor meus: eo feror quocumque feror» (Confessioni, XIII, 9, 10). Senza a. non vi è movimento, non vi è conoscenza, senza a. buono, cioè rivolto verso un fine che è il bene, non può esservi felicità. Nel De Trinitate Agostino introduce l'a. nella stessa essenza divina, identificandolo con lo Spirito Santo: Dio padre, nel pensare, genera interiormente la propria sapienza o Verbo; una relazione d'a. lega la mente pensante al suo logos; allo stesso modo nell'uomo il pensiero (mens), la conoscenza (notitia) e l'a. (amor) sono tre funzioni distinte ma strette nell'unità di uno stesso spirito e pensabili solo in relazione reciproca: non si può infatti conoscersi senza amarsi, né amarsi senza conoscersi; né conoscersi e amarsi fuori dal pensiero. La nozione di a. assume una peculiare centralità anche nella teologia della storia delineata da Agostino nel De civitate Dei (La città di Dio) (→). Due amori hanno costruito due città: l'a. di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha costruito la città terrena, l'a. di Dio spinto fino al disprezzo di sé la città celeste. Come per il singolo, anche per l'uomo in generale vale la possibilità di determinarsi attraverso la scelta dell'oggetto d'a: di perdersi nell'a. inordinatus o di elevarsi nell'a. consapevole dell'ordine del mondo. Questi motivi agostiniani verranno ripresi e sviluppati nella scolastica medievale soprattutto da Scoto Eriugena e da Duns Scoto. Quest'ultimo, in particolare, sviluppa il discorso agostiniano sulla Trinità, affermando che Dio genera il Verbo conoscendo la sua propria essenza ed esala lo Spirito Santo amando questa essenza, dimodoché l'a. eterno è l'origine di ogni comunicazione dell'essenza divina. Un rilievo centrale assume il tema dell'a. nella speculazione dei mistici, soprattutto dei maestri 'vittorini' (specialmente Riccardo) e s. Bernardo. Entrambi considerano come a. perfetto quello di benevolenza e di amicizia, sicché l'a. basta a sé stesso anche senza il possesso; inoltre descrivono (Riccardo attraverso i quattro gradi: invincibile, torturante, esclusivo, insaziabile) l'a. di Dio che spinge l'amante a «uscire di sé» e diventa violento e «forte come la morte» (Bernardo). La scolastica aristotelica dal canto suo riprenderà, adattandole, le considerazioni di Aristotele sull'amicizia per caratterizzare l'a. nell'accezione cristiana della caritas. Così s. Tommaso identifica quest'ultima con l'a. intellettuale, e lo definisce come «amicizia dell'uomo verso Dio», intendendo l'amicizia in senso aristotelico come a. associato alla benevolenza e alla reciprocità.

Aniconismo Enciclopedie on line

Divieto di raffigurazione del volto umano e divino come precetto di alcune religioni. È norma fondamentale dell'antico ebraismo e del giudaismo medievale e moderno. Appare anche nell'Islam, principalmente per quanto riguarda il volto di Maometto e di Alì. Emerge occasionalmente all'interno del cristianesimo nei movimenti iconoclastici.

Anima Enciclopedia online

Nell'Antico Testamento i termini più frequentemente usati (oltre nēshāmāh «soffio») alludono anch'essi alla respirazione. La «carne» (bāśār) è animata dalla nefesh, che è il respiro (reso in greco con ψυχή e quindi «anima»), ma che significa piuttosto la vita, tanto da essere usato in luogo di pronomi personale o riflessivo. Ruah, reso in greco con πνεῦμα e quindi con «spirito», indica esso pure l'alito vitale, comunicato agli uomini da Dio; sotto l'influsso della cultura greca, nei libri dei Maccabei e della Sapienza, πνεῦμα diventa lo spirito divino e ψυχή l'elemento superiore nell'uomo, che nella Sapienza è detto immortale. Anteriormente al libro della Sapienza non si trova nell'Antico Testamento una dottrina dell'immortalità dell'a.: i testi parlano solo di una certa sopravvivenza dell'uomo, senza alcuna idea di premi o castighi. Nel Nuovo Testamento la terminologia greca, riproduce, in sostanza, quella dell'Antico Testamento; ma

πνεῦμα, dove non designa lo Spirito divino, indica le attività propriamente spirituali. Sorge il problema se s. Paolo, che per designare le facoltà intellettuali usa anche il termine νοῦς («mente»), talvolta contrapposto e talvolta unito a πνεῦμα, abbia accolto la tricotomia platonica di «mente» (νοῦς), «anima» (ψυχή) e «carne», solo sostituendo al primo elemento lo «spirito» (πνεῦμα), come fecero poi alcuni pensatori cristiani. Ma, nel complesso, anche nel Nuovo Testamento è difficile enucleare una dottrina dell'a. e della sua immortalità, mentre in primo piano sta il problema della sopravvivenza dell'uomo in una prospettiva escatologica in cui la salvezza collettiva ha la priorità rispetto all'immortalità dell'anima individuale e ai suoi immediati destini dopo la morte.

La Chiesa cattolica non si è preoccupata tanto di far propria una determinata dottrina, quanto di tener fermi alcuni principi essenziali, quali la natura spirituale e immortale dell'a. individuale, creata da Dio, e il diverso destino di ciascuna dopo la morte, in base ai meriti acquistati in vita. Perciò ha ripudiato dottrine contrarie a tali principi: l'emanatismo (di gnostici e tardi priscillianisti), per il quale l'a. è parte della sostanza divina, quindi increata; la preesistenza dell'a., la sua identità di natura con gli angeli e la sua unione con il corpo conseguenza di un decadimento (dottrina di Origene); il traducianismo, per cui l'a. è generata dai genitori nell'atto del concepimento (tesi sostenuta da Tertulliano, per il quale l'a. è materiale, e che fu ripresa nel 19° sec. dal generazionismo di J. Frohschammer); la duplicità delle a., tanto nel senso del dualismo manicheo (un'a. buona e una malvagia, in lotta nell'uomo) quanto come continuazione della tricotomia platonica (Fozio); le dottrine di Pietro di Giovanni Olivi, il quale, contro s. Tommaso, negava che l'a. razionale o intellettuale fosse la forma del corpo (la condanna di questa dottrina, emanata dal Concilio di Vienne nel 1311, fu ribadita dal V Concilio lateranense nel 1513 che condannò altresì gli averroisti e alessandristi); l'opinione che il feto nel grembo materno non sia dotato di a. razionale (condanna del 1679), e varie opinioni, connesse con tutto il suo sistema filosofico, di A. Rosmini.

Anima Universo del Corpo (1999)

di Giancarlo Movia, Marta Cristiani, Paolo Casini, Gianni Carchia, Lucio Pinkus

Anima

È il greco ἄνεμος, latino anima, il cui primo senso è "aria", poi "respiro, soffio", e, di qui, "principio vitale", come πνεῦμα; dal significato originario, che connette il principio della vita alla funzione biologica del respirare, il termine è passato a indicare la parte spirituale dell'essere umano, spesso contrapposta alla corporeità e, a differenza del corpo, immortale. Intesa nella tradizione cristiana, pur con accezioni e determinazioni diverse, come entità ontologica e metafisica, con forti implicazioni gnoseologiche ed etiche, ha subito successivamente un processo di laicizzazione separandosi sempre più da connessioni di natura religiosa e filosofica. L'approccio empirista, la prospettiva fenomenologica, gli sviluppi della fisiologia, della psicologia e delle neuroscienze hanno inscritto il termine in un significante laico e moderno, riferendolo all'insieme degli stati di coscienza, alle attività della psiche, all'universo della mente.

sommario: Tra religione e filosofia. Lo spiritualismo della tradizione cristiana. L'autocoscienza fondante. Oltre il dualismo anima-corpo. Un archetipo della psiche. □ Bibliografia.

Tra religione e filosofia di Giancarlo Movia

Si può ragionevolmente supporre che siano state l'esperienza della precarietà dell'esistenza e la sofferta cognizione del mondo fenomenico a sollecitare nell'umanità, fin dagli albori della sua storia, il bisogno di fondare la propria soggettività - e, in definitiva, la propria identità - in una dimensione che trascendesse l'esperienza empirica. Il concetto di anima consente infatti sia di esprimere quell'aspetto delle azioni spirituali (o, se si preferisce, dei processi corticali superiori) che è fattore specifico di appartenenza alla

specie umana, sia di cogliere la singolarità psicobiologica di ciascun individuo. Nelle culture primitive la visione dell'anima appare fortemente integrata in una interpretazione della realtà di tipo simbolico-religioso. In alcune, essa viene pensata come situata in un organo del corpo, oppure in oggetti impregnati di una particolare energia e che portano in sé l'anima o, se si vuole, lo spirito del donatore, degli avi o delle figure mitiche che hanno dato origine al clan o al villaggio. È interessante notare come già in numerose culture primitive l'anima sia concepita come un principio distinto dal corpo e in grado di sopravvivere oltre la morte di questo; e ancora più interessante è osservare come, nonostante lo scorrere del tempo, il concetto di immortalità permanga costante nelle tradizioni religiose, sia occidentali sia orientali, variando solo il modello esplicativo del modo in cui si perviene all'immortalità: talora immediatamente, talora attraverso una serie di reincarnazioni. Nell'evolversi della storia del pensiero umano un nuovo 'sapere', la filosofia, sottrae gradualmente spazi alla primitiva visione religiosa del mondo per far posto alla razionalità, spostando l'asse di riferimento dal cielo alla terra, cioè da una modalità teologica a una antropologica. In particolare, la filosofia greca opera un importante passaggio in tal senso già sul piano linguistico, preferendo al termine *ἄνεμος* quello di *ψυχή*, che, pur significando anch'esso "soffio, respiro vitale", è venuto progressivamente acquisendo il significato di "principio delle attività spirituali" dell'uomo, rimanendo però polisemica la sua valenza semantica e prefigurando quel dualismo corpo-spirito che, per alcuni aspetti, segna ancora la nostra cultura. La nozione di anima nella riflessione filosofica si presenta nei termini di quei concetti che ciascun filosofo assume per definire la realtà stessa. Già per gli orfici l'anima ha un'origine divina e s'identifica con un 'demone' personale, che s'incarna successivamente nei corpi (di uomini e animali), per espiare un'oscura colpa originaria. Essa realizza la sua vera natura soprattutto dopo che si è definitivamente liberata dal corpo. Sono espliciti il dualismo anima-corpo, la credenza nella preesistenza dell'anima e nella metempsicosi, e il fine escatologico della vita raggiunto attraverso pratiche mistiche. Accanto alla concezione dell'anima come *δαίμων*, c'è però, nell'orfismo, anche quella dell'anima come soffio (*πνεῦμα*) che, trasportato dai venti, penetra negli animali dall'esterno. Sede dell'anima è il petto. Nella fisica presocratica (6°-5° secolo a.C.) l'anima viene connessa alla natura e al suo Principio. Così, per Talete l'acqua è il principio vitale (la 'natura' e l'origine 'divina') di tutte le cose. L'aria di Anassimene è insieme il principio cosmico e il costitutivo dell'anima, e il fuoco di Eraclito è legge razionale della realtà e sostanza della *ψυχή*. L'anima è per i pitagorici armonia esprimibile in numeri, attraverso i quali si rivela la struttura stessa del cosmo, mentre gli atomisti, con Democrito, la concepiscono nei termini di una materialità più raffinata di quella del corpo, e costituita di atomi sferici di natura ignea, dotati di movimento incessante. Nelle varie soluzioni, a una concezione mistica si accompagnano visioni naturalistiche dell'anima ed emerge la commistione della prospettiva fisica e di quella religiosa. Con i sofisti e la dottrina del *λόγος*, l'anima (il principio della vita) si fa non solo cosciente (*λόγος*-pensiero), ma anche parlante e dialogante (*λόγος*-parola). Da parte sua, Socrate identifica l'anima-demone con la personalità intellettuale e morale dell'uomo singolo, visto in una dimensione intersoggettiva: 'cura dell'anima' è la ricerca dialogica della verità. La dottrina di Platone sull'anima dipende strutturalmente dall'assunzione del mondo metempirico delle Idee (la 'seconda navigazione'); è infatti l'affinità dell'anima con le Idee che definisce la sua natura immateriale e fonda in radice la sua immortalità e preesistenza. La *ψυχή-δαίμων* degli orfici e dei pitagorici coincide dunque con l'intelligenza, mediante la quale veniamo a conoscere (o a 'ricordare') le Idee. Caratteristico di Platone è il collegamento del problema dell'immortalità con quello gnoseologico: l'anima può conoscere le Idee, forme ideali di assoluta realtà, solo per reminiscenza. Nel Fedone l'anima è definita un'entità spirituale e 'semplice', in quanto simile alle Idee, ossia in quanto anima intellettuale o razionale. L'anima intellettuale (distinta dall'anima impulsiva e appetitiva, che evidenzia nell'uomo la presenza di istanze e forze alogiche) è immortale, mentre le funzioni inferiori seguono il destino degli organi corrispondenti. A tale concezione metafisica e razionale dell'anima s'accompagna, in Platone, la credenza nella metempsicosi e nel destino escatologico della *ψυχή*. È con Platone che la distinzione anima-corpo diviene, in realtà, separazione e induce a pensare l'individuo come composto di un principio spirituale nobile e di una realtà corporea materiale di valore inferiore, ciò che finisce per trasformare, a sua volta, la divisione in contrapposizione. Questa visione influenzerà anche il cristianesimo e, per questa via, inciderà notevolmente su tutta una serie di atteggiamenti tendenti a considerare il corpo-materia come ostacolo per l'anima, innescando un modo di pensare talmente forte da portare la prassi cristiana d'Occidente circa il valore del

rapporto anima-corpo al di fuori del solco biblico originario. Nella fede biblico-cristiana, corporeità e spiritualità non formano due ambiti separati e contrapposti: designano due aspetti, in reciproca pervasiva correlazione, che costituiscono il soggetto umano, la persona. Lo si evince dal lessema nefesh (anima?), che rappresenta uno dei più importanti elementi dell'antropologia della Bibbia ebraica, significando al tempo stesso "vita, soffio, gola, desiderio, individuo, soggetto".

Le determinazioni che Platone attribuisce all'anima servono di base alle successive trattazioni filosofiche. Tra di esse la più importante è quella di Aristotele, che è stata poi modello di buona parte delle dottrine sull'anima. Nel trattato *De anima*, Aristotele fa della ψυχή il principio (l'"atto primo") di animazione, organizzazione e funzionamento del corpo; essa è insieme la sua causa formale, motrice e finale. L'anima è sostanza, ma non come un sostrato inerte, bensì come un principio attivo e dinamico che fa concorrere gli organi corporei al mantenimento della vita. Il nesso dell'anima con il corpo è ritenuto essenziale da Aristotele, che lo riconduce a quello della 'forma' e della 'materia' nella 'sostanza', nesso che, con la sua inscindibilità, sembrerebbe negare la sussistenza dell'anima indipendentemente dal corpo. In tal modo, Aristotele fonda una concezione generale della biologia, che ruota intorno alla distinzione di tre anime o facoltà (δυνάμεις). L'anima è la causa della vita vegetativa (nutritiva e riproduttiva) nelle piante, di quella sensitiva (e appetitiva) negli animali, di quella razionale (pensiero e volontà) nell'uomo. In ogni essere vivente esiste dunque un'unica anima, come unica è la 'forma sostanziale' di ciascun corpo. L'anima dell'uomo è un'anima intellettiva o, meglio, corrisponde al cosiddetto intelletto produttivo che, oltre a esercitare la propria funzione specifica (la formazione dei concetti universali), adempie pure il ruolo di forma sostanziale ed esercita tutte le funzioni conoscitive, sensitive e nutritive inferiori, quelle più complesse includendo le più semplici. Quest'intelletto sarebbe preesistente, intrinsecamente indipendente dal corpo, e quindi immortale ed eterno, dotato di uno statuto ontologico analogo a quello dei Motori immobili. Più tardi, sarà un grande sforzo dei commentatori medievali stabilire se l'immortalità che appartiene all'intelletto attivo possa attribuirsi anche all'anima individuale, interpretando le teorie aristoteliche in modo da conciliarle con la dottrina dell'anima immortale.

Lo spiritualismo della tradizione cristiana di Marta Cristiani

Alla tradizione del pensiero cristiano, dall'età patristica al Medioevo, si attribuisce la nozione spiritualista di anima che si è poi definitivamente affermata e che utilizza prevalentemente un nucleo di dottrine platoniche. In realtà, alle origini della tradizione latina un importantissimo trattato, *De anima*, scritto intorno al 210 d.C. da Tertulliano, tenta di affermare, con ricchezza di argomentazioni filosofiche e mediche, quella fisicità dell'anima che il platonismo di Agostino finirà per mettere definitivamente in crisi. Tertulliano parte dalla constatazione che Platone è diventato lo 'speziale' di tutti gli eretici, perché alimenta il dualismo drammatico delle diverse tradizioni gnostiche, fondate ognuna su di un complesso sistema di miti, che riconducono a una contrapposizione originaria fra il divino spirituale e una materia responsabile di ogni violenza e di ogni male. Tertulliano afferma l'unità e la fisicità possente dell'anima, intesa, secondo la tradizione stoica, come soffio vitale, frammento dell'Anima cosmica, che è Logos e, insieme, fuoco artefice o πνεῦμα, direttamente trasmesso al primo uomo dal respiro divino.

La parola della Scrittura, le descrizioni delle sofferenze o felicità delle anime dopo la morte, implicano, secondo la concezione di Tertulliano, la natura sensibile dell'anima, che non è riducibile quindi alla sua parte puramente razionale, al νοῦς-animus, o intelletto, come pretendono invece i platonici, dei quali Tertulliano contesta le dottrine dell'anamnesi, della dimenticanza della verità che coglie l'anima eterna e ingenerata quando si trova prigioniera del corpo, e della metempsirosi. Comune al platonismo, è conservata la dottrina dell'immortalità dell'anima, che trova nella morte una sconosciuta libertà. Oltre un secolo e mezzo più tardi, nel 387, Agostino affronta in termini decisamente platonici, nel *De immortalitate animae*, i temi che Tertulliano aveva risolto in chiave stoica, e contribuisce in maniera determinante a imprimere un indirizzo spiritualistico alla tradizione cristiana.

L'obiettivo fondamentale, in questa fase del pensiero agostiniano, è quello di affermare il primato della razionalità, intesa platonicamente come conoscenza di forme eterne e immutabili, che non può essere funzione propria di un corpo mortale e mutevole. In un'opera affine, il *De quantitate animae*, scritta in forma

di dialogo, Agostino utilizza l'argomento degli enti geometrici, il punto, la linea, la superficie, che sono privi di fisicità, non sono recepibili dalla percezione corporea, e tuttavia sono dotati di una realtà ontologica superiore alla realtà voluminosa, alla massa (tumor), alla dimensione quantitativa dei corpi. Qui la polemica verte sulla questione, destinata a ripresentarsi nei secoli successivi, se l'anima abbia o meno una dimensione spaziale limitata dalla forma e dallo spazio del corpo. Il tema dello sviluppo delle nature viventi, in particolare della crescita solidale e armoniosa dell'anima e del corpo del bambino, costituisce un'obiezione forte, posta dall'interlocutore, contro il razionalismo spiritualistico affermato da Agostino, a cui questi può solo contrapporre la concezione platonica dell'anima, che reca in sé, per la sua divina natura, tutte le conoscenze, destinate a rivelarsi nel percorso della reminiscenza, che solo apparentemente è un percorso 'progressivo' di sviluppo nel tempo.

Dalla più profonda riflessione di Plotino, massimo esponente del neoplatonismo, trae origine la dottrina dell'anima come vita in sé, fondamento puro della stessa vita biologica, incompatibile per natura con la nozione di morte. Il corpo sussiste in virtù dell'anima e sussiste per il fatto stesso che è animato, sia nella sua realtà universale, in quanto mondo, sia nella realtà particolare di ogni essere animato all'interno del mondo. Agostino, che nelle opere teologiche della maturità svilupperà diffusamente il tema della struttura trinitaria dell'anima, intimo segno della sua natura divina, nel trattato *De natura et origine animae* affronta problematicamente il tema dell'origine dell'anima individuale, veicolo di trasmissione del peccato del primo uomo. Se infatti si esclude la teoria, definita traducianista, di Tertulliano, che considera le anime generate, attraverso il processo riproduttivo, dal soffio vitale che Adamo ha ricevuto da Dio, perché implica la natura materiale dell'anima, e si afferma, come tende a fare Agostino, una dottrina della creazione divina dell'anima individuale, il problema dell'origine del male assume una formulazione particolarmente drammatica.

È difficile infatti giustificare la dannazione, affermata dall'ortodossia cristiana, dell'anima del bambino incolpevole che non ha ricevuto il battesimo, come ogni altra forma di sofferenza vissuta da un'anima infantile, priva di colpa individuale e creata individualmente da Dio.

I temi agostiniani sono sintetizzati, con chiarezza didascalica, nel *De anima* di Cassiodoro (6° secolo). Il testo considera una corretta nozione dell'anima la premessa necessaria alla conoscenza di sé, quindi all'insegnamento etico, all'esortazione alla pratica delle virtù cristiane fondamentali. Nel riaffermare la natura spirituale dell'anima, Cassiodoro introduce alcuni spunti originali, a cominciare dalla negazione della dottrina della reminiscenza. Propria di Cassiodoro, anche se appartenente alla logica di una tradizione platonizzante, che privilegia la natura luminosa dello sguardo, è la definizione dell'anima come luce, che supera la dottrina stoica dell'anima-fuoco e assume suggestivo rilievo nella descrizione finale della vita delle anime nella Città celeste, all'origine di una tradizione che troverà nel Paradiso dantesco la sua apoteosi. L'importanza storica del testo di Cassiodoro è nel formarsi di una tradizione di 'umanesimo cristiano', nella trasmissione letteraria di temi topici sulla dignità dell'uomo, fondata anche sul carattere integralmente significativo della corporeità umana e, in primo luogo, secondo un topos antichissimo, della stazione eretta: la comparazione degli occhi ai due Testamenti costituisce un altro esempio caratteristico di una valorizzazione simbolica della corporeità, che non esclude neppure (come non ci attenderemmo facilmente da un autore cristiano) gli organi della riproduzione, soggetti come gli altri organi a un processo di corruzione derivante dal peccato. Verso l'alto tende anche la natura dell'anima, che, pur essendo priva di spazialità e di forma, risiede nel capo, cioè nella parte più nobile del corpo, come la divinità risiede nei cieli. In particolare, Cassiodoro aderisce alla tradizione medica che identifica la sede dell'anima nel cervello, destinata a contrapporsi per secoli a una tradizione cardiocentrica.

Mentre Cassiodoro ha il merito di correggere lo spiritualismo e il razionalismo di Agostino, recuperando elementi del vitalismo antico, una diversa tradizione altomedievale isola dall'insieme articolato dei temi agostiniani un oggetto di discussione di grande rilievo speculativo, cioè la questione della spazialità o a-spazialità dell'anima, che è un aspetto specifico della contrapposizione fra corporeità e incorporeità. Nel 5° secolo il monaco Fausto di Riez rinnova l'affermazione della natura corporea dell'anima, entro i limiti spaziali (*localitas*) del corpo individuale, perché divina è solamente la pura e assoluta spiritualità, con la quale l'anima individuale non può aspirare a identificarsi, nella speranza di poter superare i propri limiti spaziali, in un eccesso di slancio mistico che sfiora il rischio del peccato di superbia. A Fausto di Riez,

perspicace indagatore della tentazione mortale che può nascondersi in ogni forma di angelismo, risponde l'ultimo dei neoplatonici antichi, Claudiano Mamerto, con il *De statu animae*, che costituisce un'appassionata difesa dell'anima spirituale, caratterizzata da una rigorosa inlocalitas, cui non è preclusa l'unione con la divinità, fino al limite dell'identificazione con essa.

Nell'età delle Università (13° secolo), il francescano Bonaventura da Bagnoregio riprende il tema tradizionale della differenziazione fra l'anima e l'assoluto divino, il quale ultimo solamente può dirsi privo di ogni composizione, mentre l'angelo (quindi, a maggior ragione, anche l'anima) deve considerarsi realtà composta di materia, sia pure diversa dalla materia pesante dei corpi, e forma (dottrina definita con il nome di ilemorfismo).

La diffusione rapida del corpus aristotelico e dei commenti arabi conduce inevitabilmente ogni discussione all'ambito tracciato nel *De anima* di Aristotele, alle costruzioni teoriche di estrema complessità che dal 2° al 12° secolo, da Alessandro di Afrodisia ad Averroè, si erano innestate sull'aspetto più problematico del trattato aristotelico, sul rapporto cioè tra la funzione conoscitiva, propria unicamente dell'essere razionale, e le altre due funzioni, vegetativa e sensitiva, comuni, rispettivamente, anche alle piante e agli animali. In questa prospettiva, soprattutto fra i maestri domenicani, il problema del rapporto fra anima e corpo risulta inestricabilmente connesso con il problema centrale di tutta la storia del pensiero filosofico, cioè il problema della conoscenza.

Nell'enciclopedia aristotelica del sapere il *De anima* appartiene ai libri naturales, perché l'anima è concepita come principio formale strutturante, ἐντελέχεια, di ogni realtà biologica, principio per cui viviamo, sentiamo, intendiamo. In quanto tale non può concepirsi come una sovrapposizione di anime separate, secondo uno schema che può facilmente applicarsi alla dottrina platonica; tuttavia si verifica inevitabilmente una frattura tra la facoltà sensitiva (analizzata in profondità da Aristotele, perché a essa è affidata la fase iniziale del processo conoscitivo, in quanto le forme universali sussistono unicamente nel 'sinolo' concreto di materia e forma) e la facoltà intellettuale, che ha per oggetto la forma pura universale, contenuta, attraverso il processo di astrazione, nel fantasma delle cose sensibili prodotto dalla fantasia. Il sentire è infatti un patire, un subire, attraverso i cinque sensi esterni, le impressioni, che si raccolgono in un senso interno unificante (sensorio, o anche senso comune), avente la funzione di produrre, per associazione di sensazioni diverse, la percezione vera e propria; a questa contribuisce però, in maniera determinante, l'immaginazione o fantasia, capace di produrre anche l'immagine dell'oggetto sensibile senza il contributo immediato dei sensi.

L'immaginazione costituisce quindi l'elemento di passaggio e di mediazione fra la sensibilità e l'intelletto, rappresenta il grado più alto di indipendenza della sensibilità dalla materia e implica, negli animali, una facoltà di discernimento (detta dai medievali aestimativa) o, nella natura umana, la funzione primaria, organica, del pensare (detta appunto cogitativa). Poiché la funzione conoscitiva vera e propria consiste però nel rendere universale, intelligibile in atto, il fantasma sensibile, che non è universale ed è intelligibile solo in potenza, questo stadio ultimo del processo di astrazione può essere compiuto solo da una facoltà sottratta ai condizionamenti del sensibile, capace di ricevere tutte le forme, come la tavoletta cerata predisposta per la scrittura. In due testi fra i più tormentati dall'interpretazione filosofica (*De anima* e *De generatione animalium*), Aristotele avanza l'ipotesi che l'intelletto possa considerarsi separato dalle funzioni vitali dell'anima e apre la strada alle più complesse soluzioni metafisiche, affermando che soltanto l'intelletto entra nell'uomo dal di fuori, esso solo è divino, poiché con l'atto di esso niente ha in comune l'atto del corpo. A partire dal commentatore greco del 2° secolo Alessandro di Afrodisia, l'universalità e l'oggettività della conoscenza nell'individuo singolo sarà garantita da una qualche forma di unione con la conoscenza totale, con la verità dell'assoluto intelletto divino. In seguito, una serie di interpreti, fra i quali il greco Temistio e i pensatori arabi Al Kindi, Al Farabi, Avicenna, Avenpace, Averroé e il maestro ebreo di Spagna Mosé Maimonide, distinguono con diverse denominazioni e collocano variamente al di fuori dell'individuo i diversi intelletti, a cui sono affidate le diverse fasi del processo conoscitivo. In particolare, Avicenna identifica l'intelletto agente, cui attribuisce il nome di dator formarum, con l'Intelligenza celeste che muove il cielo della Luna e determina tutti i processi che avvengono nella nostra sfera sublunare, mentre Averroé teorizza la separazione dell'intelletto attivo e passivo dall'anima umana e la loro attribuzione a Dio. Dal punto di vista cristiano, questa linea interpretativa conduce alla negazione dell'immortalità dell'anima

individuale, perché sottrae all'individuo l'elemento incorruttibile ed eterno dell'anima, cioè l'intelletto. I più grandi maestri del 13° secolo, Alberto Magno e soprattutto, in forma decisiva, Tommaso d'Aquino, utilizzano tutte le risorse di un maturo aristotelismo per restituire all'individuo l'anima conoscente, razionale e immortale.

Intorno al 1255 Tommaso d'Aquino, alla Facoltà di teologia di Parigi, nel commentare le Sentenze di Pietro Lombardo, si pone la questione se l'anima intellettuale, o intelletto, sia unica in tutti gli uomini, fornendo, al tempo stesso, una lucida ricostruzione delle questioni sollevate dai commentatori greci e arabi intorno al *De anima* di Aristotele.

Lo stesso tema è affrontato da Alberto Magno nel *De unitate intellectus contra Averroem*, probabilmente posteriore al 1270, l'anno in cui le dottrine degli averroisti latini Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia sono condannate una prima volta dal vescovo di Parigi Stefano Tempier. La contestazione decisiva della tradizione araba è fondata da Tommaso d'Aquino su una serrata interpretazione del testo aristotelico: annunciata già nella *Summa contra Gentiles*, la contestazione è successivamente sviluppata nel commentario al *De anima* di Aristotele, e si conclude nel 1270 con l'opuscolo *De unitate intellectus*, contra Averroistas. La polemica sfiora il sarcasmo quando Tommaso invoca l'argomento dell'impossibilità di discutere con chi afferma di 'non intendere come individuo'.

Anche se lo stesso aristotelismo di Tommaso rischia di finire coinvolto nella più pesante condanna che il vescovo Stefano Tempier infligge nel 1277 alle dottrine aristoteliche, la difesa dell'individualità del conoscere, propria di un'anima individualizzata dal corpo di appartenenza, costituisce un elemento storicamente determinante nell'evoluzione di una concezione europea dell'individualità, con tutte le conseguenze che da essa derivano sul piano etico e politico.

L'autocoscienza fondante di Paolo Casini

La tarda Scolastica rielaborava l'antica dottrina del dualismo anima-corpo secondo le dicotomie aristoteliche (forma-materia, sostanza-accidente) e adattava la tripartizione dell'anima in vegetativa, sensitiva, razionale e la nozione di 'sinolo' alla fede evangelica nell'immortalità. Profonde modifiche vengono introdotte in questa sistemazione dottrinale quando, a metà del Quattrocento, giungono da Bisanzio in Italia i codici di Platone, degli autori neoplatonici e neopitagorici, il *Corpus hermeticum*. La sensibilità religiosa degli umanisti riscopre e rivive intensamente il messaggio di salvezza dell'anima attribuito alla tradizione della *prisca philosophia*.

Alle rigide categorie della teologia scolastica subentra la fede in un'antichissima rivelazione divina all'umanità, trasmessa lungo un'ininterrotta catena di iniziati che dai suoi depositari originari, il greco Orfeo e l'egizio Ermete, giunge a Platone e Plotino, al sapere occulto dei maghi, degli alchimisti e dei cultori della Kabbalah ebraica. Il manuale magico *Pimander* e i dialoghi attribuiti a Ermete Trismegisto - in realtà compilazioni d'impronta gnostica del 3° secolo d.C. - insegnano segrete pratiche iniziatiche. Il destino dell'anima si compie attraverso un'ascesa graduale dall'oscurità verso la luce divina, in sintonia con la visione platonica dell'immortalità presente nel Fedone e nel Fedro e con la dottrina plotiniana dell'eterno ritorno.

Artefice della nuova sintesi teosofica è Marsilio Ficino, autore del trattato *Theologia platonica*, dedicato all'immortalità dell'anima. La corrispondenza tra microcosmo e macrocosmo richiama la dottrina dell'anima mundi del *Timeo* di Platone e la numerologia pitagorica. La simmetria tra la struttura dell'anima e gli accordi musicali, la disposizione delle gerarchie celesti, l'ascesa dell'anima attraverso le dodici sfere e le costellazioni dello Zodiaco nel contesto dell'armonia universale sono altrettante prove a favore dell'immortalità individuale.

Priva di ogni ombra di materia, l'anima ha anzitutto l'intuizione di se stessa in interiore homine - come aveva insegnato Agostino - e di qui risale alla pura percezione di Dio. In Ficino è centrale il tema platonico dell'amore, il divino raptus che, attraverso un processo di sublimazione, eleva l'anima individuale alla verità e alla luce.

Nelle scuole e nelle università il neoplatonismo non sostituisce la tradizionale autorità della metafisica di Aristotele, ma impone il metodo del confronto tra i due grandi filosofi antichi e la ricerca di una

conciliazione tra le loro dottrine. La corrente magico-ermetica accolta da Ficino e Pico della Mirandola ha un ruolo centrale nella mentalità del 16° e 17° secolo, fino a entrare in radicale conflitto con l'ortodossia teologica della Chiesa post-tridentina, in particolare per quanto riguarda la fede nell'immortalità individuale. Tra i casi più noti di tale conflitto vi è il panteismo ermetico di G. Bruno, con al centro l'eroico furore dell'anima che tende, attraverso l'eros, a risalire al Tutto, e la metafisica di T. Campanella, che tenta di conciliare il pansichismo (o 'senso delle cose') con l'antica dottrina dell'anima del mondo e con il motivo dell'autocoscienza individuale, propria dell'uomo.

Di diverso orientamento, e oggetto di controversie tra i cattolici fin dall'età della Riforma, è il trattato *De immortalitate animae* (1516) dell'aristotelico P. Pomponazzi. Il maestro mantovano sostiene che la dicotomia tra il corpo e la mente non è di per sé garanzia di immortalità, giacché l'intelletto umano ha necessità di un supporto corporeo per pensare, ma, d'altra parte, è capace di intuire se stesso e le verità universali che trascendono il mondo dei sensi e della materia. In tal senso esso partecipa del dono dell'immortalità ed è, in certo modo, immortale. Dopo aver discusso i più diversi argomenti pro e contro l'immortalità, la vocazione dell'uomo alla contemplazione e il suo bisogno di una fede nella vita ultraterrena, Pomponazzi esclude questi problemi metafisico-religiosi dal dominio dell'etica.

L'esercizio della virtù morale è un bene in se stesso, che non dev'essere condizionato dall'aspettativa di un premio o di una pena nell'aldilà; il retto comportamento dell'uomo virtuoso è allora più meritevole nel caso che manchi in lui ogni certezza riguardo all'immortalità dell'anima, questione, sul piano razionale e puramente umano, 'neutra' e indimostrabile: perciò il cristianesimo ne ha fatto un articolo di fede fondato sulla Rivelazione e sulle Scritture.

Pomponazzi, approvato a suo tempo dalla Chiesa, viene invece considerato cripto-miscredente e precursore dell'incredulità dai liberi pensatori del tardo Seicento; eppure, la sua tesi si dimostra anzi di valido aiuto alla corrente scettico-fideista di M. E. Montaigne, P. Charron, B. Pascal, che pone l'accento sui limiti e sulla finitezza della ragione umana nei confronti degli imperscrutabili disegni divini, il più arcano dei quali consiste appunto nel destino ultraterreno dell'anima.

Con l'avvento del metodo sperimentale (inizio del 17° secolo), il principio di autorità subisce un'eclissi definitiva. L'ipse dixit aristotelico viene eliminato non solo dalla fisica e dall'astronomia, ma, più in generale, dalla metafisica, che perde la sua antica dignità di scienza prima, e, di conseguenza, dallo studio dell'uomo. Le scoperte mediche, anatomiche e fisiologiche di A. Vesalio, Fabrici di Acquapendente, R. Colombo, W. Harvey mettono in crisi la fisiologia di Galeno e avviano, su basi sperimentali e meccanicistiche, lo studio del corpo umano. La filosofia corpuscolare di Epicuro e Lucrezio torna in auge sia in fisica sia in medicina, e viene a intrecciarsi con le tendenze materialistiche che negano l'immaterialità dell'anima e il dualismo delle sostanze.

In questo senso l'opera di R. Descartes rappresenta il tentativo più ambizioso mai compiuto dopo Aristotele di ricostruire una sintesi enciclopedica e sistematica del sapere, ammettendo da un lato l'autonomia e la libertà della ricerca in matematica, meccanica, ottica, fisica, astronomia, medicina; dall'altro lato, riformulando le prove dell'esistenza di Dio e le ricerche sulla psiche umana in base ad argomentazioni metafisiche non aristoteliche.

Agli inizi delle sue ricerche, Descartes appare affascinato dal sogno pansofico di una 'scienza totalmente nuova', non priva di venature pitagorico-esoteriche, che affiorano nei suoi studi sulla musica, sull'ottica, sulla matematica e sulla geometria algebrica. Tuttavia, anche per garantire una duplice libertà di ricerca nella conoscenza del mondo materiale e nella riflessione critica sulla sfera della psiche e del pensiero, Descartes postula una radicale dicotomia tra due entità ontologiche: la *res extensa* (sostanza estesa) e la *res cogitans* (sostanza pensante). Anziché richiamarsi all'autorità di Platone o di Agostino - che pure erano i suoi modelli - Descartes costruisce la nuova metafisica usando argomentazioni di stile 'geometrico', ossia con un rigore consequenziario che imita le 'lunghe catene di ragioni' tipiche del metodo euclideo.

L'itinerario speculativo del *Discorso sul metodo* (1637) e delle *Meditazioni metafisiche* (1641) ha inizio dal rigetto di ogni sapere acquisito e dal dubbio più radicale. L'unica certezza che resiste a questa prova è la coscienza di sé come essere pensante: "dubito, dunque sono". È il punto archimedeo sul quale Descartes edifica il primato della sostanza pensante - l'anima - e sviluppa le linee della nuova psicologia e della teologia razionale. La stessa realtà del mondo fisico - descritta nei *Principi di filosofia* in termini

meccanicistici - appare ora garantita dall'atto dell'autocoscienza. Il netto dualismo ontologico tra sostanza pensante e sostanza estesa, che Descartes approfondisce negli scritti antropologici (*Le passioni dell'anima*, *Trattato sull'uomo*) presenta una serie di ardite soluzioni dei problemi tradizionali: il passaggio dalle sensazioni alle percezioni; l'ipotesi della collocazione dell'anima nella ghiandola pineale; il processo puramente meccanico delle funzioni vitali e del sistema nervoso; il sopraggiungere della morte per la dissoluzione della 'macchina' umana.

Tutte le soluzioni proposte da Descartes salvano il principio della spiritualità dell'anima, tuttavia non risolvono il problema del nesso unitario che s'instaura tra le due sostanze dell'uomo; l'impostazione cartesiana ha il merito di porre in termini netti e razionali il body-mind problem, ma rilancia interminabili dispute su questioni connesse: la presenza o l'assenza di un'anima negli animali; la nascita dei sentimenti e delle passioni dal corpo e il modo della loro trasmissione all'anima; i modi e i tempi della formazione di quell'unità funzionale che è l'organismo vivente e della sua dissoluzione.

Una comune riflessione critica sul dualismo è condivisa, nelle dispute postcartesiane sull'anima, da filosofi delle più varie tendenze, come gli 'occasionalisti' francesi e olandesi, panteisti come B. Spinoza e A. Shaftesbury, metafisici come H. More, N. Malebranche, G. W. Leibniz. Pur rigettando il rigore geometrizzante della metafisica cartesiana, J. Locke discute, in riferimento a Descartes, la questione delle idee innate e l'ipotesi che la materia sia stata dotata dal Creatore di sensibilità e di un germe di coscienza. Leibniz e i suoi seguaci si richiamano a una concezione neoaristotelica dell'anima, intesa come centro di attività e di coscienza (la 'monade'); mentre la riflessione laica degli illuministi si orienta verso una psicologia analitica di tipo lockiano. Voltaire, E.B. Condillac, G.-L. Buffon, P.-L.M. Maupertuis, D. Diderot, C.-A. Helvétius rinnegano il dualismo cartesiano e accolgono l'ipotesi della 'materia pensante'.

Dai problemi delle due sostanze e del loro nesso, le ricerche si spostano sul terreno empirico del funzionamento e del comportamento della psiche. In queste varie scuole di pensiero i problemi della sostanzialità, immortalità e sopravvivenza dell'anima escono dall'orizzonte della ricerca gnoseologica ed etica.

Oltre il dualismo anima-corpo di Gianni Carchia

La nozione tradizionale dell'anima come sostanza del corpo, formulata da Aristotele e mantenuta, attraverso l'eredità scolastica, fino alla sua reinterpretazione soggettivistica e coscienzialistica in Cartesio, viene sottoposta a una critica radicale da parte della filosofia trascendentale di I. Kant.

Nella *Critica della ragion pura* (1781), Kant definisce 'paralogismo', ovvero sillogismo fallace, l'argomentare della psicologia razionale, la quale ritiene di poter dedurre dal semplice 'Io penso' una determinazione materiale e a priori dell'idea di anima. Questa determinazione, che fa dell'anima appunto una sostanza, fornita dei suoi tradizionali attributi di semplicità, identità, spiritualità, costituisce arbitrariamente in un dato empirico l'orizzonte trascendentale della coscienza. Si tratta, per la critica kantiana, di dissipare l'equivoco che sta all'origine di tutta la psicologia razionale, per il quale è assunto come oggetto di conoscenza cui sia applicabile la categoria di sostanza quell'"Io penso" che è semplice coscienza e che è condizione prima dell'uso delle categorie. Da questo punto di vista, il concetto di anima va dichiarato illegittimo ed eliminato. Tale critica si rivela determinante, perché il tipo di realtà attribuito alla nozione di anima viene da Kant in poi inteso come coscienza e spesso identificato con essa.

Si attua così un ribaltamento nel rapporto tra anima e coscienza, per cui la coscienza, da via di accesso alla realtà-anima, si trasforma in questa stessa realtà. Il romanticismo e l'idealismo successivi a Kant tendono a una rilegittimazione del concetto di anima, la quale non viene però più considerata in maniera isolata, ma assunta come momento dialettico di una più vasta fenomenologia dell'essere spirituale nel suo complesso. In quest'ambito, si possono allora ricordare le determinazioni paradigmaticamente contrapposte che dell'anima hanno fornito le filosofie di G.W.F. Hegel e di F.W.J. Schelling.

In Hegel (*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, 1817) l'anima è positivamente il primo momento del destarsi della coscienza, il dischiudersi dell'idealità nel seno stesso della natura. Essa è, dunque, 'spirito naturale' e, in quanto tale, oggetto dell'"antropologia", che ha a che fare con lo 'spirito soggettivo' come è in sé, ovvero immediatamente, all'inizio del suo svolgimento. L'anima è, insomma, qui

semplicemente il 'sonno dello spirito', il primo grado dello sviluppo dello spirito. Del tutto opposta è la concezione schellinghiana, la quale si determina a partire dal diverso significato che ha in essa il concetto di spirito cui l'anima si rapporta (Stuttgarter Privatvorlesungen, 1810). Lo svolgimento dell'essere spirituale non ha, infatti, in Schelling il valore positivo che possiede in Hegel.

Per Schelling, lo spirito, identificato in qualche modo con la volontà, è una facoltà dell'autoaffermazione, indipendente dal bene e dal male. Per questo suo coincidere con la relatività del volere, lo spirito deve essere subordinato a una facoltà umana di ordine superiore. L'attività e quindi l'arbitrio, l'irrazionale dello spirito devono lasciare il posto a qualcosa di passivo, di necessario, di ragionevole in senso forte.

Schelling riprende dalla tradizione della mistica il termine 'anima' (Seele) per designare l'apice delle facoltà umane. Mentre lo spirito è, nell'uomo, l'elemento propriamente condizionato e il surrogato della sua difettività, l'anima è invece l'incondizionato, ciò che di propriamente divino vi è nell'uomo, quindi ciò che vi è di impersonale, l'essente' vero e proprio, cui l'elemento personale deve essere sottomesso come 'non-essente'. Il passaggio nella sfera dell'anima rappresenta così il superamento dei condizionamenti individualistici e personali caratteristici della vita dello spirito e la ricongiunzione dell'uomo con l'Assoluto. L'alternativa fra una concezione antropologico-naturale dell'anima e una, invece, mistico-religiosa, rappresentata, in seno all'idealismo, dall'opposizione fra Hegel e Schelling, continua nella filosofia del Novecento. Il pensiero contemporaneo, tuttavia, a prescindere dagli esiti religiosi di taluni indirizzi filosofici, ha fornito uno sviluppo incomparabilmente più vasto dell'accezione naturalistica e psichica della nozione di anima, nell'ambito della cosiddetta filosofia della vita (H. Bergson, G. Simmel, M. Scheler, L. Klages) e in quello della psicologia del profondo di C.G. Jung e degli autori da essa influenzati (G. Bachelard).

Da questo punto di vista, particolarmente significativo è il contributo fornito da Klages (1929-32). La passività dell'anima che cura e guarisce la malattia attivistica dello spirito non viene considerata da Klages e, in generale, dalle filosofie della vita come l'impersonalità di una sapienza ultraumana, bensì come quella dimensione cosmico-naturale che antecede nell'uomo il risveglio di ogni coscienza 'prometeica', vista allora come una catastrofe per l'essere naturale. Klages descrive la vita cosmica prespirituale come polarizzata negli estremi dell'anima (psiche) e del corpo (soma). Dovunque c'è un corpo vivente, c'è anche un'anima, e viceversa. L'anima è il senso del corpo, così come il corpo è la manifestazione dell'anima; allo stesso modo in cui il concetto si trova nella parola, così l'anima si trova nel corpo, senza che fra i due momenti vi sia un qualunque rapporto di causa ed effetto. Contro tale complesso cosmico-vitale, che domina nell'epoca dell'umanità preistorica, definita da Klages 'pelagica', interviene successivamente una potenza extratemporale ed extraspaziale che infrange quell'armonia e annienta quei poli, privando dell'anima il corpo e l'anima del corpo. È questo ciò che Klages chiama spirito (λόγος, πνεῦμα, νοῦς). Lo spirito antivitale si costituisce nelle volontà molteplici e antagonistiche degli 'Io' e dei 'Sé', che disgregano il fondamento anonimo e comunitario della precedente vita delle anime.

L'indissolubilità anticausale del nesso fra anima e corpo, l'unità ingenua e non infranta del loro rapporto, individuata da Klages come un tratto epocale caratteristico di un'umanità arcaica, è stata invece interpretata da E. Cassirer (1923) come il dato caratteristico di ogni semplice funzione 'espressiva' delle forme simboliche (rispetto così alla loro funzione rappresentativa come alla loro funzione significativa). L'unità indisgiungibile dell'anima e del corpo è ciò che caratterizza il mondo dell'"espressione", la cui peculiare prerogativa è proprio costituita dal fatto che essa non conosce la differenza fra immagine e cosa, fra segno e oggetto designato. Conformemente alla sua essenza specifica, l'espressione è 'esteriorizzazione'; e, tuttavia, con questa esteriorizzazione siamo e rimaniamo nell'interiorità.

Un archetipo della psiche di Lucio Pinkus

L'approccio empirista alla realtà, emerso con forza già nel secolo dei lumi, porta, nel corso dell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento, al predominio della scienza, 'demolitrice' e, al tempo stesso, sostituto della religione e della filosofia. Da tali presupposti si delinea lentamente un sapere scientifico inteso come scienza naturale dell'anima, la psicologia, in particolare la psicologia dinamica, che si costituisce in disciplina autonoma dalle sue ragioni filosofiche e dalle sollecitazioni derivanti dai progressi della fisiologia. In questo

contesto, anche sotto l'influsso, non sempre esplicitato, ma comunque persistente della filosofia (il positivismo e, più tardi, il materialismo marxista), l'anima è vista dapprima come l'insieme degli stati di coscienza e poi come l'origine di tutte le attività psichiche.

La psicoanalisi, con la scoperta dell'inconscio, sembra conferire un nuovo ruolo o una nuova 'legittimazione' alla psicologia come scienza dell'anima, la quale però viene sostituita dal termine 'psiche', oppure svincolata da implicazioni di natura filosofica e religiosa. Non va dimenticato che la filosofia continua a occuparsi dell'anima, per un verso sostenendone il carattere puramente nominale, cui non corrisponde alcun contenuto scientifico attendibile, come nel materialismo scientifico e, per un altro, riconducendo la nozione di anima all'interno dei confini di un'interpretazione della realtà e a strumento di ampliamento degli orizzonti intellettuali, atteggiamento che trova in F. Nietzsche l'esponente più incisivo.

Anche se nel linguaggio corrente si tende ancora ad accomunare i termini psiche, spirito, anima, tuttavia essi, pur mantenendo una certa genericità, sono stati iscritti in un significante tipicamente moderno e laico, che riferisce il termine 'anima' all'universo fenomenologico della mente e quindi alla consapevolezza della propria interiorità, quale realtà irripetibile e fonte delle motivazioni più intimamente connesse alla soggettività.

L'originario dualismo tra anima e corpo informa anche la psicoanalisi: S. Freud, pur usando il termine tedesco Seele, letteralmente "anima", a preferenza del termine 'psiche' o 'spirito', di fatto se ne serve per distinguere e, talora, contrapporre le realtà collegabili con l'anima-psiche, anche inconscia, da quelle inerenti all'aspetto biologico, comunque relativizzato, della persona. Sul versante dei nessi, inevitabili, tra la psicologia e le neuroscienze, le ricerche di O. Sacks (1973) o di J.C. Eccles (1994) e quelle, a valenza interdisciplinare più ampia, di K.R. Popper ed Eccles (1977) tendono da un lato a superare il dualismo mente-corpo, dall'altro a offrire una qualche ipotesi sull'anima, nella sua accezione psiche-mente, distinta quindi dal cervello o dai processi che ne derivano immediatamente, prescindendo da ogni referente religioso. Questo indirizzo accentua la tendenza a ricondurre il problema dell'anima a quello della mente, e quindi al rapporto mente-corpo, o a quello della coscienza e del suo significato (Crick 1994).

Il discorso sull'anima mantiene invece una sua autonomia e una valenza propria, superando in qualche modo il dualismo corpo-anima, nella psicologia analitica di Jung, che pone una netta distinzione tra anima e psiche, costituendo l'una soltanto uno dei tanti archetipi dell'altra. Nella psicologia analitica il primo significato del termine Anima è funzionale.

La funzione animica è il processo tramite il quale determinate elaborazioni inconscie entrano nel campo della coscienza, esprimono l'interiorità e la soggettività più profonde, si pongono in relazione con la Persona, ossia con la funzione che modula l'atteggiamento cosciente con l'esterno. Pur essendo funzioni contrarie, interagiscono in un insieme che possiamo chiamare 'personalità totale'. In un secondo livello, il concetto di anima è riferito all'identità psicosessuale, che costituisce un elemento al tempo stesso collettivo e individuale. Jung chiama Anima l'aspetto inconscio del femminile nell'uomo, e Animus l'aspetto inconscio del maschile nella donna. Sebbene in ciascun individuo vi siano elementi dell'altro sesso, il loro modo di declinarsi rimane oscuro, irrazionale, talora minaccioso; dal punto di vista esperienziale l'Anima e l'Animus possono essere intuiti, vissuti, ma mai compresi appieno. In quanto archetipo, modello a priori prodotto dall'inconscio collettivo, l'Anima esprime l'immagine del femminile nella forma più generale.

Come 'modello di comportamento', l'Anima rappresenta la vita nella sua immediatezza pulsionale, nel suo essere un fenomeno non intenzionato, da cui scaturisce l'emotività spontanea; è una dinamica che esprime il bisogno dell'uomo di essere 'accolto', e che spinge al coinvolgimento, al legame istintivo con le altre persone, la comunità, il gruppo. Come 'modello di emozione', essa consiste negli impulsi inconsci dell'uomo - umori, angosce, paure, depressioni - ma anche nelle sue aspirazioni immediate e utopiche, e nella capacità di instaurare rapporti profondi. L'ultimo aspetto dell'Anima riguarda il suo livello nouminoso, cioè l'Eterno Femminino metafisico e metapsicologico, nelle sue potenzialità più ampie. È quanto troviamo nei miti religiosi (le Grandi Madri), nelle eroine delle tragedie greche e in altre espressioni in cui il femminile, ancorché personalizzato o reificato, manifesta una realtà che è, in qualche modo, indicibile, qualcosa che, a seconda del livello ideale cui è riferito, si proietta nella sfera dei valori assoluti o del mistero.

Anima Dizionario di filosofia (2009)

Nell'accezione più generica, come del resto nella coscienza comune, è il principio vitale dell'uomo (dal lat. anima, affine, come animus, dal gr. ἄνεμος «soffio, vento»), di cui costituisce la parte immateriale, che è origine e centro del pensiero, del sentimento, della volontà, della coscienza morale.

Le concezioni religiose. I termini con cui l'a. è designata appaiono quasi universalmente collegati con l'idea della respirazione (gr. ψυχή e θυμός [cfr. lat. fumus] e πνεῦμα; lat. animus, anima [cfr. gr. ἄνεμος] e spiritus; sanscr. asa, ātman [cfr. ted. Atem «alito»]; per l'ebra. → oltre), della mobilità e con manifestazioni analoghe che vengono sperimentate come caratteristiche della «vita». E non v'è popolo presso il quale non si trovi la nozione di un elemento «animatore», cioè, appunto, «vivificatore» del corpo e in qualche modo distinto da esso; variano bensì le concezioni relative alla natura, al numero, all'origine e al destino delle anime. L'a. non è dapprima concepita come staccata dal corpo al quale è congiunta, come al proprio «portatore», e in cui la sua potenza si manifesta materialmente. Essa è perciò localizzata quasi in ogni parte, o funzione, del corpo, in tutto ciò che viene considerato come parte essenziale dell'io vivente: quindi anche nell'immagine, riflessa in uno specchio d'acqua o altrove o in quella che appare nella pupilla; e altresì nel nome, o nell'ombra. E la credenza in una pluralità di anime si osserva in varie parti del mondo (Africa Occidentale, Melanesia, Malesia), mentre ne rimangono tracce nella mitologia e nel folklore. Queste varie «anime» sono classificate da taluni etnologi in tipi, quali a. alito, a. vita, a. immagine o a. ombra. Alla concezione di una pluralità di a. si può ricondurre anche la distinzione, presente in civiltà religiose più complesse (in Cina, Egitto), tra a. respiro, sotto la quale si raccolgono le esperienze relative a un centro animatore sul piano della vita pura e semplice, e a. razionale, centro motore di attività psichiche diverse ma tutte più o meno gravitanti nella sfera delle esperienze relative al pensiero riflesso e alla consapevolezza vera e propria. Nel mondo etnologico la «mobilità» dell'a. – che si manifesta in immagini come quella dell'a. uccello, dell'a. farfalla, ecc. – accenna anche a una generale labilità dell'unità psichica individuale: il primitivo è soggetto alla possibilità di perdere temporaneamente la propria autonomia psichica (e quindi la propria a. nel significato arcaico dell'espressione) in occasioni diverse; in questa condizione l'individuo, anziché dominare le sollecitazioni che il mondo esterno propone alla sua coscienza, mantenendosi come unità individuale che continuamente riceve sollecitazioni e continuamente le oltrepassa per accoglierne altre, rimane chiuso nell'ambito di un unico stimolo esterno, perdendosi in esso: per es., l'automatismo mimetico di chi, 'sorpreso' dal movimento dei rami di un albero, imita il movimento stesso (ecocinesi), o di chi ripete passivamente una sollecitazione vocale (ecolalia). Nell'ambito di questo regime psicologico vanno ricondotti anche altri aspetti e altri momenti delle rappresentazioni arcaiche dell'anima, tra le quali la nozione dell'a. esterna. Un oggetto materiale, talvolta anche un nome segreto, più spesso un animale, sono concepiti come il ricettacolo in cui l'individuo depone l'a. o una delle sue a., assicurando con ciò la propria continuità di presenza e la possibilità di controllo della propria a., che altrimenti potrebbe «fuggire» o «essere rapita», ecc.: credenze che si collegano con il nagualismo e con il totemismo. L'idea di un'a. esterna è connessa con quelle dell'a. sogno, indipendente dal corpo e assai più di questo capace di muoversi liberamente, e dell'a. che sopravvive al corpo, dotata di poteri sovrumani e capace di fare del bene e del male. Perciò le a. dei morti sono da allontanare, con riti apotropaici: importante è specialmente impedire che esse vaghino, sia presso la tomba, sia intorno alla casa; e quindi il dar loro sepoltura, che diventa uno dei primi doveri religiosi, assicurando il loro ingresso nel «regno da cui non si ritorna» (l'arallū babilonese, l'Ade, l'Orcus, ecc.), ove vivono una loro pallida vita di ombre, sottoterra o nel lontano Occidente, dove il Sole vivificatore sparisce, o nelle fredde nebbiose regioni settentrionali. Bisogna evitare di offenderle con parole (de mortuis nihil nisi bene) o atti sconvenienti; anzi placarle e renderle favorevoli, con offerte, che hanno il potere di rinvigorirle e assicurarne la sopravvivenza come protettrici della famiglia e della casa (Mani e Lari, in Roma; culto degli antenati, particolarmente vivo in Cina; ecc.), anche perché possono predire il futuro. Ancora, la concezione dell'a. esterna e staccata dal corpo si presta a essere svolta nel senso della «trasmigrazione», non rettamete chiamata metempsychosi, nella quale è implicata l'idea che nel neonato ritorni l'a. di un progenitore, e che pertanto l'a. sia, nella perpetua mutabilità del mondo, ciò che

rimane identico a sé stesso. Ma l'affermazione della sopravvivenza non coincide con quella dell'immortalità, soprattutto dell'immortalità beata. Questa appare, nel mondo della cultura occidentale, con i misteri, nei quali il rito e la conoscenza del mito assicurano agli iniziati la stessa sorte toccata al dio che – in origine divinità agraria, della vegetazione che muore e rinasce – ha conosciuto appunto la morte e la rinascita nel mondo dei celesti. Nel mondo antico le rappresentazioni del regno dei morti e del tipo di esistenza che vi conducono i trapassati accennano a una vera e propria degradazione ontologica dal livello dell'esistenza a quello, infimo, della non-esistenza; nelle tenebre i morti divengono ombre senza voce e senza consistenza vitale, vere e proprie espressioni dirette dello stato di morte. La progressiva 'eticizzazione' porta poi a intendere l'immortalità beata concessa agli iniziati come ricompensa di meriti, quindi di azioni buone, e a concepire il mondo sotterraneo, il Tartaro, come luogo di punizione dei malvagi. Queste concezioni non sono state senza influsso sul pensiero greco che, dai presocratici a Platone, è venuto elaborando la nozione di immortalità e ha concepito l'a., come spirito, in opposizione al corpo (σῶμα), materia e 'sepolcro' (σῆμα) dell'a.; onde la morte è per essa liberazione. Tuttavia il processo comincia anche in questa vita. Su tale contrapposizione infatti si fondano gli sforzi per ottenere la purificazione dell'a. mediante procedimenti anche materiali, ma variamente spiritualizzati ed eticizzati; e giungere altresì, mediante l'abbandono di tutto ciò che, anche intellettualmente, avvince l'a. al mondo, al congiungimento, anche in questa vita, e attuabile in vari modi, dell'a. stessa con il divino, comunque inteso. Su tale via procedette con rigore il brahmanesimo (identità tra ātman individuale e ātman universale, o brahman); il buddismo giunse invece alla negazione dell'a. individuale e dell'io. Nell'Antico Testamento i termini più frequentemente usati (oltre nēshāmāh, «soffio») alludono anch'essi alla respirazione. La «carne» (bāšār) è animata dalla nefesh, che è il respiro (reso in greco con ψυχή e quindi a.), ma che significa piuttosto la vita, tanto da essere usato in luogo di pronomi personale o riflessivo. Ruah, reso in greco con πνεῦμα e quindi con «spirito», indica anch'esso l'alito vitale, comunicato agli uomini da Dio; sotto l'influsso della cultura greca, nei libri dei Maccabei e della Sapienza, πνεῦμα diventa lo spirito divino e ψυχή l'elemento superiore nell'uomo, che nella Sapienza è detto immortale. Anteriormente al libro della Sapienza non si trova nell'Antico Testamento una dottrina dell'immortalità dell'a.: i testi parlano solo di un'esistenza umbratile condotta dai morti nella sotterranea shē'ōl; si tratta dunque soltanto di una certa sopravvivenza dell'uomo, senza alcuna idea di premi o castighi. Anche nel Nuovo Testamento manca un'esposizione dottrinale circa l'a., e la terminologia greca riproduce, in sostanza, quella dell'Antico Testamento; ma πνεῦμα, là dove non designa lo spirito divino, indica le attività propriamente spirituali. Poiché s. Paolo usa, per designare le facoltà intellettuali, anche il termine νοῦς («mente»), talvolta contrapposto e talvolta unito a πνεῦμα, sorge il problema se almeno egli, tra gli scrittori del Nuovo Testamento, abbia accolto, e con piena informazione, la tricotomia platonica di «mente» (νοῦς), «anima» (ψυχή) e «carne», limitandosi a sostituire il primo elemento con lo «spirito» (πνεῦμα), come fecero alcuni pensatori cristiani. Ma, nel complesso, anche nel Nuovo Testamento è difficile enucleare una dottrina dell'a. e della sua immortalità, mentre in primo piano si pone il problema della sopravvivenza dell'uomo in una prospettiva escatologica in cui la salvezza collettiva ha la priorità rispetto all'immortalità dell'a. individuale e ai suoi immediati destini dopo la morte. La Chiesa cattolica non si è preoccupata tanto di far propria una determinata dottrina, quanto di tenere fermi alcuni principi essenziali, quali la natura spirituale e immortale dell'a. individuale, creata da Dio, e il diverso destino di ciascuna dopo la morte, in base ai meriti acquistati in vita. Da ciò deriva la principale preoccupazione e considerazione per la salvezza delle anime. Perciò sebbene quei principi siano, dal punto di vista cattolico, meglio tutelati da s. Tommaso, la Chiesa si è soprattutto preoccupata di condannare dottrine a essi contrarie. Sono stati ripudiati: l'emanatismo, di gnostici e tardi priscillianisti (l'a. sarebbe parte della sostanza divina, anzi una con il Verbo, quindi increata); la preesistenza dell'a., la sua identità di natura con gli angeli e la sua unione con il corpo conseguenza di un decadimento (dottrina di Origene); il traducianismo (l'a. è generata dai genitori nell'atto del concepimento) sostenuto da Tertulliano (per il quale l'a. è materiale) e che fu ripreso modernamente nel generazionismo di J. Frohschammer (condannato, 1847), e da A. Rosmini; la duplicità delle a., sia nel senso del dualismo manicheo (un'a. buona e una malvagia, in lotta nell'uomo) sia come continuazione (in Fozio) della tricotomia platonica; le dottrine di Pietro di Giovanni Olivi, il quale, contro Tommaso d'Aquino, negava che l'a. razionale o intellettuale fosse la forma del corpo (quest'ultima condanna del concilio di Vienne, 1311, fu ripresa dal V concilio

lateranense che condannò, 1513, altresì gli averroisti e gli alessandrini; come fu condannato poi, 1857, A. Günther); l'opinione che il feto nel grembo materno non sia dotato di a. razionale (condanna del 1679), e varie opinioni, connesse con tutto il suo sistema filosofico, di Rosmini.

Le concezioni filosofiche. L'elaborazione del concetto dell'a. come 'soffio' vitale è contemporanea allo svolgersi della riflessione filosofica greca. Anassimene considera l'aria quale principio del cosmo proprio in quanto la concepisce come soffio vitale che tiene insieme il corpo del mondo. Parallelamente, la tradizione orfico-pitagorica asserisce il principio della sopravvivenza dell'a. al corpo, e del suo passaggio dall'uno all'altro corpo in rinnovate esistenze. A tale concezione si oppone l'atomismo democriteo, che considera anche l'a. come un aggregato di atomi, più piccoli, lisci e mobili degli altri, destinato a dissolversi dopo la morte. Questa dottrina viene in seguito ripresa da Epicuro e dagli epicurei, i quali vedono in essa il più sicuro argomento per affrancarsi da ogni timore circa il destino oltremondano dell'anima. La fede orfico-pitagorica nella sopravvivenza dell'a. e nella metempsicosi è poi nuovamente affermata e approfondita da Platone. Caratteristico di Platone è il collegamento del problema dell'immortalità con quello gnoseologico: l'a. può conoscere le idee, forme ideali di assoluta realtà, solo per reminiscenza. Dal punto di vista della struttura interna, poi, Platone considera l'a. divisa in una parte razionale e in una irrazionale, a sua volta scissa in a. irascibile e in a. concupiscente: tripartizione alla quale corrisponde poi quella delle classi nello Stato tratteggiata nella Repubblica. Altrove (per es., nel Fedone) egli tende ad attribuire tutto l'elemento irrazionale e passionale al corpo, considerando l'a. come puramente razionale, quando dal corpo si stacchi o comunque lo domini escludendo ogni sua influenza. Il nesso dell'a. col corpo è invece ritenuto essenziale da Aristotele, che lo riconduce a quello della «forma» e della «materia» nella «sostanza», e che quindi nega la sussistenza dell'a. indipendente dal corpo. Essa dispiega la sua attività in certe proprietà corrispondenti ai gradi dello sviluppo vitale, e da queste si denomina; le nutritive nelle piante (a. vegetativa), le sensitive e motrici negli animali (a. sensitiva), le intellettive nell'uomo (a. intellettuale); le quali non sono separate tra di loro, le più complesse includendo le più semplici. Dalla concezione aristotelica dell'a. come forma del corpo deriva la grande difficoltà cui si trovò di fronte il pensiero cristiano quando accolse in sé l'aristotelismo con l'introduzione come testi, nella facoltà delle arti, delle opere di Aristotele (circa la metà del sec. 13°). Il grande sforzo di Tommaso d'Aquino fu allora quello di interpretare i testi aristotelici in modo da conciliarli con la dottrina cristiana dell'a. immortale; e perciò egli dovette combattere contro la psicologia dell'agostinismo, sfociata poi nelle proposizioni di Olivi, e contro la tradizione dell'averroismo latino, capeggiata a Parigi da Sigieri di Brabante, più fedele alle dottrine di Aristotele (così come più tardi nel Rinascimento lo furono Pomponazzi e gli altri alessandrini). Il problema dell'a. nel suo rapporto col corpo viene posto in modo nuovo nella filosofia cartesiana: dedotta dal cogito – e dalla sua autonomia rispetto a ogni attività sensibile – l'esistenza di una res cogitans di cui il pensiero è manifestazione, questa si pone come sostanza, caratterizzata quale nettamente distinta e contrapposta alla res extensa in cui il corpo è fatto rigorosamente rientrare. Tutto lo sviluppo del pensiero posteriore, che, attraverso l'occasionalismo e l'empirismo, culmina, da un lato, in Leibniz e, dall'altro, in Berkeley, viene a risolvere l'Universo in una molteplicità di a., per ciascuna delle quali la totalità delle cose s'identifica con la rappresentazione che essa ne ha. Ma Hume rivolge la stessa analisi soggettivistica ed empiristica che già aveva condotto alla risoluzione della res extensa, dimostrando come neppure questo tipo di sostanza sia pensabile, quale entità permanente e distinta dall'infinito variare delle sensazioni e degli stati di coscienza. Il concetto dell'a. si dissolve in tal modo completamente in quello della coscienza soggettivamente considerata, ossia dell'io. Concezione questa che sostanzialmente si ritrova nelle filosofie idealistiche, dai postkantiani in poi. Kant invece seguì a considerare l'a. e la sua immortalità, concepita in senso tradizionale, come uno dei postulati che la ragione pratica deve presupporre, pur senza poterli dimostrare, ai fini dell'accordo oltremondano tra virtù e felicità. Nel pensiero contemporaneo – nelle correnti che ancora accettano una problematica dell'a. – si hanno soluzioni ed esiti diversi, mentre altri orientamenti speculativi negano la stessa proponibilità del problema.

Antroposofia
Dizionario di filosofia (2009)

Dottrina teosofica che sta alla base di un movimento internazionale promosso da Steiner, che, staccatosi (1913) dalla Società teosofica, fondò la Società antroposofica a Dornach (Basilea), con sede al Goetheanum. L'a. si rifà agli stessi concetti fondamentali delle moderne dottrine teosofiche (→ teosofia), e concepisce la realtà universale come una manifestazione divina in continua evoluzione: anche gli uomini si vanno evolvendo e perfezionando attraverso innumerevoli ritorni alla vita fisica, o reincarnazioni, nello sforzo costante di sviluppare, elevare e universalizzare il proprio spirito, esauendo il destino che, con le loro precedenti azioni, si sono andati preparando. L'a. afferma di fondarsi su una «scienza occulta», ossia sopra una serie di esperienze reali, di ordine psichico e spirituale, che divengono accessibili per coloro i quali applichino i metodi di sviluppo spirituale capaci di porre l'uomo a contatto del mondo soprasensibile. L'a. nega di essere una religione, anche se utilizza e giustifica elementi tratti dalle religioni storiche: in partic. considera il cristianesimo come un momento essenziale nell'evoluzione umana e cosmica, ritrovando in Cristo lo spirito centrale del cosmo – o spirito solare – che ha mediato il congiungimento tra il divino e l'umano.

ANTROPOSOFIA
Enciclopedia Italiana (1929)
di Vittorio Vezzani

ANTROPOSOFIA (dal gr. ἄνθρωπος "uomo" e σοφία "sapienza"). - È una dottrina teosofica - intendendo il termine teosofia in senso lato - che sta alla base di un movimento internazionale, prevalentemente teutonico, e che venne svolta e diffusa dal dottor Rudolf Steiner (1861-1925). Essa si riporta agli stessi concetti fondamentali delle moderne dottrine teosofiche (v. teosofia) e concepisce la realtà universale come una manifestazione divina in continua evoluzione, per la quale la terra e tutto il sistema planetario sono il risultato di una serie di precedenti esistenze e trasformazioni: anche gli uomini si vanno evolvendo e perfezionando attraverso innumerevoli ritorni alla vita fisica o reincarnazioniii nello sforzo costante di sviluppare, elevare e universalizzare il proprio spirito esauendo il destino o karma che, con le loro precedenti azioni, si sono andati preparando, e che ostacola il loro ritorno cosciente alla divinità.

Afferma di fondarsi su una vera e propria "scienza occulta", vale a dire sopra una serie di esperienze reali di ordine psichico e spirituale, che hanno luogo in modo diverso da quello basato sul funzionamento dei sensi fisici e che perciò sono occulte agli uomini ordinari, ma divengono accessibili e controllabili per coloro che applichino opportunamente i metodi di sviluppo spirituale con i quali l'uomo può sperimentare la verità del mondo soprasensibile.

L'antroposofia nega di essere una religione, ma indica all'uomo la capacità ch'egli ha in sé medesimo di giungere con le proprie forze alla conoscenza delle cose invisibili e di compiere la sua necessaria funzione nell'universo.

Come altre scuole di occultismo, essa propugna una teoria della costituzione occulta dell'uomo, e fa una distinzione quadruplica (1, corpo fisico; 2, corpo eterico o vitale; 3, corpo astrale; 4, ego) oppure - tenendo conto anche degli elementi spirituali soprasensibili - settemplice (1, corpo fisico; 2, corpo eterico o vitale; 3, corpo astrale; 4, ego; 5, ego spirituale; 6, spirito vitale; 7, uomo-spirito) dei principî o dei veicoli di manifestazione umana, corrispondenti ad altrettanti ordini di vita o di realtà cosmica. Descrive la funzione di tali veicoli nella veglia, nel sonno e nella morte.

Per quanto concerne gl'insegnamenti relativi all'evoluzione del cosmo e dell'uomo, la dottrina antroposofica poco si discosta da quella teosofica originaria della Dottrina segreta di H. P. Blavatsky, da cui sembra

derivata, pur adottando terminologia diversa e maggiore ordine di esposizione. Da essa si differenzia per il fatto che non indica così esplicitamente - come nel caso della Dottrina Segreta - le fonti d'informazione.

L'originalità dell'insegnamento antroposofico consiste in principal modo nell'inserzione di una sua concezione del cristianesimo nell'ambito delle tradizioni occulte orientali. La venuta di Cristo segna il grande passo che ha condotto l'umanità a una nuova pietra miliare sul cammino del suo divenire. Cristo è lo spirito centrale del cosmo, lo spirito solare o - meglio - la divinità che giunge all'uomo attraverso lo spirito solare. L'afflato divino non poteva venire nella sua pienezza a spiritualizzare l'uomo prima della comparsa di Cristo sulla terra, perché l'uomo non era ancora atto a riceverlo. Col suo avvento si afferma un ideale umano di unione che si oppone a qualsiasi separazione; l'ideale della fratellanza universale, il sentimento della comune origine, nell'intimo di ogni uomo. Così lo spirito divino riaffiora dal creato e tende a ricondurre l'uomo cosciente a Dio.

Questa concezione, che ha il merito di rappresentare un tentativo per armonizzare le tradizioni orientali e quelle occidentali, si accompagna con tutto un florilegio di interpretazioni occulte dell'insegnamento cristiano, che - specialmente dal punto di vista storico ed esegetico - sono molto discutibili.

Il dottor Rudolf Steiner, nutrito di solidi studi naturalistici e filosofici, era già decisamente avviato lungo la linea dell'esoterismo cristiano che si riconnette alla tradizione rosacrociana, quando entrò a far parte, nel 1902, della Società teosofica. Divenuto segretario generale della sezione tedesca della società, si separò da questa nel 1913, in seguito ad una delle tante gravi crisi della società stessa, e fondò e diresse con largo assenso di seguaci una nuova organizzazione da lui denominata "Società antroposofica". Quest'ultima prese largo sviluppo, stabilì il suo quartiere generale in Svizzera, a Dornach, presso Basilea, dove lo Steiner - che nelle sue molteplici attività coltivò anche le arti figurative - costruì uno strano edificio in legno, il Goetheanum, decorato di figurazioni simboliche. L'edificio bruciò qualche anno fa, ma fu ricostruito in cemento armato con maggiore ampiezza. Nel suo interno e nelle adiacenze funzionano gli organismi amministrativi ed editoriali della società, la biblioteca, le varie sezioni della Scuola di scienze spirituali, e hanno luogo convegni e rappresentazioni artistiche. La società ha ricche pubblicazioni periodiche e diffonde le opere dello Steiner e di alcuni dei suoi discepoli. Conta numerosi gruppi nazionali in Germania, in Inghilterra e in tutti i principali paesi d'Europa e d'America. Ha soci in tutto il mondo in numero di oltre 12.000, dei quali 10.000 circa di nazionalità germanica. In Italia esistono alcuni gruppi attivi, non riuniti, come negli altri paesi, in federazione.

Apologetica Enciclopedie on line

Apologetica

L'arte, la metodologia e la scienza dell'apologia, specie nella filosofia (anticamente l'a. fu parte della dialettica) e più ancora nella religione. Mirando a difendere la verità contro l'errore, a sostenere una credenza e i suoi seguaci contro obiezioni di avversari, l'a. si può dire propria delle religioni rivelate (giudaismo, cristianesimo, islamismo), che presentano una concezione totale del mondo e dell'uomo nei suoi rapporti con Dio, e quindi offrono, come oggetto di fede, un complesso di 'verità' con una oggettiva regola di 'ortodossia'. In particolare si parla di a. nella storia del cristianesimo indicando con essa tutti i tentativi di dimostrazione e difesa della fede, della sua origine, credibilità, autenticità e superiorità rispetto alle altre religioni. Nel cattolicesimo, un prevalente orientamento di pensiero considera l'a. una scienza per il suo oggetto e il suo fine: essa è la conoscenza certa, filosofica e storica del fatto della Rivelazione, dimostrata con argomenti oggettivi valevoli per tutti. Da questo punto di vista l'a. diventa una preparazione o proemio alla scienza teologica vera e propria, ed è stata chiamata anche teologia fondamentale, teologia generale o propedeutica, e introduzione alla teologia.

APOLOGETICA
Enciclopedia Italiana (1929)
di E. Ro., Ma. F., Fr. P., *, G. L. P.

APOLOGETICA (dal gr. ἀπολοφητική, da ἀπολογέομαι "mi difendo"; sottinteso τέχνη). - In senso generale questo termine, secondo l'etimologia, significa l'arte e la scienza della giustificazione e della difesa. E dell'arte l'apologetica tiene certamente, per l'intento pratico che si propone, di persuasione degli animi; ma tiene della scienza soprattutto, per la certezza che intende recare nelle menti, e come esposizione giustificativa della verità (apologetica positiva), e come esclusione dell'errore opposto (apologetica negativa).

È distinta dall'apologia, come l'abito della scienza e dell'arte va distinto dall'atto, come il sistema scientifico dalle sue applicazioni. E apologia è per l'appunto un'applicazione o attuazione particolare dell'apologetica, intesa specialmente nel senso ristretto della sua parte negativa, ossia polemica, della difesa cioè contro l'errore. Ma di fatto molto spesso i due termini si confondono, e più ragionevolmente quando si parla di "apologia generale"; il che spiega le discussioni sorte su questa distinzione.

Nell'uso corrente, applicandosi il termine al campo religioso, l'apologetica significa "giustificazione e difesa di tutto ciò che riguarda la religione", se si adopera nel senso più antico e più largo. Ma, nel senso più stretto e più moderno, si riferisce alla "giustificazione o difesa dei titoli e fondamenti, o piuttosto preamboli, della fede", come il fatto della rivelazione divina, della divina missione di Cristo (dimostrazione cristiana) che la trasmette, e dell'unica vera Chiesa fondata da Cristo, che la custodisce e la predica (dimostrazione cattolica). Allora particolarmente si considera l'apologetica come "scienza coordinatrice di tutte le prove del cristianesimo"; ed è questa la considerazione propria dei trattati scientifici di apologetica cristiana: non dimostrare le singole verità in individuo, ma la verità generale, ossia il fondamento ragionevole del cristianesimo.

E poiché il cristianesimo come religione divina, la sola vera e definitiva, non ha solo da presentare le ragioni o i titoli sufficienti che lo comprovino tale, ma insieme da difendersi contro gli assalti o le obiezioni dell'incredulità da una parte e delle religioni false dall'altra, ne risulta un doppio ufficio, secondo la distinzione accennata, dell'apologetica; l'uno positivo, della giustificazione propria, l'altro negativo, dell'esclusione altrui: apologetica positiva, quindi, che è la "pacifica esposizione o giustificazione diretta della verità religiosa", ossia dell'origine divina e rivelata della religione cristiana e cattolica: ed apologetica negativa, che è "difesa polemica della verità stessa dalle contrarie impugnazioni dell'errore".

L'apologetica è dunque una scienza e per il suo oggetto e per il suo fine che è la conoscenza certa, filosofica insieme e storica, del fatto della rivelazione alla luce dei principî naturali, cioè dimostrato con argomenti oggettivi e vevoli per tutti, credenti e non credenti. E questa conoscenza previa è necessaria alla fede ed alla scienza teologica; giacché prima di credere a Dio è necessario conoscere ch'Egli esiste, che ha parlato, e che perciò è cosa ragionevole e doverosa il credergli. Con ciò è sciolta anche la questione, assai dibattuta, se ed in quale senso l'apologetica debba essere posta nel novero delle scienze teologiche. Essa non è formalmente, ossia in vero e stretto senso, scienza teologica, quasi parte intrinseca della teologia, ma solo in senso largo, in quanto n'è preparazione o proemio: onde si chiama spesso "teologia fondamentale" o anche "teologia generale" o propedeutica, o "introduzione alla teologia". E queste ed altre simili denominazioni sono termini designanti la stessa cosa, ma sotto ragioni o rispetti diversi, mentre il termine "apologetica" ne denota piuttosto la funzione o intento proprio.

In verità, l'apologetica è in parte filosofica e in parte storica, secondo il doppio ordine di principî che si presuppongono alla fede; alcuni filosofici, come l'esistenza di Dio, la sua provvidenza verso la creatura ragionevole, la sua potenza e la veracità della sua locuzione o rivelazione, posto ch'Egli parli alla creatura

stessa; altri storici, come i segni e i fatti divini - miracoli e profezie - che mostrino avere Dio veramente parlato all'uomo, e non solo con la rivelazione naturale della ragione, ma altresì con una rivelazione positiva e soprannaturale, a cui si appella il cristianesimo come religione positiva.

La prima parte, o processo che suol dirsi filosofico, stabilisce le verità naturali, accessibili ad ogni natura ragionevole, e non riguarda, rispetto alla rivelazione positiva, se non il lato ipotetico; l'altro invece, ch'è storico, sta nel dimostrare l'avveramento di questa ipotesi, cioè la rivelazione. Il primo non è che un processo previo alla dimostrazione cristiana e cattolica: il secondo invece è il nucleo della dimostrazione stessa; l'uno e l'altro però confermato veramente dalla tradizione generale della Chiesa.

Apologetica filosofica. - La tradizione cattolica presuppone anzitutto, come necessario alla dimostrazione apologetica, un fondamento razionale, una filosofia. Le parti o funzioni proprie della filosofia nell'apologetica cristiana sono dogmaticamente accennate nel concilio vaticano (Sess. III) e chiarite nell'enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII. Esse particolarmente giovano all'apologetica, e quindi alla fede, in due modi: 1°, indirettamente, rimuovendo l'ostacolo alla sua dimostrazione, con far vedere a lume di ragione quelle verità che, sebbene rivelate, non sono del tutto inaccessibili alla mente umana, onde risplende l'accordo tra fede e ragione; 2°, direttamente, provando veri quei principî che si debbono presupporre innanzi di stabilire la dimostrazione apologetica, sotto il suo duplice rispetto di cristiana e di cattolica.

L'apologetica muove quindi anzitutto da quegli argomenti ineluttabili ed accessibili anche a menti volgari, onde la ragione naturale perviene alla notizia di Dio, sia come di una causa prima, salendo per la catena necessariamente finita degli esseri creati, sia come di una mente ordinatrice sapientissima, contemplando nello spettacolo dell'universo un ordine fisico perfetto, universale, costante, sia come di un supremo legislatore, considerando l'esistenza dell'ordine morale, anche più efficace dell'ordine fisico. E così dicasi degli altri attributi che a Dio solo competono e che ci conducono a riconoscere, per legittima deduzione, e la veracità assoluta della locuzione, con cui Egli ci insegna, e la certezza della provvidenza, con cui Egli ci porge i mezzi per giungere alla verità e alla salvezza.

Dimostrata l'esistenza di Dio, la provvidenza e la veracità di vna, appare alla creatura ragionevole l'obbligo naturale (che è il primo tra i doveri) della religione verso Dio, vincolo di cognizione e di amore che unisce a Lui l'intelletto e la volontà, cioè tutto l'uomo, come al principio di tutto il nostro essere, fonte di verità e di ogni bene. Né l'obbligazione naturale cessa o sminuisce, anzi riprende vigore, nell'ipotesi che Dio parli all'uomo con rivelazione positiva, sia di verità in qualche modo accessibili alle capacità della mente creata, sia di verità che al tutto la trascendono, perché di un ordine superiore ad ogni esigenza di natura creata o creabile, quali sono i "misteri" propriamente detti.

Tale obbligazione dimostra il filosofo, prescindendo ancora dal fatto della rivelazione positiva: la quale appare, a lume di ragione, desiderabile ed espediente al sommo, ma non propriamente debita, né dimostrabile da esigenza inerente alla creatura. Ed è un'obbligazione che oltre a ciò l'uomo sente "per naturale istinto", secondo il ragionare di S. Tommaso: un istinto cioè che non è un moto cieco né meramente sentimentale, ma è proveniente dall'intuizione, ossia cognizione facile e immediata, della necessaria dipendenza dell'uomo da Dio.

Così l'apologetica nel suo primo procedimento, quello filosofico, dimostra la ragionevolezza e la necessità della religione naturale. Ma dimostra insieme l'obbligazione ipotetica di aderire ad una religione positiva e soprannaturale, nel caso cioè che Dio voglia rivelare all'uomo un ordine di verità superiore alla ragione ed un culto corrispondente a questo stesso ordine soprannaturale, a cui in tale ipotesi eleverebbe la creatura ragionevole.

Ma l'apologista, come filosofo, non può dimostrare a priori l'esistenza dell'ipotesi; perché una tale elevazione, essendo indebita alla natura, cioè superiore ad ogni esigenza naturale, non si può dimostrare né

con principî naturali della ragione, né con gli studî psicologici della natura, né molto meno supporla immanente o postulato della natura stessa, com'è manifesto dai termini medesimi dell'ipotesi, essendo un'elevazione d'ordine divino. Su ciò l'apologetica tradizionale si oppone recisamente al metodo cosiddetto dell'immanenza e ad altri moderni o modernistici, da essa proscritti siccome più appariscenti che fondati.

L'apologetica adunque dimostra solo la convenienza d'una siffatta elevazione soprannaturale, non potendo ciò ch'è soprannaturale distruggere od opporsi alla perfezione naturale, né la rivelazione positiva contraddire all'elevazione naturale che si fa mediante la ragione, giacché dell'una e dell'altra elevazione uno stesso è l'autore, Dio, né Egli può contraddire a sé stesso. Con ciò l'apologetica esclude altresì il dissenso tra fede e ragione; e, se trova dissensi apparenti, ne mostra l'insussistenza per la falsa supposizione che dà per imposto dalla fede o dimostrato dalla ragione ciò che in verità non è tale.

Apologetica storica. - Se la rivelazione soprannaturale non si può constatare per via filosofica, resta che ci consti per via di testimonianza e di fatti. Questo è il processo storico, onde l'apologetica passa dall'ipotesi all'avveramento di essa, al fatto della rivelazione divina: dimostra cioè che l'aver Dio parlato con rivelazione positiva è un fatto evidentemente credibile. E come ogni fatto si dimostra per via storica, così questo con argomenti positivi di testimonianze e di segni, i quali lo confermino in modo da escludere ogni dubbio prudente. Questi argomenti si chiamano motivi di credibilità: e l'apologetica li dimostra obiettivamente certi, non solamente probabili: affinché, escluso ogni dubbio, possano fondare il giudizio ultimo, previo alla fede e conclusione di tutta l'apologetica, che è il giudizio della credibilità rispetto al fatto della rivelazione positiva, e conseguentemente della credibilità della religione da Dio rivelata, dei suoi dogmi e dei suoi misteri.

Similmente essi debbono essere segni e fatti di ordine divino; giacché divino è il fatto della rivelazione positiva che vogliono dimostrare. Altri poi sono fatti interni, altri esterni; ma gli esterni primeggiano in questa dimostrazione, e i più dimostrativi fra essi sono i miracoli e le profezie. Di questi ultimi fatti il filosofo non può dimostrare, a lume di ragione, se non la possibilità e la convenevolezza in ordine a Dio e l'opportunità in ordine a noi come di fatti che sono testimonianza certa dell'aver Dio parlato, essendo questo - della locuzione divina, ossia rivelazione positiva - un fatto che deve portare in sé l'impronta della divinità perché si possa giudicare evidentemente credibile.

Inoltre, questo giudizio certo circa l'evidenza della credibilità mostrerà bensì ragionevole, e perciò doveroso, l'atto di fede, ma non lo renderà necessario, quasi fosse ineluttabile conclusione di un sillogizzare umano, come nella scienza: il che distruggerebbe la ragione e il merito della fede. In altre parole, esso per sé non porta se non ad affermare l'obbligazione del credere; ma per venire all'atto, prescindendo anche dalla soprannaturalità di questo, è necessario di più l'impero della volontà che determini l'intelletto all'assenso proprio della fede. Oltreché, né la realtà soprannaturale dei fatti divini, che ci accertano della locuzione divina, né quella del fatto stesso di questa divina rivelazione risplende alla mente umana d'una evidenza immediata, come nei principî razionali, in modo che necessiti all'assenso; ma semplicemente l'una e l'altra si manifesta alla retta ragione in modo che le mostra evidente l'obbligazione del credere e l'imprudenza del non credere.

Tale evidenza di credibilità è dunque bastevole perché il credente sia ragionevole e prudente nel determinarsi per libera elezione di volontà, mossa dai motivi di credibilità, all'assenso indubitato che è proprio della fede; e il dubbioso e il miscredente sia imprudente e colpevole nel dissentire, nonostante tali motivi da lui appresi. Né si oppone a ciò la possibilità del dubbio, poiché non si tratta qui di certezza matematica ma di altro ordine, sebbene vera certezza; né si deve dire propria della certezza l'esclusione di qualsiasi dubbio, ma solo l'esclusione del dubbio prudente.

Così anche nelle cose umane, e per esperienza di ognuno, avviene giornalmente, in mille occasioni, che nell'intelletto si manifesta un motivo, fermissimo in sé, di aderire a qualche giudizio, ma gli si manifesti in

modo che lasci possibile, ed insieme dimostri irragionevole e imprudente, il dubitarne. Il che tuttavia non diminuisce la fermezza o l'infallibilità dei motivi obiettivi, onde il fatto ci si manifesta: la possibilità del dubbio dipende solo dall'imperfezione soggettiva di chi apprende. Ora l'apologetica mostra che quanto più si esamina e si penetra in questi motivi obiettivi, più ne appare l'efficacia e la fermezza; solo chi vi sorvola superficialmente, vi trova inconsistenza, o al più mera probabilità. Ciò, oltre che per l'altezza delle cose rivelate, avviene altresì per l'indole stessa delle prove della rivelazione; cioè perché i motivi che ci dimostrano questo fatto non sono un mezzo di dimostrazione così semplice, indivisibile e uno, come quello delle dimostrazioni matematiche, ma un mezzo risultante da molteplici e disparati elementi, di cui molti manifesti soltanto per via storica, eppure tutti necessari a tenersi presenti unitamente, per sentirne la forza dimostrativa. Non si deve pertanto attribuire ai motivi obiettivi di credibilità, e molto meno al loro complesso, ciò che può essere proprio della disposizione, o, se così vuol dirsi, del motivo soggettivo, onde talora s'induce qualche intelligenza, specialmente delle persone semplici, al giudizio della credibilità, e poi sotto l'impulso della grazia, all'atto di fede soprannaturale.

Compiuta la dimostrazione apologetica, si fa manifesta l'impossibilità dell'errore, e quindi anche del dubbio prudente circa la verità, sia del fatto della rivelazione, sia della dottrina rivelata, anche se questa resti per noi incomprendibile, come nel mistero propriamente detto. E di più, posta l'obbligazione naturale di assentire, nell'ipotesi della rivelazione, all'autorità di Dio rivelante, ne viene che all'uomo non resta più motivo ragionevole o prudente, né quindi libertà morale ossia liceità di dubbio, nonché di negazione o di dissenso: solo gliene resta la fisica possibilità per la mancanza di quell'immediata evidenza di verità che determina necessariamente l'intelletto all'assenso. Ma questa mancanza di evidenza immediata, cioè l'inevidenza della verità in sé, andando congiunta all'evidenza di credibilità della verità stessa, fa che l'assenso di fede sia libero insieme e prudente; senza di che non potrebbe essere meritorio; e sia libero parimente il dissenso, ma imprudente e perciò colpevole in chi abbia percepito i motivi di credibilità.

Gli apologeti antichi. - Si designano come apologeti della Chiesa antica (e talvolta in senso strettissimo, semplicemente come apologeti) quegli scrittori che nel corso dei primi secoli, e più particolarmente nel periodo delle persecuzioni, si proposero di difendere la religione e la Chiesa dalle accuse di empietà e di delitti ripetute dal volgo e dalle persone colte, e quindi dai giudizi ingiusti dei sovrani e delle autorità. Il motivo fondamentale della difesa è appunto nella dimostrazione dell'innocenza e delle virtù cristiane descritte in pitture talora bellissime nella loro semplicità. In secondo luogo troviamo in essi la dimostrazione che il cristianesimo è la vera filosofia, e come tale offre agli uomini una compiuta rivelazione della verità, prima conosciuta in modo imperfetto attraverso quel barlume di vero intravisto dalla ragione naturale nelle dottrine dei filosofi; la verità intera, già adombrata nell'Antico Testamento ma pienamente manifestata solo nel Nuovo, né giustamente interpretata prima di Gesù Cristo perché interpretata secondo la lettera anziché secondo lo spirito, è ora causa di salvezza. A questo motivo si riconnette la polemica spesso aspra e violenta contro le credenze e i miti pagani interpretati alla luce delle dottrine evemeristiche, e contro il giudaismo (a proposito dell'interpretazione da dare ai profeti e in genere ai passi dell'Antico Testamento che si riferiscono al Messia). Non poca importanza ha nella corrente apologetica la speculazione teologica, intesa a preservare la Chiesa dalle eresie pullulanti nei primi secoli.

I primi scritti apologetici compaiono nel sec. II, e sono in lingua greca. Di Quadrato, vissuto all'epoca di Traiano, di Aristone di Pella, di Melitone, di Apollinare di Ierapoli, di Milziade, non abbiamo che scarsi frammenti. La più antica apologia a noi giunta intera (ove si prescindano dall'anonima Lettera a Diogneto, compresa tra i cosiddetti "Padri apostolici" ma che per certi caratteri si può considerare come un ponte di passaggio tra la letteratura edificativa, parenetica, liturgica, e l'apologetica vera e propria), in parte in greco, in parte in una versione siriana, è quella indirizzata da Aristide d'Atene, all'imperatore Antonino Pio (138-161), contenente già i motivi fondamentali della difesa cristiana: uno spunto di dottrine teologiche, una distinzione dell'umanità in tre generi, pagani, ebrei e cristiani, considerati come i più perfetti, e una pittura della vita delle comunità cristiane. Ma lo scrittore che diede più ampio sviluppo all'apologetica e che si

diffuse più dettagliatamente nell'esposizione della dottrina cristiana, è senza dubbio Giustino. Tra il 152 e il 154, indirizzata anche questa ad Antonino Pio, comparve la sua Apologia, seguita da una seconda o Appendice, come si è convenuto oggi di chiamarla. Contro i giudei, tra il 155 e il 160, scrisse poi il Dialogo con l'ebreo Trifone. Di Giustino è celebre soprattutto la teoria del *λόγος σπερματικός*, secondo la quale la rivelazione divina, comparsa nella sua pienezza con l'incarnazione del Verbo, fu sempre direttamente diffusa in mezzo agli uomini mediante la ragione, che per sé stessa è sufficiente all'intuizione della verità. In tal modo Giustino ammette che la filosofia pagana, formante la base della cultura del suo tempo, abbia un valore, e avvia l'apologetica verso una tendenza conciliativa, che renderà accessibile il cristianesimo anche alle classi colte. Importanti sono anche i tentativi di Giustino di determinare i rapporti tra Padre e Figlio, mediante la formula "luce da luce", che sarà poi accolta nel simbolo niceno. Fu discepolo di Giustino ed emerse per l'originalità del pensiero non estraneo a influenze gnostiche Taziano, che verso il 155 scrisse un Discorso ai Greci molto apprezzato nell'antichità, e quindi conservatoci, benché l'autore abbia nell'ultimo periodo della sua vita esulato dalla tradizione ortodossa per farsi encratita: il valore del Discorso consisteva, per gli antichi, nella dimostrazione cronologica dell'antiorità dei racconti mosaici rispetto a tutte le storie profane. Nonostante l'intonazione fieramente ostile al paganesimo, e ai filosofi "dalla voce di corvi", Taziano risente molto dell'intellettualismo filosofico dei suoi avversari. Porta un contributo notevole alla determinazione dei rapporti tra Padre e Figlio, e alla teoria antropologica, riconoscente nell'uomo cristiano il tempio dello Spirito divino.

Atenagora d'Atene, autore anche di un trattato sulla resurrezione, indirizzò tra il 177 e il 180 una Supplica per i Cristiani a Marco Aurelio e Lucio Commodo; è uno spirito equilibrato e sereno, che porta nella polemica una tendenza conciliativa, mantenendosi tipicamente riservato nell'esposizione delle dottrine e degli usi cristiani. Teofilo, vescovo di Antiochia intorno al 169, è autore di 3 libri indirizzati ad Autolicum; avrebbe un posto di secondaria importanza, se la sua formula sul *λόγος ἐξδιάθητος*, o in potenza, e sul *λόγος προφορικός*, o pronunziato, non segnasse un progresso nella determinazione dei rapporti tra Padre e Figlio. Tra gli scritti apologetici del sec. II possiamo anche includere il Protreptico di Clemente Alessandrino, benché esso faccia parte di una trilogia (Protreptico, Pedagogo, Stromati) il cui fine complessivo non è solamente apologetico.

Giungiamo così agli albori del sec. III e ci incontriamo subito con la grande figura di Tertulliano, che apre nuove vie all'apologetica. Dopo avere scritto due libri *Ad nationes*, in cui ritorce sui pagani le accuse d'immoralità rivolte ai cristiani, nell'*Apologetico*, composto verso il 197, il grande cartaginese impenna sopra un motivo giuridico la difesa del cristianesimo e sferra un attacco vigoroso contro le autorità persecutrici, scoprendo l'illogicità della loro procedura: se i Cristiani sono colpevoli, perché non vengono sottoposti a regolare processo? se innocenti, perché sono condannati? Infine nel *De testimonio animae* fa appello alla diretta testimonianza delle facoltà innate dell'anima umana, per dimostrare le verità divine. L'*Adversus Iudaeos*, dialogo tra un cristiano e un ebreo, si può annoverare fra le opere di apologetica anti giudaica. Un gioiello letterario di mirabile eleganza, che ha potuto conquistare al cristianesimo un numero di proseliti non minore di quel che abbiano fatto altri scritti di dottrina più profonda, è il dialogo Ottavio di Minucio Felice, sulla cui priorità o dipendenza da Tertulliano si discusse e discute moltissimo; a nostro avviso, esso dipende dall'*Apologetico* e fu scritto durante il periodo di tranquillità intercorso tra la persecuzione di Caracalla del 213 e quella di Decio del 250. Nello stile l'autore imita i dialoghi di Cicerone. Per il contenuto è ammirevole la semplicità e il candore della descrizione delle virtù cristiane.

Tra gli scrittori di apologie del sec. III alcuni annoverano anche Origene, benché l'opera *Contro Celso*, scritta tra il 244 e il 249, difenda il cristianesimo dal punto di vista puramente dottrinale e non contenga quindi tutti i motivi fondamentali dell'apologia. Arnobio di Sicca, scrittore dell'epoca diocleziana, convertitosi in tarda età, scrisse per dimostrare la buona fede della sua conversione una voluminosa opera, *Adversus nationes*, dalla quale per altro appare evidente che la forma mentis dello scrittore è rimasta quella del retore pagano, e nella quale si cercherebbe invano, al di fuori dalle polemiche contro la mitologia, una

chiara idea delle credenze cristiane. Ben più importante è Lattanzio. Nelle *Institutiones divinae* egli tenta felicemente una trasposizione del concetto della grandezza giuridica delle istituzioni romane alle divine leggi del cristianesimo. L'autore appare dominato dall'idea della magnifica sovranità romana, e chiude così, alla vigilia della conciliazione tra l'impero e il cristianesimo, la serie degli apologeti antichi. Non è probabile, infatti, che sia vissuto al tempo di Giuliano l'Apostata (benché così abbiano pensato critici valorosi) Commodiano, l'autore del *Carmen apologeticum*; né possiamo considerare qui come semplici apologeti gli scrittori che combatterono le eresie trinitarie e cristologiche, i quali contribuirono positivamente allo sviluppo teologico, e nemmeno un S. Agostino, il cui *De civitate Dei*, opera di apologia contro le accuse che i pagani superstiti movevano al cristianesimo (di aver causato la decadenza dell'impero, ecc.) ha anche, per tanti riguardi, il carattere di un contributo positivo alla teologia cristiana e si salda ben strettamente con le varie parti del sistema agostiniano. Può invece essere posto in questa categoria il *Διαδυσμὸς τῶν ἕξω φιλοσόφων* (*Irrisio philosophorum*) di Ermia, sulla cui età (secondo alcuni, sec. II-III; secondo altri, sec. V-VI) come sulla relazione di priorità o di dipendenza con la *Cohortatio* dello pseudo-Giustino si discute tuttora.

Siamo così in grado di seguire, attraverso questa letteratura apologetica antica, i varî stadî di sviluppo della Chiesa; gli scritti degli apologeti l'accompagnano attraverso i difficili periodi delle persecuzioni, la difendono dai nemici esterni e interni: il volgo diffidente, le autorità persecutrici, gli eretici, contro i quali era necessario costruire un saldo edificio teologico. Trovandosi necessariamente a diretto contatto con l'ambiente degli avversarî, gli apologeti ne risentirono essi stessi l'influsso, e furono costretti ad atteggiamenti conciliativi in cui qualche volta il cristianesimo assunse forse anche troppo il carattere di una filosofia, e perdette qualche cosa dell'ardore mistico delle origini. Pur tuttavia essi costituirono una delle più importanti correnti del pensiero cristiano, e contribuirono grandemente alla conciliazione dei due mondi avversi, che culminò nel riconoscimento ufficiale della Chiesa.

Dal Medioevo al concilio di Trento. - Con il *De civitate Dei* di S. Agostino e la *Graecarum affectionum curatio* di Teodoreto di Ciro si chiude la serie degli scrittori apologetici contro il paganesimo. Agostino insorse contro coloro che, di tutti i mali avvenuti per l'invasione dei barbari nell'Impero, davano la colpa al cristianesimo; dimostrò come il paganesimo non fosse né necessario alla vita terrena, né utile alla vita eterna. Egli giustifica la Città di Dio attraverso la storia del suo sviluppo; Teodoreto dimostrò la superiorità e la verità del cristianesimo, mettendo a confronto la dottrina cristiana e le teorie dei filosofi pagani.

Dopo che la religione cristiana ebbe conquistato il mondo culturale allora noto, si avvertì per un certo tempo una naturale diminuzione della tendenza apologetica. Le eresie si dirigevano contro singoli dogmi, non direttamente contro il cristianesimo stesso. Nel basso Medioevo e anche più tardi, erano anzitutto i giudei e i seguaci di Maometto che negavano assolutamente la rivelazione cristiana. Per i giudei occorre mettere in evidenza che, in base all'Antico Testamento da loro riconosciuto, Cristo era il Messia promesso e che, con la fondazione della Chiesa, l'Antico Testamento con tutte le leggi, i sacrifici e le cerimonie aveva trovato la sua attuazione. Contro Maometto non valeva l'argomento della Bibbia; era quindi necessario dimostrare la ragionevolezza del cristianesimo e delle singole dottrine cristiane, e provare l'insussistenza delle ragioni addotte in favore delle rivelazioni di Maometto, nonché l'errore e il danno delle dottrine del Corano.

Contro i due avversarî, uomini eminenti entrarono in lizza con gran numero di scritti. Nell'Oriente oltre Leonzio di Neapolis (sec. VII) e Anastasio Sinaita (sec. VII e VIII), che ambedue composero scritti apologetici contro i giudei, si distinse S. Giovanni Damasceno. Egli prova ai giudei l'avvento del Messia e il compimento dell'Antico Testamento, mentre agli Arabi dimostra la divinità del Cristo. Quando Bisanzio si era già distaccato da Roma, Andronico Comneno (circa il 1180) scrisse un *Dialogo* contro i giudei, e Niceta di Bisanzio una polemica contro Maometto in cui difende le singole dottrine della fede dagli attacchi degli Arabi.

Nell'Occidente Isidoro di Siviglia iniziò la lotta contro i giudei, allora assai influenti in Ispagna. Nel *De fide catholica contra Judaeos* egli prova che il Messia promesso è già venuto e che non può essere altri se non Cristo. Questa tesi, come anche l'altra che la vecchia legge abbia finito di esistere, è l'oggetto più importante di tutti gli scritti successivi contro i giudei. Nel sec. XI si distinsero Fulberto di Chartres e S. Pier Damiano; nel XII Pietro il Venerabile, il celebre abate di Cluny, dimostrò ai giudei come Cristo fosse Messia, Dio, re, redentore, fondatore di un regno che non è di questo mondo. Per combattere la dottrina di Maometto, Pietro intraprese un viaggio nella Spagna, dove fece tradurre in latino il Corano per confutarlo e dimostrare ai seguaci di Maometto la verità dei Vangeli e il dovere di accettarli. Come argomento in favore della credibilità della rivelazione egli addusse i miracoli di Mosé e di Cristo. In modo negativo poi dimostra che Maometto non è vero profeta, e che la sua dottrina non fa che ripetere le vecchie eresie. Nel sec. XIII il più forte impugnatore del giudaismo è il domenicano Raimondo Martini. Conoscitore profondo delle lingue orientali e delle tradizioni del Talmūd, Raimondo prova la verità del cristianesimo fondandosi sugli scritti riconosciuti dai giudei. E il suo *Pugio Fidei* (dove, nel primo libro Raimondo combatte quei filosofi che negano ogni rivelazione, nel secondo prova l'avvento di Cristo in base alle profezie, nel terzo infine difende alcuni dogmi fondamentali della Chiesa, come la Trinità, il peccato originale, la redenzione) divenne la base di tutta la successiva apologetica anti giudaica e la fonte, diretta o indiretta, anche di molti dotti moderni che del giudaismo post-biblico si occuparono storicamente. I suoi scritti contro i musulmani sono, a quanto pare, perduti. Anche S. Tommaso d'Aquino in vari capitoli della *Summa contra gentiles* si volge contro i musulmani. Più ancora li impugna Raimondo Lullo, che è il loro più infaticabile avversario. Nel sec. XIV l'esegeta francescano Nicolò di Lyra compose degli scritti, in parte non ancora pubblicati, contro i giudei, mentre il domenicano Ricoldo di Montecroce combatté il Corano. Nel secolo successivo la lotta contro i musulmani fu continuata dal cardinale Nicolò Cusano nella sua *Cribratio Alcorani ad Pium II* e alla polemica prese parte anche il cardinale domenicano Giovanni Torquemada. Attacchi contro i giudei mossero pure lo spagnolo Paulo de Heredia col suo *De mysteriis fidei liber* (circa 1450) e il domenicano Pietro Nigri col *De conditionibus veri Messiae*.

Non mancarono, nel corso del Medioevo, altri avversari della Chiesa nei gruppi ereticali che sorsero nell'Italia settentrionale e nella Francia meridionale, in Boemia e in Inghilterra, e un po' dappertutto. Anche contro di essi non mancarono gli apologeti. Primo fra tutti occorre menzionare Alano di Lilla, che combatté nel suo *Contra haereticos albigenesi, valdesi, giudei e musulmani*. I libri più importanti che trattano di questi argomenti sono nel sec. XIII i *Libri quinque adversus Catharos et Valdenses* del domenicano Moneta di Cremona e il *Magisterium divinale* di Guglielmo di Parigi: costui si volge anche contro i filosofi arabi e contro il panteismo manifestatosi nell'università parigina. Le due opere non solo confutano il dualismo degli albigenesi, ma presentano anche i dogmi principali del cristianesimo in modo da lasciare largo campo alla ragione naturale. Il Moneta aggiunge la dimostrazione che la chiesa romana è la chiesa di Cristo.

La necessità di difendere il cristianesimo contro tali avversari che negavano ogni rivelazione cristiana - come spesso gli albigenesi e più ancora i filosofi arabi - e anche la tendenza speculativa, portarono a dimostrare in base alla ragione le singole verità della fede. Non è questa l'apologetica nel vero senso della parola, che si propone di dimostrare la credibilità della rivelazione: è piuttosto l'apologia dei singoli dogmi. Questo metodo era già stato iniziato da S. Anselmo d'Aosta, che cercava di comprendere le dottrine cristiane con la ragione e di confutare con questa gli argomenti dell'avversario. Alano di Lilla nelle sue *Maximae theologicae* stabilì un sistema di assiomi teologici, dai quali cercò di dedurre le verità nonché i misteri della fede. Va anche più oltre Nicolò d'Amiens con la sua *Ars catholicae fidei* (redatta circa il 1190) che deduce i dogmi della fede applicando il metodo di Euclide, senza tuttavia pretendere la certezza di tali deduzioni. Questo metodo di far scaturire le verità della fede dal raziocinio, adoperato di fronte agli eretici, fu per alcune singole dottrine usato da Guglielmo di Parigi nel suo *Magisterium divinale* e anche dal Moneta nella sua *Summa*. Il metodo raggiunse il suo massimo sviluppo e la sua precisa limitazione nella *Summa contra gentiles* di S. Tommaso d'Aquino. Quest'opera non è apologetica nel senso moderno. I motivi di credibilità della rivelazione e la necessità di tale rivelazione vengono appena accennati. S. Tommaso cercò nei primi tre libri di provare con la pura ragione le verità di Dio uno, della creazione e dell'ultimo fine delle creature, e

altresì con la ragione volle confutare gli argomenti contrari. Nel quarto libro invece egli, considerando la rivelazione come punto di partenza, dimostra che la ragione non porge argomenti solidi contro queste verità rivelate, poiché la ragione sola non è in grado di penetrarle. Raimondo Lullo abolì poi i confini rigidamente tenuti da S. Tommaso fra conoscenza naturale e soprannaturale, e cercò di dedurre tutti i dogmi di fede dalla sola ragione. Lo seguì in questa via Raimondo di Sabunde (sec. XV) nella sua *Theologia naturalis*.

Con l'inizio del Rinascimento l'influenza della filosofia platonica si fece sentire, e parimente il suo entusiasmo per il Bello e il Buono. Mentre Girolamo Savonarola, seguace della scolastica, nel suo *Triumphus crucis* deduce la verità del cristianesimo dagli effetti benefici di esso, Marsilio Ficino nel suo *De christiana religione* dà speciale peso alla concordanza fra il cristianesimo e la filosofia di Platone, ch'egli considera precursore di Cristo. Giovan Francesco Pico della Mirandola vuole dimostrare nell'*Examen doctrinae vanitatis gentium* la necessità morale della rivelazione. Il più cospicuo fra gli apologeti del Rinascimento è lo spagnolo Ludovico Vives (morto il 1540) che ci pone innanzi nel suo *De veritate fidei christiana* i motivi di credibilità della rivelazione e l'eccellenza della dottrina cristiana, difendendo in pari tempo la rivelazione cristiana stessa contro giudei e musulmani. Tale opera costituisce la chiusa di questo periodo. Da molti degli apologeti qui nominati l'argomento proprio dell'apologetica moderna, cioè il fatto e la credibilità della rivelazione, viene trattato soltanto in linea secondaria. Pur tuttavia si trovano negli scritti contro i giudei punti importanti: così ad esempio nella *Summa contra gentiles*. Qualche questione singola viene trattata nella dogmatica, anzitutto nei commentari al terzo libro delle sentenze di Pietro Lombardo, al trattato *De fide* (In sentent., III, dist. 23-25).

Dal concilio di Trento all'epoca presente. - La lotta contro l'Islamismo continuò fin quasi al sec. XVIII col sistema ordinario. In Italia il francescano Malvasio (1628) e il Guadagnolo ribattevano il *Politor Speculi* indirizzato da un persiano a Urbano VIII, e L. Maracci, componeva in due volumi in-folio l'*Alcorani textus universus*, ch'è l'opera più voluminosa che sia stata scritta contro l'Islām ed è tenuta tuttora in pregio (Palmieri, in *Dict. de Théol.*, III, col. 1839). Nella Spagna, tra i manuali destinati alla conversione dei moriscos e al consolidamento dei nuovi cristiani, vennero alla luce anche quelli di P. Guerra de Lorca (1586), di Perez de Ayala (1599) e di Tirso González de Santalla (1687). Delle apologie apparse in Germania citiamo l'opera del dotto orientista Widmanstetter (1645). Ma con il sec. XIX comincia un cambiamento nel metodo di difesa del cristianesimo: gli fu dato un indirizzo maggiormente storico. Così il Dollinger (1838) trattò dell'influenza dell'islamismo sulla vita, e il Grimme, nel *Mohamed* (1895), della persona e della dottrina del profeta; Carra de Vaux ragiona dei *Penseurs de l'Islam* (1921-26; cfr. pure *Le Mohamédanisme*, 1908, e *La doctrine de l'Islam*, 1909); il gesuita Lammens, con il suo manuale *L'Islam, croyances et institutions* (1926, trad. it., Bari 1929), fa conoscere soprattutto le idee ora dominanti nella religione islamica; il gesuita d'Herbigny, in *L'Islam naissant* (1929), ragiona della psicologia del profeta e dell'influenza ch'essa ebbe sulla sua dottrina. Pio XI (*Acta Ap. Sed.*, 1928, 286) ha istituito nel Pontificio Istituto Orientale una cattedra speciale de rebus islamicis, affinché i missionari possano avere un'esatta conoscenza scientifica dell'islamismo. Direttamente alla conversione dei maomettani serve *La clef du Coran* (1852) del Bourgade, mentre la rivista mensile *En terre d'Islam*, che dal 1927 si pubblica in Algeri, dà notizie sul movimento dell'apostolato cattolico nelle regioni islamiche.

Anche la lotta contro il giudaismo continuò a lungo, fin quasi al sec. XIX, ad esser condotta coi metodi abituali. In Italia Fabiano Fioghi scriveva il notissimo *Dialogo fra il catechumeno et il padre catechizante* (1582); il domenicano Cantes traduceva in ebraico la *Summa contra gentiles* di S. Tommaso d'Aquino (1657). Nel sec. XVIII una speciale attività apologetica veniva svolta dal convertito Paolo Medici, sia con gli scritti (*Promptuarium*, 1705; *Lettera scritta agli Ebrei*, 1715); sia con le dispute che tenne in tutta l'Italia, sia ancora per mezzo d'individui da lui convertiti, come Nicola Tratto e Sabbatai, che alla lor volta composero nuove opere per attirare i giudei al cristianesimo. A questo stesso scopo rivolse la sua immensa erudizione scritturale G. Bernardo de Rossi (1773). La Francia diede il suo contributo all'apologetica con la prima edizione del *Pugio Fidei*, pubblicato con erudite osservazioni da Joseph de Voisin (1646). In Germania J. Chr. Wagenseil dava alla luce nel 1681 la sua opera *Tela ignea Satanae*, consistente nella

traduzione di scritti ebraici contro il cristianesimo, accompagnata dalla relativa confutazione; più tardi il Namiesky pubblicava in 5 volumi *Christus und Moses*, e nel 1845 il Bauer provava l'origine del cristianesimo dalle vicende del popolo ebraico. Però, generalmente parlando, nel sec. XIX gli scritti rivolti direttamente contro il giudaismo diminuirono di numero. E inoltre, poiché in certe sfere giudaiche si tendeva a negare che l'Antico Testamento contenesse una rivelazione vera e propria (cfr. per es. il rabbino maggiore Moritz Güdemann, *Jüdische Apologetik*, 1906, p.1-18), gli apologeti cristiani preferirono di combattere i seguaci di siffatta tendenza insieme con gli altri oppositori della rivelazione.

Opposizione a nuove correnti filosofiche e teologiche. - Alla metà del sec. XVII si manifestò con special forza il deismo nell'Inghilterra, donde si diffuse in varî altri paesi: e la sua azione si fa molto sentire anche al presente. Quindi il compito principale degli apologeti fu quello di dimostrare con ogni sorta di prove la verità delle dottrine che al deismo sono direttamente opposte, sia nelle opere destinate allo studio della filosofia e teologia nelle scuole cattoliche, sia in lavori - e di questi ci occupiamo - scritti per il pubblico colto. Tali dottrine riguardano la possibilità della rivelazione soprannaturale; la sua conoscibilità per mezzo di fatti esteriori operati da Dio nell'ordine fisico (i miracoli), intellettuale (p. es. le profezie) e morale (p. es. la prodigiosa diffusione ed efficace attività del cristianesimo nel mondo), dando però importanza anche ad altri elementi, come p. es. la bellezza della religione e la realtà storica della rivelazione nei profeti e in Cristo e dei fatti che servono a provarla. E nel difendere questi punti fu posta tanto maggior cura, in quanto tra alcuni acattolici si era manifestata una tendenza che sfociò poi nel pietismo; essa, come esposero i teologi del concilio vaticano (*Coll. Lac.*, VII, col. 528-9, n. 16), accettava bensì la rivelazione, ma non ammetteva per dimostrarla se non le prove che il fedele troverebbe nella sua stessa coscienza. Quei punti di dottrina furono infine fissati solennemente per i cattolici dal detto concilio (*Canone de revel.*, n. 2; *can. de fide*, n. 3, 4; *cap. 3 de fide*). Quantunque tra gli scrittori cattolici non vi fosse piena unità di vedute quanto all'interpretazione de *L'action* di M. Blondel (1896), pure nell'esporre i loro giudizi sulla cosiddetta apologetica dell'immanenza furono tutti d'accordo su questi punti: si deve francamente ammettere che la religione cristiana conviene alla natura umana; ma dire che questa esige assolutamente quella, si oppone alla soprannaturalità della stessa religione; inoltre non può essere accettata l'asserzione che la prova fondata sui miracoli sia da escludersi dal novero delle prove dimostrative. Rigettarono anche il concetto che a molti parve avesse il Laberthonnière (in *Annales de phil. chrét.*, 1897; *Essais de philos. relig.*, 2^a ed., 1903), che cioè la prova dell'esigenza della rivelazione cristiana soprannaturale debba trarsi dalla grazia già operante in modo soprannaturale nell'uomo, e contro un tale concetto fecero notare che la soprannaturalità della grazia non rientra nel campo della coscienza. Il modernismo riconosceva la rivelazione solo come "naturale coscienza acquisita dall'uomo della propria relazione con Dio". Naturalmente, non si può allora parlare di fatti soprannaturali che dovrebbero dimostrare una rivelazione di questa specie. Sicché, secondo questo modo di vedere. Cristo non poté insegnare di esser il Messia, perché questa dignità include quella di rivelatore, né operò miracoli per confermare questa sua dignità. Queste ed altre dottrine moderniste, che rientrano nel campo dell'apologetica, furono condannate nel 1907, da Pio X col decreto *Lamentabili* e nel 1908 con l'enciclica *Pascendi*, in cui sono confutati gli argomenti presi da certe filosofie contemporanee.

Cenni sulle fasi dell'apologetica in diversi paesi. - In Italia contro gli antichi avversarî il gesuita Paolo Segneri (v.) scrisse *L'incredulo senza scusa*, opera eccellente pel contenuto e per la forma. Le idee deistiche, che a poco a poco penetrarono dalla Francia, furono combattute da un gran numero di valorosi difensori della religione cattolica, come il domenicano Ansaldi (1775); il cardinale Gerdil con *l'Introduzione allo studio della religione* (1775) e *la Breve esposizione ecc.* (1785); S. Alfonso dei Liguori, il domenicano Valsecchi coi tre volumi di solidissima dottrina *Dei fondamenti della religione* (1765); il gesuita Noghera con *le Riflessioni sulla religione rivelata* (1773), pregevoli anche per lo stile; il gesuita Muzzarelli, con la raccolta degli 11 volumi su *Il buon uso della logica in materia di religione* (1787-99). Nel sec. XIX l'attenzione degli scrittori cattolici fu rivolta soprattutto alla lotta contro il liberalismo, nelle loro stesse file. Per l'apologetica citiamo *le Risposte popolari ecc.* (1851) del gesuita Secondo Franco tradotte anche in varie lingue straniere; *La bellezza della fede del teatino* G. Ventura; molti scritti contro *la Vita di Gesù del Renan*;

i volumi di Ausonio Franchi, *Ultima critica*, apparsi dal 1889 al 1893, in cui confuta le opinioni da lui stesso sostenute prima. Si possono consultare anche i periodici *Civiltà cattolica* e *Scuola cattolica*.

In Francia, prima dell'avvento del deismo, Biagio Pascal scrisse le sue *Pensées*; il gesuita Baltus e il Bossuet trassero argomenti, l'uno dalle profezie dell'Antico e del Nuovo Testamento (1728-1733), l'altro (*Discours sur l'histoire universelle*), dalla provvidenza divina. Col ritorno del Voltaire dall'Inghilterra (1727) ebbero principio gli assalti del deismo, uniti con quelli degli enciclopedisti e del Rousseau. Tra i molti strenui oppositori nel campo cattolico, come il gesuita Nonnotte e il Guenée contro il Voltaire, il gesuita Para du Phanjas ecc., la palma spetta in Francia al Bergier (*Réfutation des princiraux articles du "Dictionnaire philosophique"; Dictionnaire theologique*) e nel Belgio al de Feller, gesuita (*Catéchisme philosophique*, 1772). La Restaurazione politica fu preceduta e accompagnata dalla restaurazione della religione, per la quale si diedero la mano scrittori come Chateaubriand (*Génie du christianisme*), de Lamennais (prima della sua defezione dal cattolicesimo), Nicolas (anch'egli, benché meno di Lamennais, infetto di tradizionalismo), ecc., e una schiera di valenti conferenzieri a Notre-Dame di Parigi: il Frayssinous, il domenicano Lacordaire, il gesuita Félix, il domenicano Monsabré, quindi monsignor d'Hulst, il gesuita Pinard de la Boullaye (1929). Molti di questi trattarono con speciale energia dell'efficacia rinnovatrice del cristianesimo. Anche le asserzioni del Renan furono combattute vigorosamente. Al volgere del sec. XIX, mentre da un lato si avanzavano, sconvolgendo molte menti, l'apologetica dell'immanenza e il modernismo, dall'altro lato l'apologetica cattolica faceva grandi progressi, e ne fan fede così il fatto d'aver saputo trarre argomenti in favore del cristianesimo dalla storia comparata delle religioni, come la pubblicazione di opere apologetiche di prim'ordine, quali il *Dictionnaire apologetique* (4ª edizione, 1909-1928, completamente rinnovata dal gesuita A. d'Alès), le *Études religieuses* (dal 1857), e la *Revue d'Apologetique* (dal 1905).

Nel paesi di lingua tedesca il deismo penetrò direttamente dall'Inghilterra e indirettamente dalla Francia. Alla sua azione diedero maggior forza certi indirizzi filosofici, come il kantismo, i sistemi panteistici, ecc., e anche i metodi storici ispirati da tali tendenze. In un primo periodo dalla metà del sec. XVIII fin verso il 1840, le migliori opere furono scritte dagli ex-gesuiti Storchenau (*Philosophie der Religion*, in 6 voll., 1775-81) e Goldhagenu (*Religionsjournal*, 1776-85). Però alcuni trattati apologetici non ottennero l'approvazione della Chiesa, particolarmente l'*Einleitung* del Hermes (1819, 1829), perché contenente idee erronee sul concetto della fede. Il secondo periodo dal 1840 ai dì nostri, si distingue per la copia e la varietà delle opere apologetiche, per la dottrina generalmente solida e per una grande opportunità, cosicché questo può quasi dirsi un periodo di fioritura dell'apologetica, che ebbe molta influenza anche in altre regioni.

Quanto ai paesi di lingua inglese, l'attività dei pochi cattolici nell'Inghilterra stessa, fin quasi all'epoca dell'emancipazione (1829), fu determinata per lo più dalla necessità di dimostrare la verità della Chiesa di fronte all'anglicanesimo. Ma, dopo l'emancipazione, col numero dei cattolici andò crescendo anche la loro azione nel campo dell'apologetica; citiamo i tre cardinali Wiseman (*Twelve Lectures sulla scienza e la rivelazione*, 1835), Manning (*Grounds of Faith*, 1852) e Newman (*Essay in aid of a Grammar of Assent*, 1872), nonché i periodici *Dublin Quarterly Review* (dal 1836) e *Month* (dal 1864). Tra gli scrittori più recenti ricordiamo G. K. Chesterton. Così pure ricordiamo per l'America il libro del cardinale Gibbons, *The Faith of our Fathers*, diffuso a milioni di esemplari, i tre periodici *The Catholic World*, *Commonweal* e *America*.

In lingua spagnola sono celebri le *Cartas a un esceptico* di Balmes (v.; nel 1910 fu tenuto a Vich un congresso di apologeti in suo onore), come pure il geniale *Ensayo sobre el catolicismo* (1851) di Donoso Cortés. Del Murillo, gesuita, abbiamo l'opera *Jesucristo y la Iglesia Romana* (1898-1902) e dell'altro gesuita Mir y Noguera, i tre volumi *La Religión*, *El milagro*, *La profecía* (1899-1905). Al libro dell'americano Draper, *History of the conflicts between Religion and Science*, 1873, diedero una risposta particolare varî autori, come l'agostiniano Camara, Orti y Lara, il gesuita Mendive; all'apologetica è dedicato il periodico *Razón y Fé* (dal 1907).

Apologetica protestante. - Emergendo dal periodo delle controversie con la teologia cattolica e delle controversie interne tra le varie tendenze delle scuole teologiche della Riforma, l'apologetica protestante rimase per lungo tempo fedele in massima al metodo dell'apologia tradizionale (p. es. il trattato di H. Grotius *De Veritate Religionis Christianae*, con la sua propedeutica filosofica, argomenti esterni, profezie e miracoli, superiorità morale del cristianesimo, ecc.) differendo dall'apologia cattolica soltanto nella difesa delle specifiche posizioni dottrinali protestanti e specialmente nell'ecclesiologia. Ma la grande libertà di speculazione dottrinale che non tardò a svilupparsi nel cristianesimo protestante aprì gradatamente nuovi orizzonti all'apologetica, e perciò mentre l'apologetica cattolica, legata strettamente alla difesa di posizioni dogmatiche e d'interpretazioni storiche ben definite ed immutabili, non ha potuto subire, senza uscire dall'ortodossia, variazioni di sostanza, ma solo di metodo, quella protestante invece ha cambiato radicalmente di sistema, seguendo da vicino le vicende della speculazione filosofica, della critica biblica e storica e degli studi comparativi sulle religioni. Ciò si riferisce naturalmente all'apologetica del protestantesimo cosiddetto liberale, o liberaleggiante, poiché quella del protestantesimo conservatore, ossia fondamentalista come oggi ama chiamarsi, è rimasta ferma al metodo tradizionale, e non se ne distingue che per una più stretta interpretazione delle dottrine ed una più assoluta determinazione di tener chiusa la porta ad ogni influenza della cultura moderna. I primi segni di un nuovo indirizzo nell'apologetica protestante ricorrono nella lotta in cui durante tutto il sec. XVIII i teologi delle chiese riformate in Francia, in Germania e specialmente in Inghilterra, si trovarono impegnati contro il deismo, che, con la sua teoria empirica della conoscenza e col tagliar fuori intieramente il Dio creatore da ogni ulteriore commercio umano, eliminava il soprannaturale e celebrava la cosiddetta religione naturale. L'opera classica dell'apologetica anti-deista fu quella del vescovo anglicano di Durham J. Butler (*The Analogy of Religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature*, 1736, e *Sermons on human nature*, 1726), sviluppata in seguito in molti punti più efficacemente da W. Paley (*View of the evidences of Christianity*, 1794, e *Natural Theology*, 1803). Il Butler partiva dalle "prove della religione naturale" in cui faceva pro di quanto gli offriva il deismo stesso, per trovare una base comune con i suoi avversari; passava quindi alle "prove esterne della religione rivelata" (profezie, miracoli, ecc.) secondo il metodo dell'apologetica tradizionale, e veniva finalmente alle "prove interne".

L'originalità del Butler era nella formulazione e nello sviluppo della sua tesi apologetica, poiché attraverso un esame analogico dei dati della rivelazione, dei fatti di ordine sperimentale e dei postulati della coscienza egli voleva provare che la religione naturale da sola non è sufficiente a spiegare e risolvere tutta una serie di problemi fondamentali, tanto intellettuali quanto morali, mentre se alla religione naturale si aggiunge e sovrappone quella rivelata si arriva a soluzioni più convincenti. Pur partendo dai postulati della teologia intellettualista, il Butler nello sviluppo della sua tesi si distacca considerevolmente dal metodo tradizionale, sia assegnando un posto di primaria importanza ai valori pragmatici, sia nel rinunciare a dare alle sue prove il carattere di certezza logica, e limitandosi ad invocare per esse soltanto una maggiore probabilità. Con ciò egli preludeva alla nuova apologetica del sec. XIX. Le sue origini debbono ricercarsi nella teologia dello Schleiermacher, che sviluppando in modo geniale un certo aspetto dell'antropologia e della soteriologia dei riformatori, la ruppe in modo definitivo con l'intellettualismo teologico, additando nella coscienza la sede di ogni religiosità, e presentando il cristianesimo come il risultato della più alta e più completa esperienza della coscienza religiosa. Nello stesso tempo Kant negava la possibilità di fondare la religione su procedimenti dialettici, e ne spostava il centro dalle capacità teoretiche alle esigenze immanenti della coscienza morale. In seguito le teorie scientifiche dell'evoluzione, che rivoluzionarono la biologia, misero a soqquadro da una parte la tradizionale cosmologia biblica e cristiana, e dall'altra trovarono applicazione anche nei fenomeni religiosi. Frattanto la critica biblica e quella storica sottomettevano ad una revisione radicale tutta la tradizione sulle origini cristiane e sul valore storico dei documenti della rivelazione, e finalmente gli studi comparativi sulle religioni tendevano ad oscurare la originalità ed unicità del cristianesimo quale espressione del divino nella storia umana. Sotto i colpi di attacchi così diversi e su una linea di combattimento così estesa, l'apologetica protestante non si limitò nel suo insieme ad un'opera negativa di difesa per esclusione, ma cercò piuttosto con una grande varietà di tentativi, e tra esitazioni e tentennamenti, di derivare da tutte queste nuove correnti e con un processo d'inclusione, gli elementi per una ricostruzione

apologetica che assicurasse non solo la sopravvivenza dei valori religiosi del cristianesimo, ma desse loro una nuova efficacia sulla coscienza e sul pensiero religioso moderno. Ammesso il concetto della religione quale esperienza, non si trattava più di dimostrare l'armonia tra fede e ragione, ma piuttosto di dimostrare la vitalità permanente dei dati fondamentali della rivelazione cristiana, concepiti non quali verità statiche ed esterne, ma quali forze vive nella coscienza e quali postulati necessari alla più completa ed esauriente esperienza religiosa individuale e sociale. D'altra parte, accettando la revisione critica, biblica e storica, della tradizione, l'apologetica sul campo stesso della critica storica e filologica si oppose, e non senza fortuna, alle conclusioni della critica radicale, che, eliminando per necessità di metodo ogni elemento del divino nel lavoro di revisione, finiva con l'eliminarlo del tutto ed in modo assoluto dal quadro storico del cristianesimo. Il carattere stesso della teologia su cui si basava questa apologetica e le esigenze del metodo storico-comparativo delle religioni a cui bisognò far largo posto per sostenere la superiorità anche relativa del cristianesimo, ridussero gradatamente il problema fondamentale dell'apologetica alla ricerca di principi essenziali della rivelazione cristiana, ossia dell'essenza del cristianesimo, del nucleo centrale segnato dal sigillo divino, attorno a cui si è sviluppata attraverso i secoli la storia della religiosità cristiana.

In verità una ricerca della cosiddetta essenza del cristianesimo se può apparire storicamente possibile, nonostante la complessa varietà del suo sviluppo storico, d'altra parte presenta ostacoli insormontabili che la fanno apparire quasi assurda, se i dati fondamentali debbono ricercarsi in ultima analisi nell'esperienza religiosa specifica individuale e sociale delle generazioni cristiane tale quale può essere ricostruita attraverso l'esperienza attuale della nostra coscienza. Era quindi inevitabile che la ricerca si riducesse di preferenza agli elementi psicologici e morali, riducendo l'essenza del cristianesimo ai dati fondamentali della consapevolezza della paternità di Dio, della rivalutazione morale e dell'esperienza soterica di cui quella del Cristo era il modello e la fonte. Ma d'altra parte gli apologeti, generalmente uomini di chiesa, non potevano disconoscere interamente gli elementi istituzionali, anche riducendoli al minimo, in accordo con l'ecclesiologia protestante solidamente ancorata al principio della Chiesa società invisibile, e tanto meno potevano eliminarli, visto che l'esperienza religiosa individuale può essere valorizzata solo in quanto si manifesta e si completa in forma di esperienza associata. In generale, l'apologetica del protestantesimo liberale del sec. XIX sia che parta da premesse immanentistiche o pragmatistiche, sia che faccia largo posto all'azione carismatica attuale, si è trincerata dietro una teologia anti-intellettualista, sottraendo agli attacchi dialettici il fatto religioso quale esperienza non riducibile a categorie logiche, e nel campo storico ha valutato le vicende del cristianesimo dallo stesso punto di vista relativo pur concludendo, attraverso l'analisi comparativa delle religioni che il cristianesimo col suo contenuto vitale di spiritualità e di moralità e con la sua esperienza soterica, ha espresso ed esprime nel grado più elevato e più relativamente completo i valori religiosi eterni che operano nella coscienza umana e nella vita associata. L'apologetica più recente, sotto l'influenza della teoria del "Sacro" di R. Otto, comincia ad elaborare una fusione e sistemazione più completa degli elementi pragmatico-teologici di Schleiermacher e di quelli etico-razionali di Kant da cui partiva l'apologetica anteriore aiutata in ciò dall'indagine storico-etnografica sulle forme primitive della religiosità, ed eliminando sempre più dal fatto religioso ogni connotato razionale.

Arhat
Enciclopedia online

Nel buddhismo, chi ha raggiunto il quarto grado della perfezione ed è ormai il 'santo', colui che solo la morte separa dal Nirvana. Nel jainismo, a. sono i 27 Jina o santi supremi che, ormai privi di ogni vincolo di passione, hanno diritto a essere oggetto di venerazione in tutto l'universo.

ARHAT
Enciclopedia Italiana (1929)
di Ambrogio Ballini

ARHAT. - Vocabolo sanscrito significante propriamente "rispettabile, degno di venerazione". Con esso il Buddismo (v.) designa chi ha raggiunto il quarto grado della perfezione, si trova nel più alto rango della gerarchia ed è pervenuto alla sua ultima esistenza per essersi con i suoi meriti sciolto da ogni legame terreno e affrancato dalla trasmigrazione: in una parola il "santo", colui "che ha diritto alla venerazione dei fedeli". Dal Nirvana (v.) "che già in vita pregusta", non lo divide che la morte. I suoi poteri, pur sulla terra, sono soprannaturali. Nel Jainismo (v.), col termine Arhat si designano i 24 santi supremi o Jina. che hanno raggiunto l'onniscienza e, ormai privi di ogni vincolo di passione, vengono onorati e venerati da tutto l'universo.

Ascensione Enciclopedie on line

Elevazione al cielo di Gesù, avvenuta, secondo il racconto di Luca e degli Atti, a Betania 40 giorni dopo la resurrezione.

Dogmaticamente l'A. è il naturale completamento della resurrezione: Gesù Cristo ritorna al cielo secondo la sua doppia natura, divina e umana, glorificata, modello e garanzia di quanto è riservato ai giusti dopo la loro resurrezione. La credenza si trova nelle più antiche forme del Credo. In Oriente, conformemente al termine scritturale, si parla di Ἀνάληψις (letteralmente «Assunzione»); in Occidente, sottolineando il fatto che Gesù salì al cielo in virtù della sua natura, di Ascensio (riservando Assumptio per Maria). Con l'8° sec. prevalse l'uso romano, di celebrare la festa, di cui la menzione più antica si trova in Eusebio di Cesarea (sec. 3°-4°), 40 giorni dopo la Pasqua, cioè il giovedì della 6a settimana dopo Pasqua.

Assunzione Enciclopedie on line

In senso religioso, elevazione al cielo di una persona con il proprio corpo, vivente o morto, in maniera temporanea o definitiva e operata da una forza divina estranea alla persona stessa. In ciò l'a. differisce dall'ascensione. Vanno tenuti distinti i casi in cui l'a. è presentata non come una realtà oggettiva, ma come semplice impressione soggettiva o visione di chi ha ricevuto la rivelazione che riferisce.

A. di Maria Vergine Secondo la fede cattolica, privilegio per cui Maria Vergine, terminata la sua vita terrena, fu elevata alla gloria celeste con l'anima e con il corpo. L'elaborazione teologica di questa dottrina fu opera soprattutto della scolastica e dei teologi posteriori; particolarmente zelanti nel sostenerla furono i francescani e i gesuiti. Pio XII, date anche le risposte favorevoli della grandissima maggioranza dei vescovi da lui interpellati con la lettera *Deiparae Virginis Mariae* del 1946, definì il dogma dell'A. corporea di Maria, con la costituzione apostolica *Munificentissimus Deus* del 1° novembre 1950.

La festa è certamente di origine orientale; a Roma è attestata sotto Sergio I (687-701): è verosimile fosse introdotta da monaci greci nel corso del 7° secolo. Presso i Bizantini è preceduta da un digiuno di 15 giorni; presso gli Armeni il celebrante benedice grappoli d'uva, che vengono distribuiti ai fedeli.

La prima figurazione di sicura rispondenza a questo tema si trova nell'arte bizantina del 10° sec. con la *Dormitio Virginis*; il soggetto, tramite miniature e avori, si diffuse in Occidente ove se ne perpetua la traccia fino al Rinascimento. L'arte occidentale, cui era già familiare il tipo iconografico di Maria Regina, crea lo schema dell'incoronazione, atto culminante del transito della Vergine e quello dell'a. propriamente detta (Maria, chiusa in una mandorla luminosa, è trasportata in cielo dagli angeli). Alla fine del 15° sec., la mandorla è sostituita da una corona di angeli in volo, tipo che rimarrà poi costante.

Si chiamano Assunzionisti i religiosi di varie congregazioni che prendono nome dall'A. di Maria Vergine: a) Assunzionisti, detti ufficialmente Agostiniani dell'A.; b) Assunzioniste, appartenenti a una delle congregazioni femminili: Sorelle oblate dell'A. di Maria, istituite (1865) da Emanuele d'Alzon; Piccole sorelle dell'A. di Maria, fondate (1865) dall'assunzionista Stefano Pernet (perciò dette anche Pernettes) e dalla sorella Maria di Gesù (Antonietta Fage), per la cura dei malati poveri a domicilio, approvate nel 1897; Suore dell'A. di Trebisonda, armene, fondate nel 1887 e massacrate dai Turchi durante la Prima guerra mondiale.

ASSUNZIONE

Enciclopedia Italiana - III Appendice (1961)

ASSUNZIONE (V, p. 67). - Pio XII con la bolla *Munificentissimus Deus* del 1° novembre 1950 (*Acta Apostolicae Sedis*, XLII, 1950, pp. 753-773) ha definito "esser dogma rivelato da Dio che l'Immacolata Madre di Dio, sempre Vergine Maria, terminato il corso della vita terrena, fu assunta alla gloria celeste in anima e corpo". Precedentemente, con enciclica *Deiparae Mariae Virginis* (1946), aveva interpellato i vescovi sulla definibilità del dogma, ricevendo una stragrande maggioranza di risposte favorevoli. La festa liturgica è stata confermata alla data tradizionale del 15 agosto, ma è stata stabilita una nuova messa e, in parte, un nuovo ufficio.

Ateismo

Enciclopedie on line

ateismo Nel suo significato generale, negazione del divino. Il termine individua diverse posizioni a seconda del concetto di divino cui si oppone; storicamente quindi esistono vari a. in rapporto ai numerosi contesti speculativi e religiosi. Il significato del termine diviene tanto più ambiguo quando è usato polemicamente da chi difende un determinato sistema religioso contro chi vi si oppone: fu considerato ateo Socrate dai suoi giudici, atei i cristiani dai pagani (e reciprocamente i pagani dai cristiani), ateo nel Cinquecento (è appunto attorno alla metà del 16° sec. che i termini a. e ateo cominciarono a circolare in Europa in latino e nelle lingue volgari) chi favoriva la Riforma, ma atei anche i teologi cattolici per i teologi riformati, e così via. Senza dubbio può dirsi che in Occidente, l'a., malgrado la presenza di atei nelle più antiche dossografie (fra questi antesignano dell'a. compariva Diagora, l'«ateo»), è proprio della filosofia moderna in rapporto alla erosione di scale di valori spiritualistico-cristiane e al costituirsi di orizzonti di pensiero gelosi della propria autonomia umana e mondana retta da un uso critico della ragione.

Dal punto di vista della storia delle religioni, mentre alcuni storici e sociologi del 19° sec. hanno affermato l'esistenza di un a. primordiale inteso come assenza di qualsiasi nozione del divino, altri invece hanno sostenuto che non esistono comunità prive di religione, per quanto embrionali ed elementari possano essere le sue manifestazioni. Riguardo poi alle cosiddette religioni atee, quali il buddhismo e il jainismo come anche altri sistemi filosofici indiani, questa denominazione è nata soltanto in relazione alla mancanza in esse della nozione di un Dio personale supremo e creatore.

ATEISMO

Enciclopedia Italiana (1930)

di C. M. D. d. A., R. Pe.

ATEISMO (dal gr. ἄθεος "senza Dio"; lat. *atheismus* "negazione di Dio"; fr. *athéisme*; sp. *ateismo*; ted. *Atheismus*, *Gottlosigkeit*; ingl. *atheism*). - Parola di significato per sé indeterminato e relativo, che s'incontra di frequente nella storia delle religioni, assai meno in quella della filosofia. Giacché di ateismo

non si può parlare in senso assoluto, ma soltanto in rapporto a una particolare maniera di concepire la divinità. Movendo dalla propria peculiare rappresentazione di Dio, ciascuna religione positiva ha sempre condannato e condanna come atee tutte le rappresentazioni che non sono conformi alla propria: nell'età antica i Greci e i Romani considerarono atei gli ebrei e i cristiani in quanto rifiutavano l'adorazione a singoli dei (v. sotto); in quella moderna da polemisti cattolici fu rivolta simile accusa ai protestanti, e così via. E più volte nei secoli l'accusa divenne arma di persecuzioni e di odî cruenti. Da Socrate al Bruno, dallo Spinoza al Hegel, bene spesso ne furono colpiti i filosofi comunque dissenzienti dalla concezione religiosa del loro paese e del loro tempo.

La dottrina cattolica distingue gli atei teorici, cioè quelli che negano teoreticamente l'esistenza di Dio, dagli atei pratici, quelli che vivono come se Dio non esistesse. Né bisogna dimenticare l'altra distinzione fra ateismo dogmatico (negazione vera e propria dell'esistenza di Dio), ateismo scettico o meglio agnostico (disconoscimento dell'umana capacità di scoprire e dimostrare l'esistenza di Dio), e ateismo critico (confutazione delle varie prove escogitate per dimostrare quell'esistenza). La coscienza comune considera atei tutti coloro che non concepiscono Dio come persona o come causa prima o come creatore, e perciò bolla di ateismo tutte le dottrine panteistiche, materialistiche, deistiche, e così via. Filosoficamente, se per Dio s'intende l'assoluto, comunque poi questo venga concepito, l'ateismo è assurdo, in quanto non v'è sistema di pensiero che possa reggersi senza considerare alcunché come assoluto.

È dunque, e sotto ogni punto di vista, improprio parlare, come alcuni fanno, di ateismo a proposito di popolazioni primitive, presso le quali la nozione della divinità è ancora troppo poco sviluppata per poter dare luogo a una critica o a una negazione. L'ateismo degli antichi Thoes o Akrothoitai della Tracia (Monte Athos), i quali secondo Teofrasto (Porphyr., *De abst.*, II, 8; *Simplic.*, In Epictet. *enchirid.*, 31) non prestavano alcun culto né di offerte né di sacrifici agli dei, non sarà da prendere alla lettera, bensì soltanto in rapporto con la religione dei Greci, al cui confronto la religione rozziestima di quei primitivi sarà sembrata addirittura mancanza di religione (cfr. J. Bernays, *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte*, Berlino 1866, p. 36). E nello stesso senso sarà da intendere la qualifica di atei attribuita dagli antichi ai Seres, cioè ai Cinesi (Celso presso Origen., *Contra Cels.*, VII, 62-64). Analogamente presso alcuni primitivi o "selvaggi" attuali, che già furono adottati come esempî di popoli senza religione (J. Lubbock), si tratta piuttosto, in generale, di una religiosità elementare preteistica, che è altra cosa dall'ateismo.

Così pure, quando si parla di religioni "atee" - specialmente buddhismo e jainismo - ciò è da intendere in senso relativo, con riferimento alla nozione di un Dio personale supremo e creatore, la quale anche nell'India è infatti comune a varî sistemi religiosi e filosofici, perciò detti *āiśvarika* (da *īśvara*, propr. "signore"), vale a dire "teistici", mentre nell'India stessa essa è appunto dal buddhismo e dal jainismo negata.

Ma pur volendo prescindere, nel buddhismo, da quegli sviluppi posteriori nei quali la figura o l'idea del Buddha è divinizzata e sublimata (e questo non solo nella concezione popolare: si pensi all'Amidismo cinese e giapponese) fino al punto di realizzare l'idea di una divinità personale suprema, già nel buddhismo originario troviamo da un lato mantenuti gli dei vedico-brahmanici (*deva*) - sebbene adattati alla dottrina fondamentale buddhista e quindi concepiti non come esseri eterni e creatori, bensì come soggetti anch'essi alla legge universale del divenire - e dall'altro, come superamento di questo adattato politeismo, una concezione del divino come mistero che trascende ogni possibilità di formulazione verbale e di determinazione concettuale. Parallelamente il jainismo mentre ammette, in armonia col suo sistema, gli dei della religione tradizionale come esseri superiori soggetti alla legge della trasmigrazione delle anime, svolge per conto proprio dall'idea del Jina il concetto di una divinità suprema (*paramadevatā*). Alla base, dunque, del preteso ateismo buddhista e jainico s'intravede l'aspirazione a superare la concezione politeistica della divinità in nome di un più alto ideale divino.

Ma, prendendo il termine ateismo nel suo senso relativo e corrente, troviamo sistemi filosofici ateistici nell'India: il sāikhya (designato precisamente come anīśvara o nirīśvara, "senza un īśvara", cioè "senza un essere supremo personale", "ateo"), la mē māisā, e il sistema dei Lokāyata o, come anche si chiamarono in seguito, dei Cārvāka. Un tentativo di popolarizzare l'ateismo - di fronte al prevalere delle religioni teistiche (sivaismo, visnuismo) - si ebbe, nell'India, anche nella prima metà del sec. XIX per opera di Bakhtāvar, autore del Sūnīsār ("Essenza del vuoto"), in cui è esposta la "dottrina del vuoto" (sūṇyavādā), cioè del nulla.

Atei più o meno isolati sorsero in diversi tempi e luoghi in seno alle varie religioni. In Cina il filosofo Yang Chu (circa 300 a. C.) professò un materialismo che ricorda quello dei Cārvāka (cfr. H. Hackmann, *Chinesische Philosophie*, Monaco 1927, p. 127). Nel giudaismo antico si trovano tracce di correnti negatrici ed incredule (Salmi, X, 4; XIV, 1; cfr. Geremia, V, 2-12), mentre nel giudaismo post-biblico esse scompaiono del tutto (cfr. Philo, *De somniis*, 43, 44). Correnti ateistiche serpeggiarono anche in seno all'islām: fra gli esecrati zindīq ("eretici") sono annoverati tre atei famosi, vissuti fra il sec. IX e l'XI, e cioè: Abu'l-Husain Ahmad ben Yahyā al-Rāwandī, Abū Hayyān 'Alī al-Tauḥīdī (morto nel 1009) ed Abū'l-'Alā' al-Ma'arrī (morto nel 1057).

Nella Grecia antica l'ateismo ha i suoi rappresentanti più decisi nei sofisti. In un frammento del dramma satiresco Sisyphos del sofista Crizia (Sext. Empir., IX, 54; Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, 4^a ed., p. 319, framm. 25) è svolta nettamente la teoria che gli dei sono pura invenzione (vv. 42-43: οὐτῶ δὲ πρῶτον οἰομαι πείσαι τινα θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος). Oltre a sofisti, come Protagora, Prodicò, Crizia, sono qualificati nella tradizione antica come atei Diogene di Apollonia, Ippone di Reggio, Diagora di Melo, Teodoro di Cirene, Bione, Evemero, Epicuro. Ma soltanto dei sofisti è proprio l'ateismo teoretico radicale. Come il politeismo greco era essenzialmente senza dogmi, senza teologia, era soprattutto culto, così l'ateismo greco si esplicò generalmente piuttosto nel campo della prassi che della speculazione. Tra i sofisti alcuni negarono, bensì, come abbiamo visto, l'esistenza stessa degli dei (altri, p. es. Protagora, si fermarono all'agnosticismo). Ma l'"ateo" Evemero si limitò a negar loro la divinità, lasciandoli sussistere come uomini. Altri filosofi li lasciarono sussistere come demoni, riconoscendo i veri dei negli elementi (Senocrate) oppure negli astri (stoicismo); con che l'ateismo fu virtualmente superato anche nel suo aspetto pratico (rifiuto del culto), perché come demoni gli antichi dei della religione popolare potevano ancora essere oggetto di culto.

"Atei" furono agli occhi del mondo pagano, appunto perché refrattari alla prestazione del culto, gli ebrei (Ios. Flav. *Contra Apion.*, II, 16) e i cristiani (Iustin., *Apol.*, I, 6 e I, 13; Athenag., *Suppl.*, 3, 4, 30; Martyr. Polyc., 3 e 9; Clem. Al., *Strom.*, VII, 1, i e 4; Arnob., III, 28; VI, 27; I, 29; V, 30), i quali alla loro volta considerarono come atei i pagani. Soltanto in Giustino si trova ammesso che i cristiani debbono esser ritenuti atei rispetto agli dei del paganesimo (*Apol.*, I, 6).

In generale gli apologisti cristiani, preceduti in questo dal monoteismo ebraico, non adottarono già l'antica posizione dei sofisti negatrice dell'esistenza degli dei, bensì quella prevalente nella filosofia ellenistica, la quale li negava soltanto come dei (tranne gli scettici, che erano agnostici, ed Epicuro che li considerava come dei, ma formati, anch'essi, di atomi), ammettendoli come demoni: con questa differenza, che, mentre per i pagani, politeisti, c'erano demoni buoni e demoni cattivi, per i cristiani (come per i giudei), monoteisti, i demoni in genere, compresi gli dei del paganesimo, non potevano essere che cattivi, e come tali appunto non potevano ricevere culto, allo stesso modo che nel monoteismo di Zarathustra i daeva, negati come iddii, non potevano essere che demoni maligni, strumenti del male, e dunque non dovevano essere adorati, ma anzi dovevano essere respinti ed avversati senza tregua. La situazione finì poi per capovolgersi definitivamente in favore del cristianesimo a partire dall'editto emanato da Graziano, Valentiniano e Teodosio nell'anno 380 (Cod. Theodos., XVI, 2, 25), che ufficialmente definiva come atee le religioni non cristiane (sacrilegium = ἀθεότης).

Elaborata nell'ebraismo e nella filosofia ellenistica, adottata dall'apologetica cristiana, l'interpretazione demonistica degli dei pagani durò attraverso il Medioevo fino al Rinascimento e oltre, applicandosi altresì agli dei delle altre religioni dell'antichità e di quelle che si vennero poi scoprendo in America e altrove.

Soltanto a partire dal sec. XVIII, quando il supernaturalismo declinò al tramonto, venne meno anche la credenza nei demoni, compresi i demoni-iddii dell'antico paganesimo. Poiché s'era riconosciuta la non esistenza obiettiva degli dei delle varie religioni politeistiche, si pose il problema della loro formazione ideale. Fu un ritorno, così, all'antica posizione lontanamente anticipata dai sofisti ("gli dei sono pura invenzione"). L'ateismo in quanto è applicato alla concezione politeistica del divino è diventato patrimonio comune del pensiero moderno.

Nel mondo cristiano l'ateismo, più che alla concezione monoteistica della divinità, si applicò ai suoi sviluppi teologici e speculativi nel senso del teismo. E più che mai valgono, a questo proposito, le osservazioni generali fatte più sopra.

Ateismo Dizionario di filosofia (2009)

Negazione esplicita e consapevole dell'esistenza di Dio (dal gr. ἄθεος «senza Dio»). Riguardo al tema dell'a. è necessario distinguere tra l'ambito religioso e l'ambito più propriamente filosofico. Muovendo, infatti, dalla propria peculiare rappresentazione di Dio, ciascuna religione positiva ha sempre condannato come atee tutte le rappresentazioni non conformi alla propria: nel mondo antico i Greci e i Romani considerarono atei gli ebrei e i cristiani in quanto rifiutavano l'adorazione a singoli dei, a loro volta i cristiani considerarono atei i pagani in quanto politeisti e quindi adoratori di demoni; nell'età moderna simile accusa fu rivolta dai teologi cattolici ai protestanti, dai teologi riformati ai cattolici, e così via. Più volte nei secoli l'accusa di a. è stata motivo di persecuzioni: da Socrate a Bruno, fino a Spinoza, sovente ne furono colpiti i filosofi che dissentivano (o si pretendeva che dissentissero) dalla concezione religiosa del loro paese e del loro tempo; e spesso furono considerati atei coloro che non concepivano Dio come persona o come causa prima o come creatore, bollando perciò di a. tutte le dottrine panteistiche, deistiche, e così via. Nella storia della filosofia una distinzione può essere posta fra a. dogmatico (negazione vera e propria dell'esistenza di Dio), a. scettico o agnostico (disconoscimento dell'umana capacità di scoprire e dimostrare l'esistenza di Dio), e a. critico (confutazione delle varie prove avanzate per dimostrarne l'esistenza).

L'ateismo antico.

Nella Grecia antica l'a. ha i suoi rappresentanti più decisi nei sofisti. In un frammento del dramma satiresco Sisyphos del sofista Crizia (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, IX, 54; framm. 25 Diels-Kranz) è svolta la teoria che gli dei sono una pura invenzione degli uomini affinché nessuno rechi ingiuria per paura di un castigo divino. Oltre a sofisti, come Protagora, Prodico, Crizia, sono qualificati nella tradizione antica come atei Diogene di Apollonia, Ippone di Reggio, Diagora di Melo, Teodoro di Cirene, Bione, Evemero, Epicuro. In realtà, tra i sofisti alcuni negarono l'esistenza stessa degli dei, altri, per es. Protagora, si fermarono all'agnosticismo; mentre Evemero negò la loro divinità, lasciandoli sussistere come uomini illustri, divinizzati per le loro gesta. Nel pensiero antico si può inoltre individuare un filone di monismo materialistico, che vede nella materia l'unico fondamento della realtà; è questo il caso di Eraclito, secondo il quale il mondo non è stato creato da nessun dio, ma è sempre stato e sempre sarà «un fuoco eternamente vivente». Le posizioni, tuttavia, più rilevanti sono quelle dell'a. epicureo e dell'a. scettico. Epicuro e Lucrezio non negano l'esistenza degli dei, ma li considerano lontani negli intermundia, dove vivono beati e indifferenti alle vicende umane, come dimostra la presenza, non eliminabile, del male nel mondo (*De rerum natura*, II, 1093 ss.). L'esistenza degli dei è dunque irrilevante per l'esistenza degli uomini, né rappresenta un principio di ordine o di razionalità del mondo. Altra forma di a. è quella del neoaccademico Carneade di

Cirene, che rivolge al concetto di divinità argomentazioni di tipo scettico (Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, IX, 139-140): gli dei, se esistono, sono viventi; se sono viventi, provano sensazioni di piacere e di dolore, sono capaci di turbamento e passibili di mutazioni in peggio, dunque sono mortali; applicando cioè il predicato dell'esistenza alla divinità, si finisce con l'assimilarla ai mortali.

L'ateismo moderno.

Durante il Medioevo, cristiano e teocentrico, non c'è spazio per l'ateismo. Inoltre, si fa ora riferimento a una concezione di Dio diversa e ben più determinata di quella del mondo antico, e cioè un Dio che si è rivelato e che parla attraverso le Sacre Scritture. Posizioni ateistiche riaffiorano con il Rinascimento, e soprattutto nel Seicento. In polemica con una concezione del mondo come organismo animato, pervaso da spiriti e demoni, si ritorna all'antica posizione già anticipata dai sofisti: demoni e dei sono stati inventati dagli uomini, o meglio da abili legislatori che fondarono il loro potere politico sulla superstizione e sulla credulità del popolino. È questa la prospettiva del libertinage érudit erede della tradizione rinascimentale; testo esemplare della posizione degli esprits forts è il Theophrastus redivivus, manoscritto anonimo che a metà del 17° sec. ebbe una cospicua (anche se pur sempre elitaria) circolazione clandestina, nel quale gli esiti scettici della critica libertina della religione e del creazionismo evolvono verso l'affermazione di un netto ateismo. In questo documento la tradizione filosofica antica viene utilizzata in maniera nuova, per ritrovare non i presupposti della tradizione spiritualista cristiana, ma i fondamenti di una filosofia libera ed 'empia'. Alla fine del secolo Bayle nei *Pensieri sulla cometa* (1682) sostiene che è possibile una società di atei virtuosi: emancipa così i principi della morale e della politica dalla legge divina e allarga i confini della tolleranza religiosa fino a comprendere per la prima volta gli atei. Nel secolo successivo, con l'Illuminismo, l'a. continua a svilupparsi sulla stessa linea, in rapporto cioè all'erosione di scale di valori spiritualistico-cristiane e al costituirsi di orizzonti di pensiero gelosi dell'autonomia umana e mondana, retta da un uso critico della ragione. Un ruolo rilevante ha, nel corso del sec. 18°, il materialismo meccanicistico di La Mettrie e d'Holbach che riconducono ogni fenomeno alla materia in movimento: Dio viene così eliminato come principio metafisico di spiegazione causale. Con Hume (*Dialoghi sulla religione naturale*, post. 1779) si ritorna a un a. scettico: una prova a priori dell'esistenza di Dio è impossibile, perché l'esistenza è sempre materia di fatto, ma neppure attraverso l'esperienza si possono dare prove soddisfacenti; viene così negato il potere dell'uomo di risolvere un problema che eccede i suoi strumenti conoscitivi. Alla fine del secolo (1789) scoppia una vivace polemica quando Fichte pubblica sul *Giornale filosofico di Jena* un articolo nel quale si identifica Dio con l'ordine morale del mondo: accusato di a., il filosofo deve lasciare l'insegnamento universitario. Durante l'Ottocento grande importanza ha la posizione di Schopenhauer, che, connotata in senso fortemente pessimistico, si contrappone alla fede positivista nella linearità di un progresso che porterà inevitabilmente all'emancipazione dell'umanità dall'errore e dalla superstizione religiosa. Schopenhauer nega l'esistenza di Dio in quanto il male e il dolore che dominano nel mondo confutano ogni possibilità di ottimismo metafisico; tale ottimismo, quotidianamente contraddetto dai fatti, è pericoloso perché porta l'uomo a legarsi illusoriamente a quella spietata volontà di vita, cioè a quella affermazione di individualità che occorre invece negare (*Il mondo come volontà e come rappresentazione*, 1818, II). Feuerbach, in *L'essenza del cristianesimo* (1841), mette in luce il contenuto interamente secolare dell'elemento religioso proponendone una trascrizione in termini umani. Il cristianesimo ha operato un vero e proprio capovolgimento in quanto ha separato dall'uomo i suoi predicati essenziali, i suoi attributi più alti, e li ha proiettati su un essere superiore e immaginario, Dio, che diventa così il vero soggetto, dal quale l'uomo finisce con il dipendere in quanto è concepito come creato dalla divinità. La religione è pertanto il prodotto di tale «alienazione», nasce cioè da un'inversione in base alla quale ciò che è primo diventa secondo e ciò che è secondo diventa primo. L'uomo quindi si «estranea» nell'esperienza religiosa per superare le limitatezze della concreta realtà: tocca ora alla filosofia, mettendo a nudo il carattere puramente umano della religione, restituire all'uomo ciò che egli ha alienato in Dio. Marx accetta l'interpretazione di Feuerbach e la riconduce alla struttura di classe della società: l'alienazione religiosa descritta da Feuerbach ha il proprio fondamento mondano nel dominio, nella società capitalistica, di grandi forze anonime, oppressive e incontrollabili: il denaro, il capitale, lo Stato. Il materialismo storico, facendo dipendere lo

sviluppo della realtà storica dalle condizioni economiche e sociali in cui l'uomo opera, esclude quindi ogni possibile giustificazione teologica e riduce anche l'esperienza religiosa alla struttura di potere della classe dominante. Alla fine del secolo, e a conclusione di un lungo percorso, il rifiuto di Dio («la morte di Dio» nella Gaia scienza, 1882, 125) diventa per Nietzsche la condizione essenziale perché l'uomo possa emanciparsi e vivere la pienezza della sua esistenza. Nel Novecento per Sartre è la precarietà dell'esistenza umana, gettata nel mondo e affidata soltanto alla propria libertà di scelta, che dimostra l'impossibilità dell'esistenza di Dio. Non c'è quindi Dio, bensì l'essere che progetta di farsi Dio, cioè l'uomo; in questo suo progetto egli coglie la sua massima libertà, ma anche il suo destino di fallimento (L'essere e il nulla, 1943). All'indomani della Seconda guerra mondiale, la tragedia della shoah ha portato a nuove riflessioni (Buber, Néher, Bloch) sul tema dell'assenza di Dio nel silenzio di Auschwitz. In partic. Jonas (Il concetto di Dio dopo Auschwitz, 1987) ha messo in luce come l'irruzione della libertà in quanto indipendenza dalla natura biologica e lo sviluppo tecnologico abbiano messo l'uomo di fronte a sé stesso e alla sua solitudine nel cosmo.

Ātmàn Enciclopedie on line

Nei più antichi testi indiani (Rigveda) il «soffio (del vento)», l'anima: rappresenta metafisicamente il principio dell'essere in quanto opposto prima al corpo (come fenomeno) e poi al non essere. Per un naturale sviluppo cosmologico, l'ā. diviene il principio essenziale del mondo, e come tale s'identifica, nelle Upaniṣad, con il brahman (→ brahmanesimo) in una concezione che tende ad assorbire l'anima individuale nell'anima del mondo.

ATMAN Enciclopedia Italiana (1930) di F. B. - F.

ĀTMAN ("sé stesso"). - Termine della filosofia indiana. Qualunque sia il significato etimologico, tuttora controverso, della parola ātman, la sua più antica accezione è quella di "sé stesso" in antitesi con ciò che sé stesso non è, quindi "il proprio corpo, la propria persona, il proprio Io psico-fisico", non ancora "l'anima spirituale ed eterna". Meditando sull'unità sostanziale delle forze cosmiche, la speculazione teologica indiana era giunta a ravvisare nel brahman (v.) il loro occulto motore, causa prima di ogni cosa e unica realtà. Nel contempo l'introspezione aveva rivelato agli asceti dell'età vedica il recondito sostrato delle "forze vitali" (prāṇāḥ), cioè l'alito, il respiro, chiamato "il prāṇa che sta nel mezzo" (Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad, I, 5, 21; II, 2, 1), o anche, per antonomasia, prāṇa senz'altro. Esso è già identificato con l'ātman nel Śatapathabrāhmaṇa 4, 2, 3, 1; e dopoché Yāiñavalkya ebbe scoperto che l'ātman è la conoscenza (prājñā ātman, Bṛh.-up., IV, 3, 21), l'identificazione avviene fra il prāṇa e il prājñā ātman (Kauṣītaki-up., II, 14; III, 2 segg., IV, 20). Ma la vita cosciente, che troviamo anche rappresentata nello "spirito fatto d'intelligenza", insito nelle forze vitali (Bṛh.-up., II, 1, 16; IV, 3, 7; IV, 4, 22), non è ancora l'anima individuale, sebbene sia per la prima volta nettamente distinta dalla materia. La luce d'intelligenza che rischiarava ogni essere emana dall'intelletto cosmico, nel quale la coscienza si dilegua quando sopraggiunge la morte. "Non c'è coscienza (saṃjñā) dopo morte" afferma in due luoghi la Bṛh.-up., II, 4, 12; IV, 5, 13. L'universo è il brahman e il brahman in noi è l'ātman (Chāndogya-up., III, 14); l'ātman è il brahman (Bṛh. up., IV, 4, 5; 25). L'unità del brahman e dell'ātman sarà quindi innanzi il tema favorito delle dissertazioni upaniṣadiche, le quali si compendiano nella formula: "tu sei questo (ātman)" (Chand.-up. VI, 8 segg.), o "in verità ciò (di cui abbiamo parlato) è desso" (Kāṭha-up., II, 4, 3, passim).

"L'Autogeno aperse verso l'esterno le finestre (dei sensi), onde noi vediamo al di fuori, non dentro di noi. (Ma) qualche saggio desideroso d'immortalità, allontanato lo sguardo (dalle cose sensibili), vide entro sé stesso l'ātman". Così sentenzia la Kāṭha-up., II, 4, 1, la prima che riesca a distinguere in modo chiaro ed

esplicito l'anima individuale dall'anima universale; e quando il panteismo mistico delle Upaniṣad trova assetto sistematico nella filosofia del Vedānta (v.), il brahman prende il nome di ātman supremo (paramātman) e l'Io empirico, che del brahman è parte (aṃś), quello di ātman individuale (jīvātman). Nel Nvāya-vaiśeṣika è adoperata la stessa terminologia.

Avatara
Dizionario di filosofia (2009)

Nell'induismo, la discesa di una divinità sulla Terra. Sono oggetto di fede gli a. del dio Viṣṇu, riconosciuti per lo più in numero di dieci e rivolti tutti al bene del mondo e delle creature. A differenza della «incarnazione» cristiana, in ogni suo a. (lett. «discesa») Viṣṇu non assume realmente natura umana o animale e le sue prerogative divine non sono intaccate.

AVATARA
Enciclopedia Italiana (1930)
di Luigi Sualì

AVATARA. - Letteralmente "discesa"; a un dipresso "incarnazione". L'intimo significato di questo concetto religioso dell'India è, non di una manifestazione transitoria del divino, ma della presenza reale della divinità in un essere umano, di una fusione intima delle due nature in un unico essere, che è veramente dio e veramente uomo.

B

Bhakti
Enciclopedie on line

Nell'induismo, pratica religiosa fondamentale («devozione, amor di dio») che assicura la salvezza; ha le sue radici nella concentrazione mistica propria dell'ascetismo, ma è esente da ogni ardua speculazione; pur non escludendo la «via delle opere» o la «via della conoscenza», si pone come via di salvezza tutta particolare (bhaktimārga), soprattutto mediante la concezione di un dio personale, cui ogni creatura può rivolgersi con amore. Nata e sviluppatasi soprattutto nell'ambito della devozione visnuitica, è praticata anche in altre correnti religiose induistiche, incentrate su una figura divina ben personalizzata.

Bhakti
Dizionario di filosofia (2009)

Nei sistemi religiosi e filosofici indiani, il termine indica generalmente la devozione verso la divinità ed è carico di valenze emozionali e teologiche. Si parla di bh. in riferimento al trasporto che il devoto prova per l'oggetto della sua venerazione. Questo sarà per la maggior parte delle scuole viṣṇuite e per alcune scuole scivaite una divinità personale, dotata di particolari caratteristiche (saguṇa, → guṇa) e considerata come fondamentalmente diversa dal devoto. Esempi di bh. rivolta a figure non divine, come i Bodhisattva e gli Arhant, si ritrovano nel buddismo e nel giainismo medievali. Inoltre, una bh. rivolta a un Assoluto senza caratteristiche (nirguṇa) è stata formulata sia da scuole monistiche sia, per es., dal mistico medievale Kabī'r, che la descriveva come il trasporto del devoto verso un Assoluto non calato nei panni di una precisa religione (Kabī'r intendeva forse così anche superare l'opposizione fra religioni indiane e Islam). A partire dal periodo medievale e soprattutto in contesto viṣṇuita, la bh. è considerata come una possibile via (mārga) di salvezza (mokṣa) distinta dalla via dell'azione rituale (karman) e da quella della conoscenza (jnāna). Tale

ruolo coincide con l'assoluta centralità dell'esperienza della bh. nei movimenti devozionali indiani e della riflessione su questa nella maggior parte delle scuole teistiche. La distinzione fra bh.-mārga e jñāna-mārga implica anche che la bh. sia pensata come distinto approccio a Dio e come superamento dei paradossi insiti nei tentativi di razionalizzare il rapporto fra Dio e l'anima individuale o fra Dio e il mondo. Bh.-mārga è una via di salvezza nel senso che ha la salvezza come risultato, sebbene il fine ultimo del devoto sia solo la venerazione di Dio. Secondo un motivo tipico della poesia bhākta la liberazione intesa come estinzione in un indistinto brahman sarebbe il peggiore degli inferni giacché priverebbe il devoto della possibilità di servire Dio. Storicamente, i movimenti devozionali legati alla bh. hanno avuto origine nel Sud dell'India all'inizio del Medioevo e si sono da lì diffusi in tutto il subcontinente indiano.

Bodhi
Enciclopedie on line

Nel buddhismo, l'illuminazione o chiara percezione della verità.

Bodhisattva è l'essere vivente destinato a conseguire la b., cioè a divenire un Buddha. Così Gotama, il Buddha storico, fu un Bodhisattva non solo nelle sue innumerevoli esistenze anteriori, ma anche nell'ultima, sino al trentaquattresimo anno, quando divenne Buddha, raggiungendo sotto un albero di fico a Bodh-Gaya, luogo divenuto ben presto meta di pellegrinaggio.

Bodhisattva
Enciclopedie on line

Nel pensiero religioso buddista, essere vivente destinato a conseguire la bodhi ("illuminazione"), cioè a divenire un Buddha. Gautama, il Buddha storico, fu un b. non solo nelle sue esistenze anteriori, ma anche nell'ultima, sino a quando divenne Buddha. Nel buddismo i b. sono i saggi illuminati e compassionevoli che, pur avendo ottenuto la liberazione, rinunciano al loro livello per assistere gli uomini e guidarli verso la salvezza. Per questo i b. sono oggetto di culto e di venerazione.

BODHISATTVA
Enciclopedia Italiana (1930)

di Ferdinando Belloni-Filippi

BODHISATTVA (pāli Bodhisatta "creatura [destinata] alla chiaroveggenza", futuro Buddha). - Parola e concetto appartengono già al Hīṇayāna (v.), ché anche Gotama Buddha fu un bodhisattva nelle molte vite attraverso le quali raggiunse la chiaroveggenza. Ma soltanto il Maahāyāna (v.) aperse a tutti la carriera di futuro Buddha e bodhisattva si chiamarono tanto i "futuri Buddha principianti" che, rinunciando temporaneamente al nirvāṇa, si votano alla redenzione di tutte le creature per la durata d'innunerevoli esistenze, quanto i "grandi Bodhisattva" che, già assurti alla santità e partecipi di celesti sedi, salvano le creature mediante l'"applicazione" (pariṇāma) del loro proprio merito. Avalokiteśvara (v.) è uno dei grandi Bodhisattva più invocati e più noti, e un altro è Maitreya (pāli Metteyya), il futuro Buddha che sarà chiaroveggente fra tremila anni. "Avviamento alla condotta [che ha per fine] la chiaroveggenza" (bodhicaryāvatāra) è il titolo di un manuale ascetico di Çāntideva (secolo VII), che può essere considerato il vademecum di chi aspira alla santità.

BRAHMA SAMAJ
Enciclopedia Italiana (1930)
di Luigi Suali

BRĀHMA SAMĀJ ("Società dei seguaci di Dio"). - Movimento religioso teistico dell'India moderna iniziato da Rām Mohan Ray (1772-1833) e affermatosi soprattutto nel Bengala: la data ufficiale della sua costituzione può fissarsi nel 1828, in Calcutta. Dapprima fu una piccola società che teneva una volta per settimana le sue sedute, in cui si predicava una religiosità teistica universale: il fondatore respingeva la credenza panindiana nella trasmigrazione e affermava un'etica di derivazione cristiana, sicché il movimento può apparire alle sue origini come in contrasto con il mondo ideale indiano. Dopo un periodo di crisi alla morte di R.M. Ray, la società si rinvigorì per opera di Devendra Nath Tagore, che nel 1843 formulò il "Brāhma Covenant", lista dei voti a cui i membri dovevano impegnarsi: fra gli altri è da notare l'obbligo di astenersi dall'idolatria, il precetto di amare e adorare Dio e fare ciò che egli ama. Il movimento prende un carattere più genuinamente indiano e attenua la tendenza cristianeggiante datagli dal fondatore. Poco dopo, nel 1860, per opera di K. Candra Sen, il riaccostamento alla temperie spirituale indiana si fa più intimo, con l'ammissione di riti induistici, ma riformati con l'esclusione di ogni elemento idolatrico. In pari tempo, si ripudia la distinzione in caste e si sviluppa una forte tendenza alle riforme sociali e all'attività filantropica. A questo punto, due correnti si determinano e si contrappongono: l'una, guidata da D. N. Tagore, conservativa in senso indiano; l'altra, più eclettica e più pratica, cristianeggiante nell'intimo, che metteva capo a K. C. Sen: nel 1864 si ha lo scisma; la società che fa capo a Tagore assume il nome di Ādi Brāhma Samāj; l'organizzazione di K. C. Sen si chiama Bhāratvarshīya Brāhma. L'elemento visnuitico si aggiunge ora all'elemento cristiano: il punto di saldatura è costituito dalla bhakti, o amore di Dio; e mentre il colore induistico si fa più vivo, lo spirito di riforma sociale diviene più attivo. Nel 1878 si ha un nuovo scisma: la maggioranza si stacca da K. C. Sen e si dà un'organizzazione democratica e rappresentativa nel Sādhāran Biāhma Samāj, pur mantenendo la fede teistica e l'indirizzo filantropico. K. C. Sen continua con i suoi fedeli la propria predicazione, che assume un carattere profetico: egli si dice destinato da Dio a bandire un nuovo verbo, in cui tutte le religioni sono armonizzate e tutti gli uomini sono invitati ad entrare: le religioni son tutte vere e Cristo è il più puro rappresentante del Dio-uomo. In questa sua ultima fase, K. C. Sen pare accostarsi più intimamente alle idee cristiane. Egli muore nel 1884; nel 1905 muore D. N. Tagore. Il movimento oggi si divide in tre rami, e comprende in totale 183 sedi con 5504 aderenti.

Brahmacārin Enciclopedie on line

Nell'induismo, coloro che trascorrono, presso un maestro (guru) della casta dei brahmani, l'alunnato, il primo dei quattro periodi (āśrama) nei quali si distribuisce la vita degli appartenenti alle tre caste arie (brāhmaṇa, kṣatriyu e vaiśya) e che è rigorosamente interdetto alle caste non arie. Durante questo periodo, variabile a seconda della casta di appartenenza, il che comporta un maggiore o minore approfondimento dei testi sacri vedici, il b. è tenuto alla castità, all'obbedienza assoluta al guru, e a tutto un insieme di obblighi ben definiti. Soltanto dopo questo periodo il giovane ario può costituire una famiglia.

C

Cabala Enciclopedie on line

(ebr. qabbālā) Complesso delle dottrine mistiche ed esoteriche ebraiche circa Dio e l'universo, che si asserivano rivelate a un numero ristretto di persone e tramandate da generazione a generazione. In tale accezione il termine è usato non prima del 13° sec. (da Isacco il Cieco). Si possono distinguere nella c.: una letteratura mistica in senso stretto, che tratta principalmente dell'esperienza diretta del divino e del conseguimento dell'unione con Dio attraverso tecniche varie (tra le quali ha particolare rilievo la kawwānāh, che è una forma di concentrazione meditativa); una letteratura più propriamente iniziatica (non sempre distinta dalla prima), in cui l'accento è posto sul carattere segreto ed elitario degli insegnamenti e

dei riti; e, infine, una letteratura a carattere magico e occultistico. Gli stessi cabalisti hanno sentito la necessità di distinguere una c. 'speculativa' e 'teoretica' da una c. 'pratica' o 'teurgica'.

C. cristiana Movimento che ebbe inizio nel 15° sec. in ambiente extragiudaico e sul quale influò direttamente il pensiero di Ebrei convertitisi al cristianesimo. Assurse a grande notorietà con Pico della Mirandola, che aveva appreso l'ebraico da Flavio Mitridate e in alcune delle sue 900 tesi volle dimostrare che nella c. era contenuta la prova della divinità di Cristo. Pico esercitò notevole influenza sull'altro grande rappresentante del movimento, Johannes Reuchlin, che espose le sue teorie in proposito nelle due opere *De verbo mirifico* e *De arte cabalistica*, e poi ancora su Egidio da Viterbo e Francesco Giorgio Veneto. Al francese Guillaume Postel (16° sec.) si devono le traduzioni dei due maggiori testi cabalistici, lo *Zōhar* e il *Sēfer Yēšīrāh*, grazie alle quali la loro conoscenza uscì dall'ambiente limitato del giudaismo. L'esempio di Postel fu seguito, nel Seicento, da Christian Knorr von Rosenrot (autore di una Kabbala denudata) e da Athanasius Kircher. Successivamente le dottrine della c. cristiana influenzarono in maniera notevole l'esoterismo francese, soprattutto quello di tipo martinista e massonico.

Castità Enciclopedie on line

Astinenza dal contatto sessuale.

Nella fenomenologia religiosa, è uno dei modi con cui si acquista la purità necessaria per entrare in rapporto con il mondo divino o, comunque, con la sfera del sovrumano. Alla base di tale astinenza si ritrova anche il concetto di una diminuzione della 'potenza sacra' dell'individuo stesso in conseguenza dell'atto della generazione. Perciò la c. è osservata dalle popolazioni di interesse etnologico specialmente nei tempi che precedono azioni importanti per la vita del gruppo (guerra, caccia, pesca ecc.) ed è richiesta presso moltissimi popoli prima di atti del culto o implicanti comunque relazione con il mondo divino.

Nel cristianesimo, che presenta il corpo come tempio vivo dello Spirito Santo in forza del battesimo e degli altri sacramenti ricevuti, la c. è concepita come una virtù morale, ispirata dal rispetto del corpo, che deve essere osservata da tutti, secondo la propria condizione di vita.

Nell'ebraismo, la morale limita l'attività sessuale al matrimonio, considerandola indispensabile per l'equilibrio della coppia.

Nell'Islam, il Corano, pur non consigliando il celibato, raccomanda la c. durante il ciclo mestruale, nel tempo diurno del mese di ramadān e nei legami fuori del matrimonio.

Castità Enciclopedia Italiana (1931) di *, R. C.

CASTITÀ (dal lat. *castitas*; fr. *chasteté*; sp. *castidad*; ted. *Keuschheit*; ingl. *chastity*). - Nella teologia cattolica, la castità è una virtù morale, specie della virtù della temperanza, che modera l'appetito delle dilettezioni carnali. Come virtù morale razionale non ebbe mai la sua piena luce se non nel Cristianesimo, fuori del quale la castità è intesa solo degli atti esteriori. Come virtù cristiana soprannaturale, oltre la perfezione adeguata dell'oggetto, interno ed esterno, include la perfezione del motivo, cioè il rispetto del corpo del cristiano "membro di Cristo" (I Cor., VI, 15), tempio dello Spirito Santo, destinato alla risurrezione e glorificazione.

La castità può essere assoluta o relativa: la prima esclude qualsiasi concessione all'istinto, per motivi di maggior perfezione morale; la seconda ne concede l'uso conforme di dettami della natura nel legittimo matrimonio. La castità cristiana non si restringe a evitare le azioni materiali esterne contrarie a tale virtù, ma comprende, presupponendola anzi come fondamento indispensabile, l'eliminazione degli atti interni contrari, quali i pensieri e desiderî impuri (cfr. Matteo, V, 27-30). Della castità assoluta la Chiesa cattolica ha trovato, non il comando, ma il consiglio in Matt., XIX, 11 segg., I Corinzî, VII, 25 segg.

Il principio morale su cui il cristianesimo fonda queste dottrine, è che fra la carne con le sue inclinazioni e lo spirito vi è un incessante antagonismo (cfr. Romani, VII-VIII) che dev'esser composto con l'assoggettamento della prima al secondo, che viene diretto dalla ragione, illuminata dalla fede.

La castità - intesa come astinenza sessuale in date persone e circostanze di tempo e di luogo, quindi non come virtù morale - non è per sé stessa collegata con un grado elevato di moralità: le osservazioni di numerosi etnologi hanno anzi stabilito come, se non la castità assoluta, per lo meno la continenza nei rapporti sessuali sia estremamente diffusa tra le popolazioni a un basso livello di civiltà, dove questa continenza procede di pari passo con la credenza che, nonché gli abusi, ma gli stessi rapporti sessuali normali in determinati momenti (guerra, caccia, festività religiose, ecc.) siano dannosi e da confessare come peccato. La continenza è richiesta, si può dire, durante tutti i periodi che precedono operazioni le quali, per sé stesse o per rapporti magici, richiedano da parte dell'uomo il pieno possesso di tutte le sue energie. Le ricerche degli studiosi moderni tendono a rendere sempre più evidente - con esempî tratti da popolazioni di tutte le parti del mondo, in tutti i tempi - il carattere di sacralità negativa universalmente riconosciuto all'atto sessuale, il che spiega la grande quantità di divieti (tabu) che lo circondano, l'importanza religiosa e sociale della pubertà, manifesta nelle cerimonie d'iniziazione, e infine anche le numerose norme che presso molte popolazioni regolano il matrimonio, allo scopo di evitare l'unione tra congiunti (v. esogamia, totemismo).

Chi si accosta alla divinità deve trovarsi in stato di purità sacrale, detta dai Latini castimonia; di qui il rispetto che circonda la verginità sacerdotale, p. es. nelle Vestali, sovente imposta, ma tutt'altro che universale. Solo nelle religioni superiori, con un codice morale elevato, la castità viene raccomandata o prescritta come un dovere; allora essa non riguarda più soltanto l'obbligo della fedeltà coniugale o il trattenersi dagli eccessi, ma impone spesso l'astinenza assoluta, in base a quel dualismo tra corpo o materia e anima o spirito (intesi questi termini in senso generalissimo), che si può assumere come fondamento di tutte le pratiche e le dottrine ascetiche nelle religioni superiori.

Il trinocium castitatis. - Fin dal tempo dei re franchi le sanzioni ecclesiastiche ammonivano gli sposi di osservare la castità per due o tre giorni, dopo la benedizione nuziale. Ora il popolo in qualche luogo conserva il ricordo di quest'usanza e talvolta ancora la segue. Se non che, mentre nelle età trascorse il patto aveva carattere penitenziale, oggi ha carattere di voto, ordinariamente profferito dalla donna. In alcuni paesi della Bretagna la continenza nuziale si suole prolungare per tre o quattro notti, in onore della Madonna, nella prima; di S. Giuseppe, nella seconda; della divina Sposa, nella terza. Dell'uso si trova menzione anche nei racconti, come in quello di Verdolina (v. malmaritata), che trae in inganno il marito vecchio col pretesto del voto.

Celibato

Enciclopedie on line

Lo stato degli uomini non sposati.

Nell'antichità l'influsso del concetto religioso secondo il quale il culto dei defunti era necessario alla loro pace ultramondana, donde la necessità di lasciare dietro di sé dei discendenti che perpetuassero questo culto, ispirò al diritto dello Stato, erede del diritto sacro, una politica legislativa in favore del matrimonio e ostile

al celibato. A Roma l'avversione al c. è documentata in antico, ma la legislazione rimase sostanzialmente blanda: quella augustea sancì privilegi per i coniugati e per i padri, ma trovò forte ostacolo a essere approvata, e per quanto rimanesse in vigore fino a Costantino non fu mai rigorosamente osservata.

Diversa valenza il c. assume in ambito religioso, quando la castità assoluta è imposta, per ideale ascetico o per motivi rituali, a persone che si trovano in particolare contatto col sacro. Nel cristianesimo primitivo, che presenta l'unione dell'uomo e della donna nel matrimonio come veicolo di grazia e segno mistico dell'unione di Cristo con la sua Chiesa, il c. è proposto come ideale ma non come obbligo per il clero, a parte l'esclusione delle seconde nozze (il vescovo, secondo s. Paolo, dev'essere «marito di una sola moglie»).

Il c. ecclesiastico si affermò nei primi anni del 4° sec., quando il Concilio di Elvira (Iliberri, odierna Granada) ordinò a tutti i chierici di astenersi dal matrimonio e dal generare figli, pena la deposizione. La norma fu ratificata, in Occidente, dal papa Siricio nel Concilio romano del 386, quindi da Innocenzo I e da vari Concili (Toledo, 390 e 400, Cartagine e Torino, 401). In Oriente, invece (Concili di Ancira, 314; Nicea, 325; Gangra, circa 350), si ritenne opportuno autorizzare chi non si sentisse di praticare il c. a usare dei diritti coniugali. Altri testi si ispiravano a maggiore severità, per cui, dopo la legislazione giustiniana, la regola del 2° Concilio Trullano (o Sinodo quinisexto, 692) stabilì che ai coniugati non si poteva negare l'ordinazione a suddiacono, diacono o prete, ma vietò il matrimonio dopo l'ordinazione e impose il c. assoluto per i vescovi (generalmente scelti tra i monaci; se sposati, la moglie doveva ritirarsi in un monastero): regola tuttora in vigore nella Chiesa orientale, salvo che fra i copti e gli etiopici, che permettono ai vescovi di tenere le loro mogli.

In Occidente un vero e proprio ripudio del c. ecclesiastico si ebbe soltanto con Lutero, seguito in ciò dagli altri riformatori. In opposizione a tale tendenza, il Concilio di Trento, confermando e chiarendo un decreto di Callisto II (1123), sancì l'invalidità del matrimonio contratto da religiosi di voti solenni e da chierici negli ordini maggiori. Dopo il Concilio Vaticano II la Chiesa latina ha ribadito l'obbligo del c. per i presbiteri (dal momento dell'ordinazione diaconale) e per i diaconi permanenti, anche di età matura, ma non sposati. La dispensa dal c. sacerdotale, riservata personalmente al papa, è stata regolata dapprima da alcune norme emanate dalla Congregazione per la dottrina della fede (1971) e, in seguito alla loro revisione e verifica, da nuovi criteri fissati da Giovanni Paolo II (1980).

CELIBATO

Enciclopedia Italiana (1931)

di Egidio CASPANI - Cirillo KOROLEVSKIJ - Alessandro Ronconi

CELIBATO. - Nell'antichità. - Secondo un concetto religioso antichissimo e generale, il culto dei defunti è necessario alla loro pace ultramondana; quindi la necessità di lasciare dopo di sé dei discendenti, che proseguano il culto della famiglia e dei morti: questo, in origine, in Grecia, in Italia, e dappertutto. Così, quando il diritto sacro diventa statale, l'organo politico interviene a raccomandare (Atene) o addirittura imporre (Creta, Sparta), il matrimonio (ἀγαμίον γροφή). Ma il senso religioso e morale bastò spesso ad assicurare i matrimonî. L'apologia del celibato in Grecia comincia solo con la filosofia del sec. IV a. C., da Platone in poi. Fino a quell'epoca il matrimonio pare considerato generalmente come un peso, ma necessario: più ampie notizie ci mancano.

A Roma, l'avversione al celibato fu certo sentita molto in antico: una legge in proposito ebbe la gens Fabia (Dion. Hal., Ant. Rom., 22); del resto, solo per eccezione s'imposero le nozze, se la città appariva spopolata da qualche flagello (Plut., Cam., 2); stando alla tradizione, Valerio Massimo e Festo parlano anche di pene pecuniarie. Notevole il discorso de prole augenda, tenuto da Metello il Numidico (102 a. C.) e letto più tardi da Augusto in Senato, in appoggio della sua propaganda contro i celibi.

Pure, nonostante le proteste levate contro il celibato, empietà verso la patria e verso la religione, presto comparve il tipo, che pare romano, del celibe godereccio (Plaut., Mil., 678 sgg.). Augusto stabilì una legislazione regolare, ma sempre mite e non propriamente coattiva (Lex Iulia 18 a. C., Lex Papia Poppaea 8 d. C.). Essa sanciva privilegi per i coniugati e per i padri (ius liberorum) (Gell., 2, 15, 4; Ulp. Dig., 4, 4, 2, etc.) nel campo del diritto pubblico e privato.

La donna munita di ius liberorum fu esente da tutela ed ebbe capacità di testare. Gravi erano le limitazioni che escludevano dall'eredità i celibi per intero e gli orbi per metà, e riserbavano la portio caduca (e poi, col senatoconsulto Pegasiano, i fidecommessi e i codicilli) alle persone nominate nel testamento che avessero figli. Per l'esclusione da certi spettacoli, cfr. Dione Cass., LIV, 30.

Ma, se il principio, civitatem sine matrimOniorum frequentia salvam esse non posse (Gell., 1, 66) non si estinse mai in teoria, sin dalla fine della repubblica si evitò il matrimonio per il decadimento morale e per ragioni economiche. Le leggi di Augusto, nonostante la loro mitezza, trovarono forte ostacolo per essere approvate. Rimaste in vigore fino a Costantino che abolì i gravami del celibato e agli imperatori Onorio e Teodosio che abolirono i privilegi del ius liberorum, non ebbero mai grande effetto.

Celibato ecclesiastico. - È l'obbligo di perfetta castità che la Chiesa cattolica impone ai suoi ministri sotto forma di voto perpetuo e solenne, implicito nell'ordinazione. Ha per fine d'ottenere in più alto grado la santità del clero, la dignità del servizio divino, e l'efficacia del ministero sacerdotale sui popoli. La Chiesa latina impone tale obbligo col conferimento del suddiaconato. Chi fosse già unito in matrimonio, non può ricevere ordini senza dispensa dalla S. Sede, e, se la ottiene, deve vivere nella continenza e separato dalla moglie. Chi ha ricevuto gli ordini minori può contrarre matrimonio, ma per ciò stesso decade dallo stato clericale. La legge del celibato è d'origine ecclesiastica, quantunque sia presentata dalla Chiesa come del tutto consona coi principî evangelici e gli esempî di Cristo e degli apostoli. Ai tempi apostolici si trova nelle lettere di S. Paolo (I Tim., III, 2; Tit., I, 6) la legge della monogamia clericale: l'episcopus (vescovo, ma detto allora anche dei semplici sacerdoti) non deve aver contratto matrimonio più di una volta. Questa legge, da una parte ammise eccezioni in Occidente e più ancora in Oriente, dall'altra fu estesa anche ai chierici inferiori (Costituzioni Apostoliche, sec. IV, Siria). Contemporaneamente moltissimi del clero maggiore (vescovi, preti, diaconi), praticavano il celibato, tanto che nel sec. IV era questa la forma prevalente, favorita del resto dai dottori e vista più benevolmente dal popolo. Dalla fine del sec. IV i papi si pongono a capo del movimento in favore dell'imposizione del celibato. Siricio dopo averlo decretato nel concilio romano del 386, lo prescrive all'Africa ed alla Spagna; quivi del resto il concilio d'Elvira (verso il 306) ne aveva già fatta una legge. Innocenzo I (401-417) l'impone alle Gallie. I più grandi scrittori di questo periodo, quali S. Ambrogio, S. Girolamo, S. Agostino, difendono il celibato contro gli attacchi di Elvidio, Gioviniano, Vigilanzio. I concilî coadiuvano il movimento, pur temperando alle volte le pene contro i trasgressori. I vescovi, preti o diaconi, divenuti tali dopo che già erano uniti in matrimonio, potevano convivere con le loro mogli come con sorelle.

Anche in Oriente l'uso era in favore del celibato, e il fatto di Sinesio di Cirene lo conferma indirettamente almeno per i vescovi. Varî concilî però (es. Ancira, 314) credettero bene di schierarsi, entro certi limiti, in favore della libertà, soprattutto per chi avesse contratto matrimonio già prima di essere ordinato. Il codice Giustiniano (I, 3, de episcop. et cler.) fissa che non si possa eleggere vescovo uno che abbia figli e che è meglio che il vescovo sia celibe o vedovo; in ogni caso, una volta vescovo, deve restare continente; preti, diaconi e suddiaconi non possono contrarre matrimonio dopo la loro ordinazione, ma possono restare nel matrimOnio già contratto. Tali decisioni vengono di nuovo prese dal concilio Trullano (692) e reggono tuttora l'Oriente ortodosso (per i cattolici orientali v. appresso). In Occidente il celibato dei suddiaconi, che si ritrova già sotto Leone Magno (440-461), non fu tenuto rigorosamente in vigore, cosicché papa Zaccaria (741-752) rispondeva a Pipino che ogni chiesa poteva seguire il proprio uso; ma sotto Carlo Magno ricominciò il movimento per la sua osservanza. Col sec. X s'inizia la decadenza morale del clero: i già

sposati continuano nella vita matrimoniale, gli altri trascorrono facilmente a nozze, pur venendo queste stigmatizzate come "concubinato". Leone IX (1049-1054) inizia efficacemente la restaurazione, Gregorio VII (1073-1085), Urbano II (1088-1099), Callisto II (1119-1124), coadiuvati da molti concili e superando le opposizioni in contrario (frasi di Scrittura, usi e privilegi, arduità della continenza), raggiungono lo scopo. Nel concilio Lateranense I (ecumenico IX, del 1123) l'ordine sacro (dal suddiaconato in poi) è posto tra gl'impedimenti, "dirimenti" il matrimonio. Tale disciplina vige ancora nella Chiesa latina e, pur essendo in astratto suscettibile di mutazioni, di fatto la Chiesa si rifiuta nettamente di introdurle.

Nella disciplina ecclesiastica orientale, il celibato non è obbligatorio nel senso che il conferimento del diaconato - anticamente anche del suddiaconato - a candidati ammogliati è permessa; tuttavia se la prima moglie viene a morire, è proibito prenderne un'altra. I monaci e i vescovi sono astretti al celibato. Alcune chiese orientali cattoliche hanno accettato la legge del celibato come nella chiesa occidentale; nelle altre il numero dei sacerdoti ammogliati diminuisce sempre più. Pur favorendo siffatto movimento, la S. Sede non ha mai voluto farne l'argomento d'una legge positiva, se non in poche circostanze.

Chiesa Enciclopedie on line

Indice

- 1 La C. come società religiosa
- 2 C. e Stato
 - 2.1 Sistemi teorici e dottrine
 - 2.2 Storia
- 3 La c. come luogo di culto
 - 3.1 Diritto canonico.
 - 1.1 C. palatine
 - 1.2 C. private
 - 3.2 Lo sviluppo architettonico della chiesa
 - 3.3 Arredo e suppellettile della chiesa

Il termine *ἐκκλησία*, che nel greco classico denota un'assemblea politica, è usato nelle parti più recenti della versione greca dell'Antico Testamento detta dei Settanta come equivalente dei termini ebraici *qāhāl* e *'ēdāh*, che indicano l'«adunanza» del popolo d'Israele, ossia una società religiosa e politica al tempo stesso. In altre parti della stessa versione questi termini sono resi con *συναγωγή* «riunione». Mentre il vocabolo *sinagoga* è rimasto in uso fra gli Ebrei sia con il significato di riunione (e quindi di società) religiosa sia con quello di luogo dove riunirsi, dai cristiani è stato adottato *ecclesia* per indicare sia le loro riunioni religiose e la società dei fedeli (tanto universale quanto locale, di una determinata città o regione, per la quale si trova anche il termine *παροικία*, onde «parrocchia») sia il luogo in cui quelle si celebrano.

1. La C. come società religiosa

La differenziazione tra società civile (elemento umano e naturale) e società religiosa (elemento divino e soprannaturale) e la difficoltà di intenderli entrambi come essenziali si sono espresse in modo diverso nelle concezioni della C.: alcune hanno sottolineato il primo elemento, facendo della C. la società dei 'santi' o dei 'predestinati', società prevalentemente o anche esclusivamente mistica e invisibile; altre invece, partendo da considerazioni diverse ravvisano nella C. una società meramente umana, giuridica e gerarchica, in continua evoluzione. È ovvio che le diverse dottrine circa la C., la sua natura e costituzione, sono strettamente legate all'insieme delle dottrine teologiche; anche da ciò dipendono l'importanza che nel complesso delle discipline teologiche assume l'ecclesiologia e l'utilità che lo studio delle dottrine relative alla C. professate

dai diversi gruppi cristiani presenta per una caratterizzazione dei gruppi stessi. Inoltre per la natura stessa del cristianesimo è da tenere presente che ciascuna confessione cristiana si presenta come vera (se non sempre come l'unica) C., erede e continuatrice autentica dell'opera di Gesù Cristo e degli apostoli; e che, d'altra parte, anche per quanto riguarda l'organizzazione, si sono sviluppati diversi sistemi, che in certo modo riflettono i tipi fondamentali dell'organizzazione politica: monarchia, aristocrazia, democrazia. Ai due ultimi corrispondono l'episcopalismo, il presbiterianismo e il congregazionalismo.

Secondo la dottrina cattolica l'Ecclesia Christi, la comunità dei chiamati da Dio, è una commistione tra una comunità esterna di soggetti che professano la stessa fede, partecipano agli stessi sacramenti e tendono alla realizzazione dei medesimi fini spirituali sotto la potestà del romano pontefice, e una realtà interiore (corpo mistico di Cristo), che ha al suo centro un elemento invisibile e divino. La C. cattolica è una società giuridicamente perfetta (in quanto non riceve da nessuno il suo potere) e autosufficiente. È una società ecclesiale, il cui imperativo primario è la salvezza delle anime. Le sue finalità sono essenzialmente spirituali, ovvero custodire e insegnare le realtà rivelate, condurre gli uomini a seguire le leggi di Dio, perfezionare e rendere più efficienti le strutture della C., gerarchicamente intese. La C. non ha fini politici, economici o sociali, propri della comunità civile e politica, da cui la C. è indipendente e autonoma. Giuridicamente la C. è una struttura originaria non derivata e non territoriale, poiché non legata al dato territoriale particolare o circoscritto, ma è una realtà universale. È altresì autosufficiente sul piano economico, ed è dotata di soggettività direttamente derivata dal diritto divino, senza necessità di un riconoscimento o di un atto dell'autorità civile. Connaturo allo stesso concetto di Ecclesia Christi è la subordinazione dei fedeli ai legittimi pastori (cosiddetta sacra gerarchia), titolari delle funzioni gerarchiche di insegnare, santificare e governare il popolo di Dio, funzioni derivate direttamente dall'attività di Cristo e in base alle quali si parla di costituzione gerarchica della Chiesa. Quest'ultima si deve tuttavia armonizzare con il principio di uguaglianza dei fedeli, per cui tutti i fedeli (dal papa al neobattezzato) sono uguali di fronte alla vocazione, alla santità, alla dignità dei cristiani e all'opera di comune edificazione della C., per cui tutti hanno uguali diritti e doveri, salvo che non rivestano particolari qualifiche che importino uno status diverso.

2. C. e Stato

2.1 Sistemi teorici e dottrine. - Il regolamento dei rapporti fra la società religiosa e quella civile riveste una speciale importanza politica nella vita di tutti i popoli, ma ne acquista addirittura una fondamentale con l'avvento del cristianesimo e della C. cattolica. La dottrina dominante si è da tempo orientata nel senso di concepire i rapporti fra C. e Stato sulla base di uno schema logico, che distingue anzitutto il sistema di unione da quello di separazione fra i due enti.

Il sistema di unione può essere a sua volta di subordinazione o di coordinazione. Il sistema di subordinazione della C. allo Stato si è attuato attraverso due forme distinte in diversi Stati e periodi della storia: si ha il cesaropapismo allorché l'organizzazione e il governo della C. sono considerati come un ramo dell'amministrazione pubblica (C. di Stato) e il capo dello Stato è nel medesimo tempo capo della C. (cesare e papa: *imperator ac sacerdos*); si ha il giurisdizionalismo quando lo Stato, mentre concede favori e privilegi alla C., ne invade la sfera di competenza estendendo i poteri della sua sovranità territoriale sui rapporti esteriori ecclesiastici (entro l'ambito del giurisdizionalismo sono state riportate le varie manifestazioni del sistema di subordinazione della C. allo Stato attuatesi, specialmente dopo la Riforma, nei vari Stati europei con i nomi di gallicanismo in Francia, febronianismo e giuseppinismo in Austria, regalismo in Spagna, erastianismo in Inghilterra, leopoldismo in Toscana, tanuccismo a Napoli ecc.). Il sistema della subordinazione dello Stato alla C. viene inteso secondo tre forme di potestà ecclesiastica sulle cose temporali: a) secondo la *potestas directa* (teocrazia, ierocrazia, sistema teocratico-papale), la C. è l'unica, legittima monarchia che esercita la sovranità per mezzo del pontefice, quale suo capo visibile e vicario di Cristo in Terra; b) secondo la *potestas indirecta*, il papa non ha il potere diretto nelle cose temporali degli Stati, ma soltanto quello di emanare le leggi ritenute necessarie per gli interessi spirituali della C. e per

correggere e abrogare le leggi civili a essa dannose; c) in base alla potestas directiva (forma più attenuata, a volte confusa con la precedente), il pontefice non può emanare leggi obbligatorie per i cittadini e abrogare quelle contrarie agli interessi della C., ma solo disapprovare queste e obbligare gli Stati a emanare determinate leggi.

Con il sistema della coordinazione dei poteri, la C. e lo Stato si considerano come società ugualmente sovrane rispettivamente nel campo spirituale e in quello temporale; questo sistema si attua praticamente mediante i concordati, con l'instaurazione cioè di un rapporto formale di parità fra le due Alte Parti contraenti, che dovrebbe fondarsi sostanzialmente su uno spirito di collaborazione per il regolamento di mutuo accordo delle cosiddette *res mixtae*.

In contrapposizione ai vari sistemi unionistici si pone quello della separazione fra la C. e lo Stato, il cui concetto giuridico ha dato luogo a notevoli divergenze dottrinali per la sua determinazione. I sistemi di relazione fra Stato e C. (più propriamente fra lo Stato e le confessioni religiose) si distinguono anche, da un punto di vista sostanziale anziché formale, in confessionismo e laicismo o laicità dello Stato, fondato sul principio dell'assoluta astratta uguaglianza di tutte le confessioni religiose di fronte alle leggi e quindi sulla completa libertà di coscienza (per i credenti e per gli atei) e di culto.

2.2 Storia. - Nell'antichità non esisteva, in genere, una distinzione fra i due poteri, civile e religioso, poiché lo Stato assorbiva entro la sua organizzazione tutta l'attività dei suoi sudditi. L'indipendenza dei due poteri nacque dall'affermarsi del cristianesimo, con l'esigenza di un'autonomia della vita spirituale. Ne derivò un contrasto con la politica dell'Impero romano per l'impossibilità che il cristianesimo, pur ossequente verso le autorità costituite («date a Cesare quel che è di Cesare»), si sottomettesse alle esigenze del culto ufficiale dello Stato. Con l'editto di Milano di Costantino e Licinio (313) avvenne il primo riconoscimento del diritto d'esistenza per il cristianesimo, che poi da questa iniziale condizione di tolleranza passò progressivamente a un trattamento privilegiato, finché divenne religione dello Stato. Servendosi della C. come fattore politico, gli imperatori attuarono nell'Impero d'Oriente un sistema cesaropapistico, contrastante con la gelosa difesa della propria libertà fatta dalla C. in Occidente, in virtù del crescente prestigio del trono papale. Ne scaturì l'antagonismo fra Stato e C., le cui principali manifestazioni nella storia medievale furono nell'11° sec. la lotta per le investiture e nei due secoli seguenti le lotte fra i vari pontefici e gli imperatori Federico I e Federico II, tra Bonifacio VIII (bolla *Unam sanctam* del 13 novembre 1302) e Filippo il Bello, re di Francia. L'autorità pontificia subì un declino con il trasferimento della sede apostolica ad Avignone e con lo scisma d'Occidente, durante il quale gli Stati sostennero le tendenze episcopali, affermatesi nei Concili di Pisa (1409), di Costanza (1411-18) e di Basilea (1431), e mirarono alla nazionalizzazione della C. attraverso l'affermazione di una competenza religiosa dei sovrani e dell'indipendenza dei vescovi dal governo centrale della Chiesa. Questi principi parvero trionfare nella C. gallicana con la *Pragmatica sanctio* di Bourges del 1438 e si consolidarono nel 16° sec. con la Riforma protestante e la costituzione di Chiese nazionali con a capo i sovrani temporali secondo la massima «*cuius regio, illius est religio*». La persistenza dell'autorità papale salvò l'unità della C. universale negli Stati cattolici, ma non riuscì a impedire che gli Stati, resisi indipendenti nelle cose temporali, esplicassero un'ingerenza anche nelle cose spirituali. Si vennero così formando gli ordinamenti ispirati a un regime di subordinazione della C. allo Stato sotto forma di 'territorialismo' ecclesiastico negli Stati protestanti e di 'giurisdizionalismo' (variamente denominato) negli Stati cattolici, italiani e stranieri. La C. ricorse allora largamente ai concordati, che divennero frequenti, in campo europeo, successivamente alla codificazione del diritto canonico (1917). Dopo il Concilio Vaticano II la C. ha stipulato o riveduto oltre 30 concordati e accordi parziali su distinte materie.

In Italia, secondo la Costituzione, la posizione della C. cattolica viene considerata separatamente da quella delle altre confessioni. Per la prima l'art. 7 dispone che lo Stato e la C. cattolica sono, ciascuno nel proprio ordine, indipendenti e sovrani; i loro rapporti sono regolati dai Patti Lateranensi, ai quali ha apportato modifiche consensuali un nuovo Accordo tra la Santa Sede e la Repubblica italiana, firmato il 18 febbraio 1984. Per i culti acattolici l'art. 8 della Costituzione italiana dispone che le confessioni religiose diverse

dalla cattolica hanno diritto di organizzarsi secondo i propri statuti, in quanto non contrastino con l'ordinamento giuridico italiano.

3. La c. come luogo di culto

3.1 Diritto canonico.

La disciplina giuridica canonica relativa alle c. è contenuta nelle disposizioni, frutto di lunga elaborazione, del Codex iuris canonici (can. 1214-1222), il quale definisce la c. «edificio sacro destinato al culto divino, ove i fedeli abbiano il diritto di entrare per esercitare soprattutto pubblicamente tale culto», distinguendo così la c. dall'oratorio. Per edificare una c. occorre il consenso scritto del vescovo diocesano, il quale, per concederlo, deve accertare, udito il consiglio presbiterale e i rettori delle chiese vicine, che essa potrà servire per il bene delle anime e che non mancheranno i mezzi necessari alla sua costruzione e al culto divino (can. 1215, par. 2). Nella costruzione e nell'ornamentazione si devono seguire i principi della liturgia e le norme dell'arte sacra. Ogni c. nuova deve essere destinata al culto con la dedicazione o la benedizione; ogni c. deve avere un 'titolo', essere cioè dedicata a un mistero sacro o alla Vergine Maria o a un santo. La c. può avere il titolo di basilica se lo possiede da tempo immemorabile o per concessione pontificia. Rispetto all'antico 'diritto di asilo' l'Accordo di revisione del Concordato all'art. 5 afferma che «gli edifici aperti al culto non possono essere requisiti, occupati, espropriati o demoliti se non per gravi ragioni e previo accordo con la competente autorità ecclesiastica. Salvo i casi di urgente necessità, la forza pubblica non potrà entrare, per l'esercizio delle sue funzioni, negli edifici aperti al pubblico, senza averne dato previo avviso all'autorità ecclesiastica». Al par. 3 dello stesso articolo si tratta di un problema concreto assai notevole e non previsto nel Concordato del 1929: «L'autorità civile terrà conto delle esigenze religiose delle popolazioni, fatte presenti dalla competente autorità ecclesiastica, per quanto concerne la costruzione di nuovi edifici di culto cattolico e delle pertinenti opere parrocchiali». Il riconoscimento della personalità giuridica civile alle c. è ammesso solo se aperte al culto pubblico e non annesse ad altro ente ecclesiastico, e sempre che siano fornite dei mezzi sufficienti per la manutenzione e l'ufficiatura (art. 11).

C. palatine

Solo dopo l'editto di Costantino si cominciò a parlare di oratori e c. palatine, per indicare dapprima la cappella privata del palatium imperiale, poi la cappella privata dei capi di Stato cristiani; con il Concordato del 1929 lo Stato ha rinunciato a tutti i privilegi palatini relativi alle c. e cappelle non più al servizio della casa regnante.

C. private

Il Codex iuris canonici in vigore non contempla c. private, ma solo «cappelle private», identificate con «il luogo destinato, su licenza dell'Ordinario del luogo, al culto divino in favore di una o più persone fisiche» (can. 1226). Per celebrarvi la Messa o le altre funzioni sacre, si richiede la licenza dell'Ordinario del luogo. È d'obbligo che gli oratori e le cappelle private siano riservati unicamente al culto divino e liberi da ogni uso domestico, ed è opportuno che siano benedetti secondo il rito prescritto nei libri liturgici.

3.2 Lo sviluppo architettonico della chiesa

I luoghi di culto dei primi cristiani furono semplici sale di riunione ricavate entro edifici profani (domus ecclesiae). Ma nel 3° sec. il termine ecclesia incomincia a essere applicato non più soltanto alla comunità dei fedeli, ma anche all'edificio stesso in cui essa si riunisce. Si afferma così una sacralità dell'edificio che ha fondamentale importanza nel suo sviluppo architettonico. Non si hanno notizie certe sulla costruzione di c. anteriori alla pace costantiniana ma dall'età di Costantino si affermano alcuni tipi fondamentali: la piccola c. a sala, spesso priva di abside, testimoniata nel Norico, in Pannonia e in altre regioni; le numerose varianti

derivate dalla basilica romana dell'età classica (fig. A); l'edificio a pianta centrale, con cupola retta da pilastri a L raccordati da esedre (c. costantiniana di Antiochia); la c. cruciforme con l'altare all'incrocio di quattro bracci (probabilmente i SS. Apostoli di Costantinopoli, tipo riecheggiato nei SS. Nazario e Celso di Milano nella parte risalente a s. Ambrogio); il tipo, ispirato al mausoleo imperiale, che aveva avuto la sua più alta affermazione nell'Anastasis di Gerusalemme. Una compenetrazione tra lo schema basilicale e quello a pianta centrale (generalmente riservato a martyria e battisteri) si ha con l'innesto della cupola sull'edificio basilicale, secondo una tendenza che nell'area bizantina si afferma sin dal 5° sec., insieme all'adozione di gallerie sopra le navate laterali (matronei), gallerie che possono essere state suggerite anche dalla necessità di tenere sgombra la navata per le funzioni del clero. L'abside viene affiancata da due ambienti o absidiole (protesi e diakonikon). Un narthex – e talvolta un esonarthex – precedono la navata. Fin dal 4° sec. si registra lo sviluppo del transetto, che determinerà la pianta a croce latina. Con il restauro di S. Pietro in Vaticano compiuto da Gregorio Magno, si afferma l'uso di porre l'altare sopra la tomba del santo, con l'adozione della cripta, elemento che assume notevole importanza nella c. carolingia; altre caratteristiche di questa sono spesso il doppio coro (a Est e a Ovest) e le due torri scalari sulla facciata del corpo occidentale (Westwerk), da cui si accede alle gallerie.

Le c. vengono costruite nelle forme e con i materiali consueti alle diverse regioni e ai diversi periodi storico-artistici: notevoli influssi intercorrono tuttavia anche tra regioni assai distanti. Le variazioni nell'alzato delle c. sono in gran parte dovute ai tipi di copertura: in legno, con tetto a falde inclinate sostenute da capriate; in muratura a volta o a cupola, più raramente a lastroni di pietra (Siria). La copertura a volta e a cupola ha permesso una maggiore varietà di soluzioni nell'architettura bizantina e armena; in Occidente, in virtù dello sviluppo dell'architettura romanica dell'11° e 12° sec., contribuisce a mutare profondamente l'aspetto della basilica suggerendo il caratteristico sistema di spinte e di contropunte (fig. B). Questo, fattosi sempre più complesso nel graduale superamento delle difficoltà statiche, è volto dagli architetti d'Oltralpe verso ricercati effetti di slancio, conduce alle imponenti cattedrali gotiche (fig. C) di Francia, Germania e Inghilterra. Nel periodo gotico si afferma anche in Germania il tipo di chiesa spaziosa, divisa in tre navate di pari altezza (Hallenkirche). In Italia i nuovi ordini mendicanti adottano sovente, sin dal 13° sec., il tipo di c. a una sola navata, con coro profondo. Dal 15° sec. si avvia un recupero della tradizione paleocristiana, con il ripristino della pianta basilicale e l'elaborazione di tipi della c. a navata unica coperta a volta e della c. a pianta centrale con cupola. La c. riformata, eliminando ogni gerarchia delle parti e ogni elemento (colonne, pilastri) tendente a ostacolare la diretta partecipazione del fedele al culto, si presenta già nel significativo prototipo della cappella di Torgau (consacrata da Lutero nel 1544) come una sala con gallerie, semplice negli arredi limitati ad altare, pulpito, fonte battesimale e organo. Nella seconda metà del Cinquecento si determina a Roma il tipo di c., suggerita dai dettami della Controriforma (c. del Gesù), caratterizzata da un'unica larga navata a cappelle laterali, con le immense prospettive «a sfondato» degli affreschi sulle volte, che riceveranno in seguito ulteriore enfasi. Tale schema sarà elaborato, arricchito e variato dalla diffusione del barocco in tutta Europa. Alla metà del Settecento, la sovrapposizione degli stilemi barocchi con la decorazione rococò comporta ulteriori mutamenti formali, senza tuttavia produrre sostanziali variazioni planimetriche. Con il neoclassicismo, tra i modelli per le nuove c. spicca quello del Pantheon: costruzione a cupola centrale con pronao architravato sormontato da un frontone triangolare. L'estetica romantica e l'architettura eclettica sviluppatasi nel corso del 19° sec. producono c. ispirate a modelli neo-gotici, neo-bizantini, neo-romanici ecc. L'eterogeneità della ricerca architettonica sviluppatasi nel corso del 20° e 21° sec. ha intrecciato ciclicamente la ricerca tipologico-formale dei cosiddetti 'maestri' dell'architettura razionale, funzionale o organica con le varie esigenze e riforme liturgiche.

3.3 Arredo e suppellettile della chiesa

Parte costitutiva della struttura architettonica della c. è l'arredo che ne qualifica gli spazi e le funzioni, anche come espressione artistica di rilievo, in modalità che si sono diversificate nel corso del tempo adeguandosi alle esigenze liturgiche. I primi arredi mobili della chiesa primitiva sono presto sostituiti da strutture fisse: così l'altare, collocato al termine della navata, originariamente una tavola di legno trasportabile, viene

costruito in pietra, marmo o muratura; il ciborio, copertura simbolica derivata dal baldacchino, originariamente costruita su tombe particolarmente venerate, già nel 4° sec. si presenta in relazione all'altare. Nel presbiterio, generalmente nel catino absidale, è posta la cattedra episcopale e in collegamento con il presbiterio sono anche gli amboni e la schola cantorum, già dall'alto medioevo trasferita nell'abside (coro; cantoria). Sulle pareti della zona presbiteriale sono generalmente posti il tabernacolo per gli oli santi e il tabernacolo eucaristico, che sin dal 15° sec. trova tuttavia una sua collocazione privilegiata sull'altare (tabernacolo). A metà della navata, isolato o più spesso addossato a un pilastro è il pulpito. Dislocati lungo le pareti, i confessionali, solo alla fine del 16° sec. assumono la tipologia definitiva. Il fonte battesimale, a partire dal Rinascimento, fa parte della struttura fissa della c., collocato in una cappella accanto all'ingresso (prima era in un edificio autonomo; battistero). Accanto all'entrata è collocata anche l'acquasantiera. In epoca medievale il candelabro per il cero pasquale costituisce un arredo fisso, realizzato in marmo variamente scolpito o decorato.

Alla sacralità dell'edificio è strettamente connessa la sacralità di tutta la sua suppellettile, non soltanto degli oggetti strettamente liturgici (liturgia) e non soltanto degli oggetti stessi, ma della loro forma e della loro decorazione. Già nel 4° sec. si ebbero teorie che interpretavano la c., nella sua struttura e nella sua decorazione, come proiezione dell'ordine celeste, o replica della Gerusalemme celeste (Eusebio, *Historia ecclesiastica*). Il numero delle colonne, delle finestre, la disposizione dei mosaici e degli affreschi sono visti entro tali schemi simbolici. Le diverse tipologie architettoniche producono programmi iconografici differenti: negli impianti basilicali lungo le pareti delle navate si dispongono, secondo uno sviluppo lineare, i grandi cicli narrativi; nelle cupole e in genere nelle volte e nelle zone elevate, in particolare negli impianti centrali, la decorazione privilegia la presenza di immagini divine, figurazioni iconiche, simboliche o allegoriche. In Occidente l'interpretazione simbolica dell'edificio è specialmente approfondita da Rabano Mauro (9° sec.) e ha il suo apogeo in Sicardo da Cremona e Guglielmo Durante (12°-13° sec.). Nell'Umanesimo e nel Rinascimento, dai testi letterari, dalla trattatistica (da L.B. Alberti a Palladio), dai disegni degli architetti (da Bramante ai Sangallo) emergono considerazioni cosmiche, filosofiche e simboliche che portano a privilegiare la pianta centrale, la più idonea al luogo di culto di Dio, essenza della perfezione e dell'armonia. Tipologia contestata dalla controriforma (C. Borromeo), che prescrive la forma a croce latina, simbolo del sacrificio di Cristo.

Comandamento Enciclopedia online

Nel senso cristiano, ciascuno dei precetti generali che riguardano ogni fedele. Dieci c. (o decalogo) I precetti che, secondo il Pentateuco (Esodo e Deuteronomio), Dio diede a Mosè sul Monte Sinai e che costituiscono la legge fondamentale, morale e religiosa, dell'alleanza. Il testo dell'Esodo recita: «Io sono l'Eterno, l'Iddio tuo, che ti ho tratto dal paese d'Egitto, dalla casa di servitù, non avere altri dei nel mio cospetto. Non ti fare scultura alcuna né immagine alcuna delle cose che sono lassù ne' cieli, quaggiù sulla terra o nelle acque sotto la terra; non ti prostrare dinanzi a tali cose e non servir loro, perché io, l'Eterno, l'Iddio tuo, sono un Dio geloso ... Non usare il nome dell'Eterno, ch'è l'Iddio tuo, invano ... Ricordati del giorno del riposo per santificarlo ... Onora tuo padre e tua madre ... Non uccidere. Non commettere adulterio. Non rubare. Non attestare il falso contro il tuo prossimo. Non desiderare la casa del tuo prossimo; non desiderare la moglie del tuo prossimo, né il suo servo, né la sua serva, né il suo bue, né il suo asino, né cosa alcuna che sia del tuo prossimo». Circa il raggruppamento di questi precetti affinché ne risultassero 10 (cioè il decalogo) si discusse fin dall'antichità, la Chiesa cattolica ha accettato il raggruppamento agostiniano e al Concilio di Trento ne ha ribadito l'obbligatorietà per i cristiani. Nel catechismo sono formulati sinteticamente, sopprimendo il precetto del non fare immagini (interpretato come condanna dell'idolatria e quindi fatto rientrare implicitamente nel primo) e sdoppiando l'ultimo. Cinque c. Precetti della Chiesa che hanno il fine di garantire ai fedeli il minimo indispensabile dello spirito di preghiera, della vita sacramentale, dell'impegno morale e della crescita dell'amore di Dio e del prossimo. Sono: 1)

partecipare alla Messa la domenica e le altre feste comandate e rimanere liberi da lavori e da attività che potrebbero impedire la santificazione di tali giorni; 2) confessare i propri peccati, ricevendo il sacramento della riconciliazione almeno una volta all'anno; 3) accostarsi al sacramento dell'eucaristia almeno a Pasqua; 4) astenersi dal mangiare carne e osservare il digiuno nei giorni stabiliti dalla Chiesa; 5) sovvenire alle necessità materiali della Chiesa, ciascuno secondo le proprie possibilità.

Consustanziale Enciclopedia online

Traduzione della parola greca ὁμοούσιος, adottata nel simbolo di Nicea (325) contro l'arianesimo, per indicare l'identità di sostanza del Padre e del Figlio. La tradizione cattolica ha successivamente elaborato l'interpretazione del termine come esprimente identità di sostanza (o natura) pur nella differenza delle tre persone.

Omousiani

Nelle polemiche trinitarie del 4° sec., seguaci della formula definita dal Concilio di Nicea, secondo la quale il Figlio è consustanziale (ὁμοούσιος) al Padre. Omoiusiani erano invece detti gli appartenenti a una corrente semiarianeggiante, che sottolineava piuttosto la 'somiglianza' al Padre e preferiva quindi il termine ὁμοιούσιος.

CONVERSIONE Enciclopedia Italiana (1931) di Umberto Fracassini

CONVERSIONE. - Religione (fr. conversion; sp. conversión; ted. Bekehrung; ingl. conversion). - In latino conversio, da converti o se convertere, vale originariamente "portarsi dall'uno all'altro luogo", "volgersi verso qualcuno o qualche cosa" "cambiare direzione" o "strada". In senso morale religioso, di ritorno al culto e alla pietà di Dio, il termine fu usato dalla Bibbia latina, come equivalente del greco nella versione dei LXX ἐπιστροφή e dell'originale ebraico èubh. Una volta introdottosi questo senso morale nelle lingue moderne, ha acquistato la più ampia e varia estensione, e ha significato mutamento di qualsiasi interna o esterna disposizione dell'uomo, di pensieri, sentimenti, condotta, religione, carattere, ecc.; non mutamento qualsiasi, ma in meglio, naturalmente dal punto di vista di chi parla, e non ordinario, ma insolito dal punto di vista della comune aspettativa. In mezzo alla grande varietà dei sensi derivati e parziali, è rimasta come dominante l'idea della conversione integrale e stabile di tutta la vita, che abbracci tanto l'interno quanto l'esterno, l'attività conoscitiva e l'effettiva e la volitiva.

Una conversione così ampia e radicale non si può pensare che come effetto di uno spostamento del centro intorno a cui la vita stessa si aggira: essa è cioè il passaggio dell'uomo dall'animalità alla spiritualità, per cui il bene proprio si subordina al bene universale. Questo rovesciamento completo dei valori della vita può essere semplicemente morale, o anche, secondo il senso che il termine ha avuto fin da principio, propriamente religioso, quando cioè il bene supremo viene identificato con la divinità. In questo senso, che è il più comune, la conversione è il passaggio da una concezione egocentrica a una concezione e pratica teocentrica della vita.

Ma non sempre il passaggio a una religione, sia pur superiore, è vera conversione, e viceversa la conversione può avvenire anche all'interno della medesima religione. Giacché sebbene la religione (non si parla qui della cristiana), a differenza della magia che cerca di sfruttare il divino a proprio vantaggio, importi per sé stessa l'assoggettamento dell'uomo a Dio, pure di fatto spesso conserva molte pratiche magiche e considera il culto come un contratto bilaterale; in altri termini non sempre esclude, specie nello

stadio naturalistico e pagano, finalità egoistiche in chi la pratica. Quindi, alla pienezza e purità della conversione contribuiscono solo quelle religioni, che esigono un assoluto assoggettamento alla divinità, ovvero in loro stesso seno cercano di elevare le anime da una religiosità volgare inferiore, ancora attaccata al proprio io, a una completa dedizione di sé a Dio.

India. - Il brahmanesimo si attribuiva la missione di risvegliare gli uomini dal mondo delle apparenze e di dar loro la conoscenza dell'unica vera realtà, il brahma o atman universale, col quale ciascuno s'identifica e deve perciò tornare a confondersi. Il risvegliato, l'illuminato o il sapiente, o buddha, è un vero convertito, perché, per la conoscenza che ha acquistato, si spoglia del desiderio di ogni vanità e si distacca dal mondo per riunirsi con l'essere universale. Uno, anzi il più grande tra i buddha, fu Siddhartha Gotama (v. buddha) che, illuminato sulla natura del dolore e sul modo di superarlo, con l'estinzione cioè dei propri desideri, consacrò la sua vita a praticare questa dottrina e a insegnarla, divenendo così il fondatore e il padre di un nuovo monachismo, quale in realtà il buddhismo fu da principio. In esso, alla stessa guisa che nel brahmanesimo, la conversione è concepita come il passaggio dall'apparenza e dall'inganno alla verità, dal turbamento alla pace; se non che tutta l'importanza pratica è riposta non, come nel brahmanesimo, nel punto di arrivo, la cui essenza è completamente ignorata, il nirvana, ma nel punto di partenza, nella conoscenza cioè della vanità del tutto, compreso il proprio io e lo stesso io universale, e nel distacco da tutto, interiore più che esteriore, con l'estinzione del desiderio perfino di vivere.

Grecia. - Anche nella filosofia dei Greci la conversione si faceva consistere nell'acquisto della conoscenza di ciò che è nostro vero bene, e quindi nella fuga di ciò che è bene solo apparente; ma, diversamente dagli Indiani, anche e soprattutto nell'acquisto del sommo bene, che è realtà positiva e consiste nella virtù, cioè nella pratica della vita conforme al mondo delle idee o alla ragione, norma immanente dell'universo. Una conversione di tal fatta era limitata naturalmente al mondo filosofico; dove si ebbero celebri esempi, come quello del cinico Diogene, di uomini datisi a un genere di vita del tutto diverso dal comune. Ma nei secoli vicini a Cristo la filosofia si popolarizzò, e allora si videro insigni filosofi in rozzo manto col bastone in mano e il sacco in spalla andare di città in città apportatori di un nuovo verbo all'umanità in tutte le sue graduazioni; medici spirituali, che si proponevano di rialzare i molti caduti nel vizio e di avviarli nella virtù, cosicché la loro vita venisse a trasformarsi completamente (transfigurarsi: Seneca, Epist., VI, 94, 48). Trasformazione che poteva dirsi religiosa, perché sebbene orientata verso una regola di vita proveniente dal mondo delle idee o dal Logos, in questo si vedeva l'equivalente dell'idea di Dio, bruttamente deformata nella religione popolare. Ma nelle correnti mistiche della teosofia ellenistica la conversione acquistò un carattere anche più spiccatamente religioso; secondo essa cioè, la cognizione che opera la conversione, la gnosi, non è il frutto dell'attività dell'umano intelletto ma il portato di una rivelazione soprannaturale, che, come viene da un mondo superiore, così ha per oggetto il mondo superiore, al quale propriamente l'anima umana appartiene, e dal quale decaduta vive pellegrina inconsapevole in questo mondo inferiore, schiava del fato (εἰμαρμένη) e delle leggi fisiche che in esso dominano. La conversione pertanto nello gnosticismo era considerata come risveglio da uno stato di ubriachezza o di sonno alla chiara visione della propria origine divina, e una rinascita (παλιγγενεσία) dalla schiavitù della εἰμαρμένη alla libertà dello spirito.

Nelle conversioni sin qui descritte domina la tendenza intellettualistica: la conversione è un prodotto della riflessione sull'essere o il mondo, e fondamentalmente consiste in un cambiamento di convinzione. Invece nell'ebraismo e nel cristianesimo, in cui il principio fondamentale dell'essere è appreso anche come volontà viva e personale, alla quale l'uomo deve assoggettare la propria, la conversione è sia un mutamento nelle persuasioni intellettuali, sia un mutamento energetico di volontà, il passaggio da un atteggiamento di ribellione o anche d'indifferenza verso Dio a quello contrario di amore e obbedienza.

Ebraismo. - Nell'antico Israele i profeti non erano che predicatori di penitenza, mandati però non ai singoli individui, ma all'intera nazione, la quale nella Palestina si era fatta traviare dal culto pagano dei Cananei.

In tempi posteriori, sulla conversione nazionale acquista maggiore interesse la conversione individuale. La "via del peccatore" (Isaia, LV, 7) è la vita menata a proprio piacere senza tener conto della legge divina, mentre la via alla quale egli è richiamato è il timore e l'obbedienza di Dio. Si noti bene però che nell'ebraismo la conversione, tanto nazionale quanto individuale, come ha comunemente per stimolo le esperienze dolorose della vita quali pene del peccato, così ha anche per scopo, come apparisce da molti testi (p. es. Isaia, l. c.) e specialmente dai Salmi, la misericordia di Dio, cioè la liberazione dai mali fisici meritati per il peccato. L'antinomia pertanto su cui si fonda la conversione, tra Dio e il proprio io, nell'ebraismo è alquanto attenuata: io e Dio non sono tanto due poli opposti, quanto i due fuochi della parabola che percorre la vita religiosa degli Ebrei; nel Salmo CX (ebr., CXI) si dice espressamente che il timore di Dio è una buona speculazione per chi lo pratica (v. 10).

Cristianesimo. - Qual sia l'importanza della conversione nel cristianesimo apparisce da ciò, che il Vangelo ha potuto essere compendiato in un semplice appello alla conversione: convertitevi ché il regno di Dio è vicino (Matteo, IV, 17; Marco, I, 49 seg.). La conversione dunque in vista del vicino regno di Dio era per Gesù la condizione unica necessaria per entrare in esso. Ora il regno di Dio, qualunque sia la figurazione materiale di cui si riveste, in sostanza non vuol dir altro che il dominio assoluto ed effettivo della volontà di Dio sul mondo e quindi su ciascuna persona in particolare (Matt., VI, 10; VII, 21, ecc.): la conversione dunque è la rinuncia a sé stesso per Dio, l'assoggettamento completo della propria volontà alla divina. Ma in questo capovolgimento di valori l'io umano non perisce ma piuttosto si salva, perché creato da Dio, voluto e amato da lui; onde nella conversione mentre l'uomo si dà tutto a Dio è sicuro di ritrovare sé stesso in lui: "chi perde l'anima sua per via mia la salva, e chi vuol salvarla la perde" (Matt., X, 39; XVI, 25). Da qui si vede la grande distanza che separa il cristianesimo dal buddhismo da una parte e dal giudaismo dall'altra. Nel buddhismo la conversione, puramente negativa, consiste nel rinnegamento di sé e non altro; nel cristianesimo invece, eminentemente positiva, nella dedizione completa di sé a Dio; onde mentre è affermazione di Dio come bene supremo e unico e per conseguenza negazione di sé come distinto e indipendente da lui, è di nuovo affermazione di sé come creazione e dono di lui. E l'abbandono completo di sé in Dio è ciò che distingue anche il cristianesimo dal giudaismo, dove l'io naturale o l'"uomo vecchio" non arriva mai alla piena distruzione di sé, ma sopravvive coi propri bisogni e finalità, sia pure insieme e subordinatamente al riconoscimento del supremo dominio di Dio.

Per molto tempo dopo Gesù la conversione insieme col battesimo è stata l'unica porta d'ingresso al cristianesimo; ma in seguito per il battesimo è bastata la nascita del bambino da genitori cristiani, e allora invece della conversione come mezzo universalmente necessario per abbracciare la fede si sono avuti singoli casi di conversione da una vita immorale a una vita conforme al vangelo. Del primo genere di conversioni è tipica quella di S. Paolo; come esempio del secondo si può citare quella di S. Agostino, che è rimasta il vero tipo della conversione sino verso la fine del Medioevo, quando si credeva che il convertito ordinariamente non potesse abbracciare una vita veramente e pienamente cristiana che per mezzo dell'ascesi con la professione monastica. Nel linguaggio infatti degli scrittori medievali, quelli in ispecie appartenenti al monachismo, come S. Gregorio Magno (Epist., III, 39, 64; IX, 144), Cassiodoro (De orth., 6, 7), S. Cesario d'Arles (Regula mon.), ecc., conversione è sinonimo di professione monastica e viceversa; onde i monaci si dicevano anche conversi, titolo che col tempo rimase proprio dei convertiti da qualche umile professione ovvero da qualche genere di vita troppo infamante da non permettere loro di essere innalzati alla dignità sacerdotale, obbligandoli così a rimanere in perpetuo nello stato laicale. Effetto della conversio al monachismo era la conservatio morum, o integrità della vita, la quale obbligava il professo a rimanere in perpetuo nel suo monastero, e quindi implicava la rinuncia alla vita coniugale e familiare ma non a un regolato uso dei beni terreni. Con S. Francesco la parola conversione riacquista il suo significato più pieno: il totale e radicale cambiamento di vita per cui tutto si abbandona, perfino l'abitazione e il possesso delle cose più necessarie, e tutto si abbraccia che serva a mortificare l'amor proprio, per fare unicamente in sé trionfare l'amore di Dio. Con S. Francesco pertanto l'elemento negativo della conversione, la rinuncia di sé, ha raggiunto anche nella sua forma esteriore la più grande altezza, dalla quale però presto è disceso, anche in mezzo agli ordini mendicanti e agli stessi seguaci di lui. Quanto ai tempi moderni, poiché si fa sempre

più strada il riconoscimento del proprio valore etico che nel loro ordine i beni mondani posseggono, non è tanto il distacco effettivo da essi, quanto il distacco interiore che è apprezzato e richiesto. Quindi il tipo più comune di conversione nel cattolicesimo moderno è il ritorno dall'incredulità o da una fede manchevole a una fede più viva e più pura, e da una vita irregolare e dissipata a una vita pienamente conforme alla legge di Dio e della Chiesa. E si potrebbe a tale proposito ricordare come tipica la conversione del Manzoni.

Naturalmente anche nel protestantesimo la conversione ha una grande importanza. Mentre però nel cattolicesimo essa ha un valore morale obiettivo, nel protestantesimo più comunemente ha un valore religioso subiettivo: è cioè, specialmente nella chiesa evangelica, come per Lutero, il superamento della coscienza del peccato e del timore dei castighi divini, per mezzo della fede nella grazia e nella bontà di Dio. Quindi si guarda alla conversione come a un fatto naturale, anzi necessario, della religione, che si aspetta dall'illuminazione interna dello Spirito Santo. Di qui il fenomeno caratteristico delle "reviviscenze" (revivals) religiose ed entusiastiche, frequenti in varie sette riformate e di cui esempî cospicui si ebbero nel metodismo (v.) e nella Salvation Army (v. salvezza, esercito della) sviluppatasi originariamente in seno al metodismo.

Le religioni comunemente si accordano nel considerare la conversione come l'effetto di cause misteriose, naturalmente inesplicabili, in quanto essa avviene per un radicale e spesso improvviso capovolgimento di tutti i valori della vita. Al contrario, la psicologia moderna, la quale ha fatto la conversione oggetto di studi speciali, sostiene che, come tutti gli altri fenomeni umani, la conversione è l'effetto naturale di una serie ininterrotta di fatti, parte esterni e parte interni, molti dei quali non appaiono alla stessa coscienza del convertito, perché si nascondono nel suo subcosciente, donde erompono all'improvviso quando l'intero processo è arrivato a maturità.

È questa la spiegazione comune, soprattutto degli psicologi americani come lo Starbuck e il James, ai quali però il loro connazionale Pratt rimprovera di aver limitato le analisi alle esperienze religiose dei protestanti americani, in gran parte prodotte dalla dottrina luterana sulla salvezza dal peccato, della quale essi fino dalla giovinezza più o meno consapevolmente sono imbevuti. Lo stesso Pratt, come altri psicologi, identifica invece la conversione con la formazione della personalità morale, l'unificazione cioè del carattere, avvenga questa dietro la mancanza assoluta di unità o per il semplice spostamento del suo centro; non altro dunque che un processo di formazione, più o meno comune a tutti e che ordinariamente si compie in una determinata epoca della vita, dagli 11 ai 23 anni. Tuttavia la conversione nel senso classico e storico del termine è un fatto singolare straordinario. Questa diversità dei due concetti è stata riconosciuta da S. De Sanctis; il quale, intendendo la conversione come un rovesciamento di valori, dà grande importanza ai suoi antecedenti coscienti, quantunque non neghi le relazioni discontinue ma costanti tra coscienza e subcoscienza, onde in genere la conversione è insieme l'effetto di luci e di ombre. Anche il De Sanctis, come gli psicologi in generale, proclama di voler soltanto osservare i fatti, prescindendo da qualche altra cosa che ci possa essere oltre i fatti. Contro gli psicologi si può osservare che nei fatti umani la forma esteriore non è separabile dal loro contenuto ideale, e quindi per la spiegazione della conversione, sia pure come fatto, non si può trascurare il contatto cosciente che il convertito finalmente prende col divino, che opera un cambiamento della volontà così radicale e importante. Così soltanto s'intenderebbe come, nonostante le circostanze esteriori e il lavoro interiore che possano averla preparata, la conversione sorga improvvisa e appaia come una cosa del tutto nuova, dal momento cioè che il fondamento profondo e misterioso della vita si è impadronito dell'io mutevole ed empirico; come essa possa attribuirsi a una causa del tutto trascendente le forze proprie individuali, a un miracolo della grazia divina; come nella dedizione completa di sé all'assoluto il convertito sperimenti in sé una vita nuova piena di calma e di gioia soprasensibile, e si senta interiormente spinto a comunicare ad altri questa sua felicità con l'invitare anche loro a convertirsi.

La storia d'una conversione è tema che non di rado s'incontra in quasi tutte le letterature. Bisogna però distinguere i racconti fatti da altri, e quelli fatti dal convertito stesso. I primi naturalmente sono i più comuni

e antichi; essi però ordinariamente non possono fare altro che descrivere le circostanze sensibili o l'aspetto esteriore della conversione. Tale è la descrizione che si fa nei Vangeli della conversione della peccatrice (Luc., VII, 37-49), di Zaccheo (Luc., XIX, 2-10), ecc. Ma pure si sono sempre dati casi anche contrari: il più antico è nella descrizione, quantunque sommaria, della conversione di San Paolo (Atti, IX, 1-30; XII, 1-21 e XXVI, 2-30). Nell'antichità cristiana, il più tipico esempio è quello delle Confessioni di S. Agostino, il quale forse non avrebbe fatto la storia della sua vita e della sua conversione, se non avesse avuto di mira di contribuire così alle lodi (che è il senso vero di confessiones) spettanti a Dio e alla dichiarazione di molte questioni teologiche. Nel Rinascimento, esempio anch'esso tipico è la conversione di S. Ignazio di Loiola, argomento di studî tra cattolici (Mon. Ign., serie 4^a, I, pp. 31-98) e protestanti (H. Böhmer, Die Bekenntnisse des I. v. L., Lipsia 1902). In tempi moderni non poche sono le opere che hanno per oggetto la conversione dei loro autori, alcune delle quali note anche per il loro valore letterario, come quelle di Retté, Coppée, Huysmans, Benson, Schwob, Joergensen, ecc. Anche l'arte ha preso spesso per oggetto la conversione, il più delle volte contentandosi di ritrarre la scena esteriore; ma non mancano esempî insigni nei quali attraverso gli atti esterni rifulge magnificamente l'interno dell'anima del convertito, come nella Vocazione di S. Matteo del Caravaggio.

Creazionismo Enciclopedie on line

Concezione filosofica o religiosa che attribuisce l'origine del mondo a un libero atto creativo compiuto da Dio. In particolare, dottrina teologica cristiana che ritiene le anime create direttamente da Dio, una per ogni uomo (si opponeva al traducianesimo, ossia alla concezione, sostenuta anche da Tertulliano, secondo cui l'anima era trasmessa dai genitori come il corpo). In una prospettiva scientifica, il c. è la dottrina che nega l'evoluzione delle specie viventi (→ Darwin, C.R.), sostenendo che esse sono state create da Dio così come sono e tali sono rimaste attraverso i secoli.

Credenze e culti Enciclopedia delle scienze sociali (1992) di Valerio Valeri

Credenze e culti

sommario: 1. Introduzione. 2. La categoria 'credenza'. 3. Intelletto e simbolo. 4. Rito, culto ed esseri sacri. 5. Le forme del culto e della credenza. □ Bibliografia.

1. Introduzione

'Credenza' è un termine notoriamente ambiguo, ma i principali significati elencati dai dizionari possono essere ricondotti a due gruppi generali. Da un lato, 'credenza' si riferisce a uno stato mentale, che prende o la forma di assenso a proposizioni o quella di fede in qualcuno; dall'altro, la parola designa gli oggetti dell'assenso: le proposizioni o nozioni che sono credute, implicitamente o esplicitamente. 'Culto' si riferisce a un insieme di pratiche rituali che hanno per oggetto e giustificazione entità sacre e che permettono di comunicare con esse, di utilizzare i loro poteri e di rendere loro omaggio, riaffermando così la loro posizione preminente nella coscienza dei fedeli. Le credenze che sono associate, direttamente o indirettamente, al culto vengono chiamate 'religiose' ed è esclusivamente di queste che si tratterà in questo articolo.

La relazione tra i due significati di 'credenza' e l'uso stesso di questo termine come categoria descrittiva universale sollevano però problemi non indifferenti. Inoltre, nella coppia 'culto/credenza' qual è il termine

più importante e unificatore? Il culto è un aspetto della credenza o la credenza è un aspetto del culto? Cominciamo con il problema della legittimità del termine 'credenza'.

2. La categoria 'credenza'

Il problema è stato recentemente affrontato da due studiosi, W. C. Smith (v., 1979) e Needham (v., 1972). La tesi del primo si può così riassumere: dei due significati principali di 'credenza', cioè 'assenso a proposizioni' e 'fede', solo il secondo è universalmente applicabile ai fenomeni religiosi. Smith sostiene anzi che è improprio l'uso di 'credenza' come sinonimo di 'fede': nella nostra cultura moderna il vero significato di 'credenza' è uno stato mentale di assenso, privo di certezza e persino dubbioso, a proposizioni.

Inversamente, è erroneo considerare la fede come una specie di supercredenza, cioè - tomisticamente - come una virtù essenzialmente cognitiva che permette di credere in proposizioni che appaiono incredibili alla ragione naturale. 'Fede' va intesa nel senso in cui è intesa nell'Antico e nel Nuovo Testamento, nel Corano e nella letteratura brahmanica o nel canone buddhista: come azione e non come intellesione, come un atteggiamento (di reverenza, accettazione, testimonianza, impegno, fedeltà) nei confronti del trascendente. Al contrario della credenza, quest'atteggiamento non solleva nemmeno la questione della realtà del suo oggetto ed è perciò incompatibile con il dubbio. Insomma, come l'arabo iman e l'ebraico he'min (da cui deriva il nostro amen), 'fede' significa 'dir di sì', rispondere affermativamente a un'offerta divina, a una rivelazione su cui l'intelletto non si sofferma mai perché non la mette mai in dubbio. W. C. Smith ha senz'altro ragione di sottolineare (come Fustel de Coulanges e soprattutto William Robertson Smith avevano fatto prima di lui) che la moderna tendenza occidentale a ridurre la religione alla credenza in certe proposizioni è del tutto eccezionale. Questa tendenza si è fatta più acuta nei tempi moderni a causa dell'egemonia del razionalismo scientifico, ma ha cominciato a manifestarsi non appena la filosofia greca si è impadronita del cristianesimo e l'ha per così dire convertito a sé. Molto presto il cristianesimo ha insistito, in contrasto con tutte le altre religioni organizzate (e a fortiori con quelle non organizzate), sulla necessità per i fedeli di aderire a un credo e di mantenersi nell'ortodossia, giudicata più importante dell'"ortoprassia". Questa tendenza ha raggiunto il suo culmine con la filosofia tomista in cui scienza è superiore a fides, almeno dal punto di vista soggettivo (Summa Th., II-I, 67, 3 ad 1), e in cui la stessa fides è definita "cognoscitivus habitus" (Summa Th., II-II, 1, 1) o "habitus mentis [...] faciens intellectum assentire non apparentibus" (Summa Th., III, 4, 1). Si può dunque concedere a W. C. Smith che la centralità che la credenza (nella sua dimensione intellettuale, proposizionale) ha assunto nella tradizione religiosa occidentale ci fa correre il rischio di pensare che l'adesione a un sistema di credenze (invece che, per esempio, a un sistema di leggi, come nel giudaismo e nell'Islam, o a un sistema rituale, come nell'induismo e nelle religioni greca e romana) abbia la stessa importanza in tutte le altre religioni. Ma riconoscere questo fatto non significa accettare la confusione che W. C. Smith fa tra 'assenza di credo' e 'assenza di credenza', né la sua tesi di una radicale separazione, anzi incompatibilità, tra 'fede' e 'credenza' (vale a dire tra due significati della parola 'credenza' qual è comunemente intesa).

In realtà la fede nel senso di accettazione, fedeltà, impegno - si potrebbe dire, in una parola, 'sudditanza' -, quale la si trova nel Corano o nella Bibbia, presuppone la credenza in certe proposizioni. Per esempio, che senso avrebbe una relazione di sudditanza verso Dio se questi non fosse esplicitamente concepito come un signore e padrone che richiede, come tutti i signori e padroni, appunto sudditanza e fedeltà? È pertanto chiaro che, lungi dall'essere un atteggiamento primario e indipendente dalla credenza, come W. C. Smith sostiene, la fede del Corano e della Bibbia è il correlato di credenze concernenti le proprietà di Dio. Ed è proprio perché esiste la credenza che Dio sia un 'signore', che si insiste sulla necessità di accettarlo e di essergli fedele, piuttosto che sulla necessità di conoscerlo in forma intellettualmente corretta. W. C. Smith stesso è costretto ad ammettere che la fede presuppone certe nozioni; ma sostiene che queste non vanno considerate credenze o perché sono considerate come conoscenze certe, o perché non sono conscie. La prima tesi vale solo se si condivide con Platone (Repubblica, libri V-VII) il contrasto tra credenza come opinione, caratterizzata dal dubbio, e conoscenza, caratterizzata dalla certezza. Un tale contrasto si può indubbiamente ritrovare nel Corano, ma ciò prova soltanto che nel linguaggio di questo libro la relazione conoscitiva con Dio non può essere designata dalla parola zanna ('credenza' nel senso di 'opinione',

'conoscenza della cui verità si dubita'), non che il nostro termine 'credenza' (nel senso di 'cosa ritenuta vera') non sia applicabile a quella relazione. È a torto che W. C. Smith dà al nostro termine un senso più ristretto di quello che in effetti ha: egli ignora così che il termine copre tutto lo spettro che va da 'certezza soggettiva' ad 'assenso dubbioso'. Quanto all'altra sua tesi, secondo cui nessuna adesione inconscia a una nozione può essere definita 'credenza', essa trascura la difficoltà di tracciare una frontiera netta tra rappresentazioni riflesse e irriflesse (che del resto molti mettono nella categoria della credenza: v. Hampshire, 1983, p. 150), e quindi tra significato proposizionale e significato non proposizionale. In pratica, Smith assimila arbitrariamente la 'credenza' al 'credo'.

Egli insiste giustamente sul fatto che la fede islamica, biblica o brahmanica è più performativa che cognitiva, ma sembra credere, a torto, che l'aspetto performativo sia incompatibile con quello dichiarativo (v. Austin, 1962). Ciò lo porta a disconoscere non solo l'aspetto intellettuale della 'fede', ma anche l'aspetto pragmatico, performativo, della credenza. In effetti egli non vede che, facendo della credenza proposizionale, dell'aderenza sincera e convinta a un credo, il criterio principale di appartenenza a una Chiesa, il cristianesimo post-antico o moderno ha dato alla credenza una dimensione illocutoria, non proposizionale. Questa dimensione è particolarmente evidente nell'espressione pubblica, convenzionale, della credenza che è richiesta in riti di passaggio e di aggregazione come il battesimo, la cresima, ecc., o nei riti di abiura imposti agli eretici. Tutto ciò indica che l'espressione, esteriore ma anche interiore, della credenza in una proposizione è nel cristianesimo un vero e proprio atto di culto, con effetti illocutori. W. C. Smith sostiene anche che mentre le credenze religiose variano estremamente da religione a religione, le loro nozioni di fede sono straordinariamente simili. Ciò dimostrerebbe che riflettono tutte una stessa identica realtà, quella della fede, appunto. Non la credenza, ma la fede sarebbe dunque la categoria appropriata per definire e comprendere il fenomeno religioso nella sua universalità. Ma W. C. Smith caratterizza la fede in forma quanto mai vaga ed etnocentrica, soprattutto perché fa del fenomeno un fatto fondamentalmente personale. Secondo lui, l'aspetto istituzionale e intellettuale di tutte le religioni non è altro che una 'manifestazione' della fede personale o le fornisce il contesto e il linguaggio in cui si può esprimere. Ma basta conoscere di prima mano le pratiche religiose, soprattutto nelle religioni non scritturali, per rendersi conto che le cose stanno molto diversamente da quanto Smith sostiene sulla scorta di conoscenze esclusivamente testuali. La maggioranza dei fedeli compie riti e segue le leggi religiose perché - dice - si è sempre fatto così, perché così è da che mondo è mondo (e cioè perché la religione è un fatto istituzionale, tradizionale), non perché si senta mossa dalla 'fede' descritta da W. C. Smith. E sarebbe ingenuo non riconoscere che, anche nelle religioni che danno un'importanza centrale alla fede, questa si acquisisce come un habitus e non è una tendenza spontanea, una proprietà naturale immediatamente disponibile per l'individuo. Needham (v., 1972) giunge a conclusioni più estreme di quelle di Smith. La parola credenza non designa secondo lui uno stato mentale identificabile oggettivamente. Al contrario, l'idea di questo stato sarebbe la reificazione di un uso quasi esclusivamente limitato alle lingue europee moderne. Needham arriva a questa conclusione perché non esistono criteri empirici precisi per riconoscere uno stato mentale distinto che si possa chiamare 'credenza'. In effetti, questo supposto stato mentale non è indicato da segni somatici come quelli che permettono di identificare rabbia, gioia, angoscia, ecc. Inoltre, la credenza non è tra quei fenomeni la cui universalità si può dedurre a priori dal fatto che sono necessari a ogni possibile forma sociale. Non potendosi dimostrare né a priori né a posteriori che la credenza è una caratteristica reale dell'esperienza umana, non resta, secondo Needham, che considerarla come un flatus vocis, valido solo in quanto convenzione comunicativa di certe lingue.

Si prendano, per esempio, le coppie di espressioni 'credo in Dio'/'non credo in Dio', 'credo a quel che dice'/'non credo a quel che dice', 'credo che verrà per il tè'/'non credo che verrà per il tè'. Needham (v., 1972, pp. 121-122) sostiene che esse hanno in comune solo la forma grammaticale e non corrispondono né a una classe nel senso aristotelico, né a una 'famiglia' di fenomeni nel senso di Wittgenstein (v., 1953). Gli si può obiettare che un elemento comune invece ce l'hanno: il credito dato o meno a una persona (Dio, la persona che ha promesso di venire a prendere un tè, quella che mi dice qualcosa) e, accessoriamente o alternativamente, il credito dato o rifiutato a un'asserzione ('Dio esiste', 'è degno di fede', 'verrà per il tè'). Si osservi inoltre che la presenza o l'assenza di questo 'credito' non si deduce dalla sua espressione linguistica, ma dal fatto che il locutore è pronto ad agire in modo conforme a quello che dice: a preparare il tè per

qualcuno, a seguire i dettami della legge divina, ecc. Il vero criterio di identificazione della credenza non è dunque linguistico, ma pragmatico. Non è quindi con argomenti basati sull'analisi di espressioni linguistiche che si può provare che 'credenza' è un mero flatus vocis.

Beninteso, dal fatto che qualcuno compia i rituali prescritti per il culto di un dio non si può dedurre automaticamente che egli creda in quel dio. Per spiegare comportamenti rituali o ogni altro comportamento non è necessario invocare una credenza specifica. Basta presupporre che i comportamenti siano tradizionali e che l'idea di metterli in discussione non sorga nemmeno o sia inibita dal timore di una sanzione sociale.

Ma quest'argomento non prova affatto che nessuna credenza sia il correlato di quei comportamenti e tantomeno che sia inutile o erroneo invocare la nozione di credenza nella loro descrizione. In effetti, si può compiere un rito senza credere nel dio cui è indirizzato, ma non senza credere nel valore di seguire la tradizione che ne comanda l'esecuzione, o nel valore di non suscitare 'scandalo' e così via. Ogni azione, da questo punto di vista, presuppone una 'credenza', cioè una qualche adesione soggettiva, una qualche valutazione personale, da parte di colui che agisce. In conclusione, solo in culture fortemente individualistiche come la nostra si insiste sull'obbligo di rendere esplicite le credenze in base a cui si agisce e su quello di credere alle proposizioni consegnate dalla tradizione o sanzionate da una organizzazione (Chiesa, ma anche partito, Stato, esercito, ecc.). Nella maggior parte delle società, l'adesione individuale al patrimonio collettivo di nozioni non è obbligatoria e non è considerata necessaria al funzionamento del culto. Non è pertanto legittimo assumere che queste nozioni siano anche, necessariamente, 'credenze' stricto sensu. Ma non è nemmeno legittimo inferire da ciò che non lo sono mai o, peggio, che lo stato mentale 'credenza' non esiste ed è solo un uso linguistico arbitrario degli studiosi occidentali. Al contrario, l'esperienza etnografica - cioè il contatto approfondito e continuato con uomini e situazioni in culture diverse dalla nostra - ci insegna che gli uomini generalmente credono, cioè hanno fiducia, benché talvolta con una certa ambivalenza, sia nelle nozioni fondamentali della loro cultura che nelle persone (dei, preti, genitori, maestri) da cui queste nozioni derivano e che ne sono garanti. Queste due forme di fiducia sono inseparabili in quanto sono le due facce del processo comunicativo in cui consiste la vita associata. Pertanto è legittimo usare la nozione di credenza come categoria universale, tenendo però conto che nel suo senso stretto di assenso a proposizioni essa non copre l'intero campo delle significazioni religiose.

3. Intelletto e simbolo

Quali sono i caratteri distintivi delle credenze religiose, cioè di quelle credenze che sono associate al culto? La questione riceve generalmente due tipi di risposte. Secondo gli uni, le rappresentazioni religiose nascono dallo stesso impulso razionale che si ritrova alle radici della scienza e del senso comune: l'impulso a spiegare, controllare e rendere prevedibili gli eventi. Da questo punto di vista le credenze religiose formano le teorie esplicative delle culture tradizionali e le azioni culturali sono la loro applicazione pratica. Secondo gli altri, le rappresentazioni e azioni religiose hanno motivazioni del tutto diverse da quelle della scienza o del senso comune: sono piuttosto da mettere in relazione con i fenomeni di espressione e comunicazione artistica o con i fenomeni morali (in senso lato), il cui valore sta nei loro effetti sociali e psicologici, non nel loro potere esplicativo. Il primo gruppo di risposte va sotto il nome di 'teoria intellettualista', il secondo sotto quello di 'teoria simbolista' (v. Skorupski, 1976).

La prima e la più famosa formulazione della teoria intellettualista è dovuta a E. B. Tylor (v., 1871), secondo cui le credenze magiche e religiose differiscono tra loro e dalla scienza non perché riflettono forme di pensiero diverse (come sarà sostenuto da Lévy-Bruhl), ma perché le loro premesse, e pertanto il loro contenuto, sono differenti. Queste differenze sono a loro volta dovute a differenze nelle possibilità concrete di osservazione e indagine, nonché a differenze di interesse. Ciò che colpisce e pertanto interessa più profondamente l'uomo primitivo, secondo Tylor, sono due fenomeni: il contrasto tra la vita e la morte e quello tra il sogno e la veglia. Il fatto che si sognino persone assenti perché distanti o morte suggerisce che ogni persona, e per estensione ogni essere vivente, possiede un doppio spirituale, capace di staccarsi dal corpo e di sopravvivergli. Da qui la credenza in esseri spirituali, che offre la possibilità di spiegare non solo il sogno e la differenza tra un corpo vivo (abitato dallo spirito) e un corpo morto, ma anche tutti i fenomeni manifesti che sono inesplicabili nei termini empirici del senso comune. La tesi secondo cui i sistemi di

credenze religiose sono appunto teorie le quali, introducendo entità 'invisibili', sovengono alle limitazioni delle possibilità di spiegazione offerte dall'osservazione e dal senso comune è il caposaldo della sofisticata riformulazione della teoria intellettualista fornita da R. Horton (v., 1970). Secondo questo studioso, le differenze tra i procedimenti intellettuali della scienza moderna e quelli del pensiero religioso tradizionale sono in gran parte 'idiomatiche', non sostanziali, e perciò più apparenti che reali. Non è possibile discutere qui tutte le otto caratteristiche che secondo Horton sono comuni alle teorie religiose e a quelle scientifiche. Basterà accennare ad alcune. Per esempio, egli sostiene che le spiegazioni religiose, esattamente come quelle scientifiche, tentano di ricondurre la diversità all'unità, la complessità alla semplicità, il disordine all'ordine, l'anomalia alla regolarità. Queste riduzioni sono rese possibili in entrambe le attività intellettuali da regole di corrispondenza che permettono di tradurre gli eventi quali appaiono all'esperienza ordinaria in eventi dello schema teorico. Per esempio, un aumento di temperatura è tradotto in un aumento del movimento di molecole. Analogamente una malattia è tradotta in una punizione divina per spiegarla e per agire su essa. 'Dio' è dunque un principio di spiegazione come la 'molecola': differiscono solo perché il primo è un'entità personale, la seconda è invece impersonale.

Questo e altri argomenti di Horton sono validi solo in quanto riconoscono il fatto ovvio che tutte le manifestazioni dell'attività intellettuale hanno in comune certe proprietà formali. Indubbiamente pensare significa ridurre il complesso al semplice, il molteplice all'uno, e così via. Ma queste proprietà generiche del pensiero non sono in grado di rendere conto esaurientemente delle caratteristiche della credenza religiosa, contrariamente a quanto Horton sostiene. Facciamo un esempio. Lévy-Bruhl (v., 1910) sostiene che le credenze religiose hanno una caratteristica che dal punto di vista della nostra logica rappresenta un paradosso: una cosa può essere nel contempo identica a se stessa e identica a una cosa completamente diversa. Secondo Horton questi paradossi sono analoghi a quelli prodotti dalle regole di corrispondenza tra teoria ed esperienza. La soluzione del paradosso, nella scienza come nella religione, sta nel riconoscere che "l'è" delle affermazioni basate sulle regole di corrispondenza non è né l'è della relazione di identità né l'è della appartenenza a una classe. Sta piuttosto per un'unità-nella-dualità che è una caratteristica specifica della relazione tra il mondo del senso comune e il mondo della teoria" (v. Horton, 1970, p. 133).

Non c'è dubbio che alcuni dei casi paradossali segnalati da Lévy-Bruhl possono essere spiegati nel modo proposto da Horton. Ma altri non possono esserlo perché riguardano identificazioni non tra entità di diverso ordine (osservazione e teoria), ma tra entità dello stesso ordine, concrete le une e le altre. In tali casi la violazione della regola di non contraddizione sembra dovuta al postulato per cui termini associati metonimicamente o metaforicamente valgono come equivalenti nelle operazioni rituali. Per esempio, il coltello che ha ferito sarà identico a se stesso, ma anche alla ferita che ha inferto, e potrà così essere trattato come suo equivalente per sostenere la credenza nella capacità del rito di annullare la ferita distruggendo, poniamo, il coltello. L'esempio mostra anche che non si può rendere adeguatamente conto delle credenze facendone delle semplici teorie: esse sono spesso intelligibili solo come giustificazioni di azioni rituali.

Inoltre, molte rappresentazioni non hanno lo scopo di ridurre la complessità e la confusione dell'esperienza alla semplicità e chiarezza della teoria, ma al contrario circondano di oscurità e di mistero certi fenomeni e relazioni sociali per legittimarli o per metterli al riparo dalla critica. L'approccio di Horton non rende conto di quest'aspetto ideologico, mistificante, delle rappresentazioni e azioni religiose. Inoltre trascura il fatto che le teorie religiose non nascono, come quelle scientifiche, dalla preoccupazione di fornire una spiegazione unitaria dei fenomeni naturali in generale. La loro preoccupazione principale è costituita da eventi di interesse umano e, più in particolare, da eventi non ordinari o negativi come malattie, infortuni, ecc.

Questa è una delle ragioni principali per cui le forze e i poteri religiosi sono concepiti antropomorficamente e sociomorficamente. Come nota Bergson (v., 1932), la causa deve essere adeguata all'effetto, e quindi deve essere umana e sociale come quest'ultimo. Solo quando l'interesse teorico si sposta al di là della sfera immediata degli eventi umani o di interesse umano si cominciano a invocare cause che sono naturali e impersonali come gli effetti che devono spiegare. Invece Horton fornisce una spiegazione poco convincente del contrasto tra il carattere personale (spiriti, divinità, ecc.) dei concetti nelle teorie religiose e il loro carattere impersonale (atomi, molecole, ecc.) nelle teorie scientifiche. Il contrasto sarebbe dovuto a esperienze diverse di ciò che costituisce l'ordine per eccellenza.

Nelle società che producono teorie religiose, le relazioni tra persone apparirebbero ordinate e prevedibili in sommo grado; pertanto, in questo caso, il linguaggio teorico prediligerebbe le metafore sociali, e i principi di spiegazione e ordinamento concettuale della natura prenderebbero forma personale. Nelle società che producono teorie scientifiche, al contrario, le relazioni umane apparirebbero caotiche e questo spiegherebbe perché l'esperienza dell'ordine è associata prevalentemente a cose, non a persone. Ma questa spiegazione è in conflitto con quanto sostenuto da vari studiosi che si sono occupati del passaggio dalla credenza religiosa alla scienza nel mondo antico. Vernant (v., 1962), per esempio, ha sostenuto che l'ordine sociale e spaziale della πόλις greca (che certamente non era un paradiso) fornì il modello per il cosmo matematico. Il trasferimento dell'ordinamento sociale alla natura può d'altra parte essere interpretato, in senso opposto a Horton, come una prova che anche nelle società tradizionali è la natura ad apparire come il paradigma dell'ordine. In effetti, questa naturalizzazione o reificazione dell'ordine sociale ha l'effetto di dargli un aspetto immutabile e necessario che non avrebbe altrimenti (v. Weber, 1922). Dove Horton vede un uso teorico della società per spiegare la natura, si può dunque vedere un uso pragmatico della natura per giustificare la società.

Quanto alle differenze tra sistemi di credenze religiose e scienza moderna, Horton le spiega non in termini di contenuto, ma di atteggiamento nei confronti delle teorie. L'atteggiamento dello scienziato è 'aperto' e critico, perché egli è consapevole di teorie alternative; l'atteggiamento della persona religiosa è invece 'chiuso': ogni sfida alle nozioni stabilite è vista con orrore, come un rischio di caos che produce un'ansietà profonda. Quest'atteggiamento sarebbe il correlato dell'assenza di alternative teoriche nelle società tradizionali. Horton se ne serve per spiegare vari aspetti della mentalità religiosa: l'attitudine magica verso le parole (se non c'è consapevolezza del fatto che gli stessi oggetti hanno nomi diversi in lingue diverse, si ritiene che le parole abbiano un legame intrinseco con ciò che designano e possano quindi servire a influenzarlo); la mancanza di riflessività (e quindi di discipline come la logica e la filosofia); la tendenza a razionalizzare, con spiegazioni ad hoc, eventi che sono in contraddizione con la teoria, invece di criticarla ed eventualmente abbandonarla, ecc. Ma anche qui gli argomenti di Horton sono spesso poco convincenti: per esempio, contrariamente a quanto egli suggerisce, molte società tradizionali sono poliglote e comunque consapevoli dell'esistenza di lingue diverse; non si può dunque spiegare l'uso magico del linguaggio con la mancanza di consapevolezza di denominazioni alternative degli stessi oggetti. Analogamente, la stessa frammentazione politica e culturale che è caratteristica delle società tradizionali crea la consapevolezza di concezioni del mondo alternative, rafforzata, in molte regioni del mondo, dalla secolare presenza di religioni universaliste come l'Islam, il buddhismo o il cristianesimo. Lo stesso atteggiamento difensivo del credente nei confronti delle teorie si ritrova, come Horton (v., 1982) è stato costretto ad ammettere, negli scienziati in carne e ossa, che sono spesso ben differenti dagli scienziati ideali raffigurati dalla filosofia popperiana di cui il nostro autore è seguace.

In conclusione, la teoria intellettualista della credenza religiosa ha il merito di individuare in essa proprietà generali dell'attività intellettuale che si ritrovano anche nella scienza, e un aspetto propriamente cosmologico-esplicativo che non va sottovalutato. Ma sembra incapace di rendere conto adeguatamente delle caratteristiche specifiche della credenza religiosa e ancor più di quelle del culto, che è ridotto a un'attività strumentale, quasi tecnologica.

Passando ora al secondo gruppo di teorie del culto e della credenza religiosa, osserviamo che la posizione 'simbolista' è stata formulata inizialmente da W. R. Smith (v., 1889) e soprattutto da Durkheim e dalla sua scuola, che hanno rivendicato, contro l'intellettualismo di Tylor e Frazer, il carattere sociale - e perciò storicamente determinato - del pensiero in generale e del pensiero religioso in particolare. Le credenze religiose sono fatti sociali che hanno motivazioni sociali e non possono quindi essere viste come semplici costruzioni teoriche di una ragione 'naturale' che resta identica nel tempo, ed è modificata soltanto dalla quantità e dalla qualità dell'informazione disponibile.

Nel suo primo tentativo di individuare il carattere specifico dei fenomeni religiosi, Durkheim (v., 1899) li definisce non in base a un contenuto o a una logica specifici, ma alla relazione che esiste tra essi e l'individuo - cioè in base al loro carattere implicitamente o esplicitamente obbligatorio. I fenomeni religiosi condividono questo carattere con quelli giuridici ed etici, ma mentre questi ultimi comportano obbligazioni solo sul piano del comportamento, i primi comportano anche rappresentazioni obbligatorie - credenze.

Questa definizione è ovviamente discutibile, perché è impossibile separare rappresentazioni obbligatorie da azioni obbligatorie nel diritto e nell'etica.

Durkheim (v., 1912) ha successivamente proposto una definizione che prende in considerazione il denominatore comune di tutti i contenuti delle rappresentazioni religiose: essi concernono la sfera del sacro, cioè quelle cose che appaiono eminentemente rispettabili e importanti a una società. Ma che cosa è eminentemente sacro e importante per i membri di una società se non la società stessa? Di qui la conclusione ardita: non è il significato letterale, apparente, delle credenze religiose che può spiegarne il carattere specifico, ma il loro significato nascosto e profondo, che si riferisce alla società stessa. Le rappresentazioni religiose, qualunque sia la loro forma, personale o impersonale, naturale o artificiale, sono allegorie del mondo sociale, sono i suoi simboli reificati che permettono di riprodurlo agendo potentemente sulle coscienze individuali. Quest'azione si esercita prevalentemente negli atti del culto, cioè nei rituali che inculcano le credenze e consolidano la loro forza, ravvivando nel contempo le forme sociali e, più profondamente, il legame sociale stesso.

Il tentativo durkheimiano di ridurre tutti gli aspetti delle rappresentazioni religiose a un contenuto sociale e in particolare alla morfologia sociale è discutibile (v. Needham, 1963). Questa riduzione è del tutto inutile per stabilire la validità del punto principale della teoria: che le credenze religiose ricevono gran parte della loro forza e della loro ragione di esistere dalla loro funzione sociale. Per spiegare questo fatto basta riconoscere che esse sono socialmente costitutive perché socialmente condivise. Il solo senso in cui è necessariamente vera la teoria durkheimiana per cui le credenze religiose simboleggiano la società, è che c'è una componente di 'autoreferenzialità' in ogni atto simbolico. La forza di questi atti simbolici è la forza della comunità che li condivide e li impone alle generazioni successive, è la forza stessa dell'atto di condividere, il quale costituisce propriamente la società: non è dunque sorprendente che essi l'evochino. Ma questa evocazione deve, paradossalmente, essere distorta e diventare irriconoscibile, perché se l'atto intersoggettivo che è alla base delle rappresentazioni religiose e, attraverso esse, della società così come è costituita, fosse appercepito, il riconoscimento del loro carattere convenzionale, che ne conseguirebbe, le renderebbe vulnerabili alla critica e quindi le minerebbe. Per conservare la loro forza costitutiva le rappresentazioni sociali devono rimanere indiscutibili e acquistare perciò il carattere di cose: diventare come loro imm modificabili, trascendenti rispetto al soggetto. I valori sociali fondamentali e, in ultima analisi, il potere stesso della società di costituirli e di autocostruirsi sono quindi reificati e alienati.

Qui l'analisi di Durkheim continua quelle di Hegel, Feuerbach e Marx, ma al pari di quelle, e delle posizioni 'simboliste' in genere, incontra una serie di difficoltà. Queste analisi postulano infatti uno stato di 'falsa coscienza' che è del tutto paradossale: il vero contenuto delle credenze religiose sembra dover essere nello stesso tempo riconosciuto ('simboleggiato') e non riconosciuto ('reificato') dalla coscienza. Esse non spiegano, però, come una cosa possa essere nello stesso tempo riconosciuta e misconosciuta; né spiegano come sia possibile all'analisi risalire dalla forma fittizia delle rappresentazioni al loro contenuto reale. Chi garantisce che l'analisi non diventi arbitraria non appena va aldilà del contenuto letterale delle rappresentazioni? che invece di 'contenuti reali', l'analista non ricavi altro che prodotti della sua immaginazione?

Varie soluzioni o rimedi sono stati cercati a questi problemi. Radcliffe-Brown (v., 1952) e i suoi seguaci, per esempio, hanno tentato di evitarli distinguendo radicalmente, in contrasto con Durkheim, la funzione dalla significazione. Le rappresentazioni religiose avrebbero, secondo loro, effetti sociali, ma non significherebbero necessariamente realtà sociali. A ogni modo, lo spinoso problema del significato potrebbe essere lasciato da parte, perché il vero compito dell'analisi di queste rappresentazioni sarebbe di identificarne la funzione. Ma la difficoltà di quest'approccio di comodo è che generalmente non si può rendere conto della funzione delle rappresentazioni senza prendere in considerazione il loro contenuto. In altre parole, il problema del simbolismo, cacciato dalla porta, ritorna dalla finestra. Inoltre, in fatto di significazione (che Radcliffe-Brown collega, senza elaborazione ulteriore, alla 'cosmologia'), il letteralismo non porta molto lontano o riporta alla posizione intellettualista, poiché le credenze religiose si presentano superficialmente come spiegazioni.

Altri studiosi pensano che sia necessario affrontare di petto, con tutte le difficoltà e i rischi che comportano, le questioni connesse con il simbolismo e gli stati mentali a esso legati. Si tratta, in particolare, di

riconoscere la differenza che esiste tra forme proposizionali e non proposizionali della significazione. Le prime sono connesse all'uso discorsivo, argomentativo del linguaggio e sono il correlato della coscienza. Le seconde costituiscono un'area ben più vasta e complessa, principalmente connessa con l'uso di simboli visivi, uditivi, olfattivi e persino gustativi, aventi come correlato l'apprensione inconscia o semiconscia di relazioni significanti. Come nel linguaggio, la significazione consiste qui in una messa in relazione, nella percezione perciò di equivalenze e di contrasti. Ma si tratta di relazioni che non sono codificate nella stessa misura e nello stesso modo dei segni linguistici: in esse dominano i codici analogici, non quelli digitali (v. Bateson, 1972; v. Barth, 1975). Il problema sollevato da queste classi di segni è che non è possibile analizzarli in modo propriamente 'oggettivo'. In effetti, è proprio della loro natura rendere possibile e persino stimolare un numero indefinito di interpretazioni: l'analista risulta pertanto coinvolto e il processo che gli permette di discriminare tra le sue reazioni soggettive e quelle del gruppo sociale che studia non può essere ricondotto a metodi riproducibili a volontà. Egli può ricorrere solo a prove indirette delle sue interpretazioni di questi segni: comportamenti a essi regolarmente collegati, effetti sociali, associazioni di segni di un tipo con quelli di un altro tipo, e più generalmente l'intero contesto. Una cosa è certa: in questo campo non è l'esegesi verbale offerta dagli informatori a poter fornire una guida sicura all'effettivo significato dei segni che funzionano analogicamente (o tramite altre figure della retorica). In effetti, tra livello proposizionale e livello non proposizionale della significazione c'è una profonda differenza e talvolta quasi l'incomunicabilità.

Questi sviluppi portano a modificare e criticare in più punti la posizione simbolista nella forma datale da Durkheim. Un primo punto concerne il contrasto radicale tra le rappresentazioni collettive e obbligatorie, che sono secondo Durkheim caratteristiche della religione, e le rappresentazioni individuali e opzionali, che sarebbero caratteristiche della sfera profana. Come è possibile distinguere nettamente il significato pubblico e convenzionale da quello individuale nel simbolismo incoato o poco codificato che è caratteristico di buona parte del simbolismo religioso? Dove comincia l'interpretazione pubblica e finisce quella privata? E non è la distinzione stessa deformante, al di là di un certo punto, se una delle condizioni fondamentali dell'efficacia sociale del simbolismo sta proprio nel carattere vario e indefinito dei suoi effetti sugli individui? Per la stessa ragione, come è possibile lasciare l'analisi dell'aspetto propriamente psicologico del simbolismo fuori dall'analisi del suo aspetto sociale?

Quest'ultima questione confluisce in una più generale obiezione all'eccessivo sociocentrismo della spiegazione durkheimiana della religione. Riconoscere con Durkheim l'origine sociale, convenzionale, dell'efficacia delle credenze e delle azioni rituali e, in ultima analisi, del senso di realtà a esse associato nelle coscienze non significa dover concludere con lui che le loro motivazioni e funzioni siano da trovarsi esclusivamente nella logica del funzionamento sociale. Non è per caso che buona parte delle teorie religiose tentino di spiegare, giustificare e rendere sopportabili (spesso creando l'illusione del controllo) fenomeni come la morte, la malattia, la sfortuna, gli elementi imponderabili dell'esistenza. È la sventura, come tutti sanno, che rende religiosi. La religione non consola gli afflitti solo sotto i nostri cieli. Come è stato notato da Weber, una delle preoccupazioni fondamentali della religione è la teodicea. Si deve dunque riconoscere che la credenza religiosa trova le sue radici anche in reazioni difensive contro i fenomeni della finitezza e della sofferenza, e in particolare contro l'ansietà che esse inducono.

A questo punto di vista, illustrato da pensatori come Spinoza e Bergson, Freud e Malinowski, si è obiettato che non è l'ansietà a produrre le credenze religiose, ma sono le credenze religiose a produrre l'ansietà (v. Radcliffe-Brown, 1952). Questo perché, creando prescrizioni positive e negative, creano nel contempo il timore di violarle. L'obiezione è però basata sulla confusione tra due tipi di ansietà: l'ansietà primaria che certe tendenze e pratiche rendono controllabile e sopportabile, e l'ansietà secondaria, ben più lieve, che nasce dal timore di incorrere nelle sanzioni soprannaturali di quelle credenze e pratiche. Non è poi da escludere che talvolta l'ansietà legata alla trasgressione sia dovuta all'anticipazione di un ritorno dell'ansietà primaria. Insomma, non c'è contrasto radicale tra sociologia e psicologia, né tra significato personale e significato pubblico, ma un movimento di determinazione reciproca. Senza una mediazione collettiva le fantasie personali sono prive di realtà perché incomunicabili o, se sono comunicabili, non sono accettate come reali. Ma, reciprocamente, le rappresentazioni collettive derivano parte della loro efficacia e della loro forza persuasiva dalla loro capacità di toccare le corde più intime degli individui, di soddisfare in forma

immaginaria i loro desideri, di calmare i loro timori, aiutandoli così a vivere. La religione non è dunque semplicemente prescrittiva, un sistema di credenze e pratiche obbligatorie: è anche e soprattutto un sistema di comunicazione, un terreno di incontro e di realizzazione di motivazioni, fantasie, interpretazioni e progetti individuali. Senza l'energia che essi forniscono al sistema, questo non potrebbe esistere; ma senza il sistema che li realizza socialmente creando il contesto in cui possono comunicare gli uni con gli altri, nemmeno essi esisterebbero.

4. Rito, culto ed esseri sacri

Il ruolo comunicativo della religione si realizza soprattutto nel sistema delle pratiche di culto. Questo non solo perché il culto fornisce i contesti concreti in cui avviene la comunicazione, ma anche perché incorpora le nozioni implicite o inconscie che non sono ridotte e nemmeno riducibili alla forma proposizionale delle credenze stricto sensu. Buona parte del culto consiste in riti: ma che cos'è un 'rito'? I molti usi del termine 'rito' sembrano poter essere raggruppati in due classi principali. Il termine si riferisce, da una parte, a comportamenti formali, con fini comunicativi e operativi; dall'altra, a equivalenti fittizi di azioni reali. Esempio della prima classe di riti sono i comportamenti di cortesia, le buone maniere, le cerimonie di insediamento di autorità politiche e religiose, il cerimoniale di corte, matrimoni, battesimi e così via; esempi della seconda classe sono le cosiddette 'ritualizzazioni' di comportamenti aggressivi, le rivolte rituali (assai comuni durante le feste dell'anno nuovo o quando cariche politiche e religiose diventano vacanti) e altre imitazioni di comportamenti ordinari o trasgressivi. Il principale tratto comune alle due classi è evidentemente il carattere simbolico delle azioni che includono. Ma ci sono molte altre classi di azioni simboliche: che cosa giustifica l'associazione di queste due? Fondamentalmente, il loro carattere costitutivo: queste azioni simboliche - a differenza, per esempio, delle azioni che hanno un carattere esclusivamente estetico - non si limitano a simboleggiare, ma fanno esistere ciò che simboleggiano, perché questo non esiste se non simbolicamente. Si prenda, per esempio, un rito matrimoniale. Esso consiste in gesti e simboli visivi che rappresentano il passaggio di una coppia dallo stato nubile a quello coniugale e le trasformazioni correlate (delle relazioni tra le due famiglie, delle relazioni degli sposi con altre persone, ecc.). Ebbene, per una convenzione sociale questa rappresentazione produce effettivamente ciò che rappresenta: gli sposi diventano coniugi, le loro famiglie assumono un rapporto di affinità, d'ora in avanti moglie e marito non potranno essere corteggiati, e così via. Analogamente, l'uso rituale del linguaggio è performativo: quando un sindaco (o un prete) dice, al punto prescritto del rito matrimoniale, "vi dichiaro marito e moglie", egli fa esistere ciò che dichiara. Lo stesso succede quando un giudice dice "l'imputato è assolto". In questi casi il dire è un fare (v. Austin, 1962). Il carattere costitutivo (v. Kantorowicz, 1946) o, come si dice anche, performativo, è altrettanto evidente nei riti che consistono nell'equivalente fittizio di un comportamento reale. Un esempio è fornito da un costume degli aborigeni delle isole Andamane: quando un gruppo vuol fare la pace con un gruppo nemico, finge di attaccarlo e danza, armato, una danza di guerra, che termina solo quando ogni danzatore ha scosso violentemente, prima di fronte, poi alle terga, ogni componente del gruppo nemico, il quale in quest'occasione resta completamente passivo (v. Radcliffe-Brown, 1922, pp. 134-135). La rappresentazione della guerra produce qui la pace, cioè il contrario di ciò che è rappresentato. Anche in questo caso, la simbolizzazione è performativa, ma lo è attraverso una negazione. L'effetto performativo è ottenuto mettendo in primo piano il carattere propriamente simbolico dell'azione e cioè sottolineando il fatto che il simbolo di qualcosa è differente dalla cosa stessa. La rappresentazione della guerra è una guerra che non è guerra, è una guerra finta: può pertanto rappresentare (e produrre convenzionalmente) la transizione dalla guerra vera e propria alla pace. Insomma, ci sono due modi per produrre realtà per definizione convenzionali, quali matrimonio, pace, ecc., tramite entità esse stesse convenzionali come i simboli: al diritto o al rovescio, tramite un'affermazione diretta o tramite una negazione, postulando che il simbolo sia identico a ciò che simboleggia (la rappresentazione di due persone quali marito e moglie li rende marito e moglie) o che sia una realtà diversa da esso, in effetti contraria a esso.

Naturalmente i due procedimenti possono essere combinati e il rito andamanese summenzionato ne fornisce la prova, perché mentre una delle due parti che lo compiono simboleggia la pace mediante una negazione

del conflitto, l'altra la simboleggia esagerandone i caratteri: rimane infatti completamente passiva. Analogamente, in numerosi riti l'ordine sociale è riprodotto combinando la sua enunciazione diretta in forma estrema (e quindi 'formale') con la sua enunciazione indiretta mediante un disordine fittizio, un saturnale, un carnevale. La combinazione permette di dare all'azione rituale una forma dialettica perfettamente atta a simboleggiare e produrre le trasformazioni che sono la preoccupazione principale di tutti i rituali. In effetti, come fu notato molto tempo fa da Van Gennep (v., 1909), la maggioranza dei riti riguardano passaggi: dall'infanzia alla pubertà o allo stato adulto, dallo stato celibe a quello coniugale, dalla vita alla morte, dallo stato di persona comune a quello di re o di sacerdote o di cavaliere, dall'anno vecchio a quello nuovo, ecc.

Un'altra caratteristica comune a tutti i rituali è la loro natura fondamentalmente ludica. Si tratta cioè di azioni che costituiscono un ordine immaginario in tensione creativa con quello reale, o perché rappresentano una forma più ordinata e quasi utopica di quest'ultimo o perché, al contrario, rappresentano un'alternativa a esso. Ovviamente, il primo caso corrisponde a buona parte dei rituali che consistono in azioni 'formali', cioè in azioni che, a differenza di quelle ordinarie, rendono evidente la loro forma, che la comunicano, che dicono: "guardate, agiamo secondo le regole che costituiscono quest'azione, che è dunque valida". Benché queste regole siano in primo luogo costitutive dell'ordine caratteristico del rito e come tali non siano necessariamente applicabili anche ad azioni ordinarie, la loro appercezione nel corso del rito ha riflessi sulla vita quotidiana, perché il rito è anche un modello o una metafora del mondo quotidiano. Ad esempio, i riti dell'incoronazione hanno regole proprie, ma rappresentano altresì le relazioni ideali tra re e sudditi, tra potere politico e religioso, ecc. che si dovrebbero ritrovare, sia pure in forma più diffusa e meno ordinata, nella vita ordinaria. Analogamente, un rito come la messa cattolica esprime relazioni ideali tra Dio e i fedeli che è difficile ritrovare nella vita ordinaria. L'ordine artificiale del rito è dunque un 'gioco', un evento simulato che rende possibile ritemperare la consapevolezza delle forme e dei valori che devono (o dovrebbero) guidare le azioni ordinarie. Ma d'altra parte il carattere autocostruttivo delle forme rituali ne permette un funzionamento di tipo opposto: il rito può essere un compenso e una consolazione per il caos della vita ordinaria, cui i valori ideali non sembrano poter essere applicati. Le relazioni tra l'ordine ideale del rito e quello della vita ordinaria sono dunque complesse e ambigue, con aspetti di contrasto e aspetti di concordanza.

Ancor più complesse e ambigue sono le relazioni tra la vita ordinaria e quei riti che, in quanto imitazioni fittizie di comportamenti proibiti, permettono tanto la soddisfazione immaginaria del desiderio di trasgredire l'ordine, quanto la produzione di forme alternative a esso. Queste possono eventualmente essere adottate nella vita quotidiana: allora la festa diventa rivoluzione. Ma ordinariamente il carattere sovversivo di questi rituali è soltanto fittizio: in essi si gioca a invertire, distruggere, contestare l'ordine stabilito, ma dato che lo si fa per finta, non si fa altro che ristabilire indirettamente l'ordine stesso. A ogni modo in questi rituali l'aspetto creativo proprio del gioco è più importante dell'aspetto modellante, che invece domina nei rituali 'formali'.

Questi fatti indicano che il rito, oltre a costituire specifiche situazioni e trasformazioni in virtù di stipulazioni di carattere quasi giuridico, è costitutivo in un senso più generale e profondo. In ultima analisi esso contribuisce a costituire la comunità sociale che lo esegue, a creare un campo comunicativo e più generalmente relazionale tra i partecipanti. Ciò è particolarmente vero per quelle società in cui la comunità raggiunge la sua estensione più vasta al momento dell'esecuzione di rituali e non esiste al di fuori di essa. Inoltre, mentre il linguaggio costituisce la comunità rendendo possibile la comunicazione di proposizioni, il rituale la costituisce, a un livello più profondo, rendendo possibile una comunicazione prevalentemente non proposizionale. Il rito non è necessariamente religioso: lo è solo quando si crede che la fonte e la garanzia ultima del suo potere costitutivo siano situate non nella convenzione sociale, ma in entità trascendenti, personali o impersonali. L'effetto costitutivo del rito è allora attribuito all'intervento di queste entità, il che vuol dire che un rito religioso si riconosce dal fatto che include sempre procedimenti per stabilire rapporti corretti con esse. Perché buona parte dei riti assume un carattere culturale? Perché i poteri della convenzione sociale e dell'azione umana nel rito vengono reificati e personificati? Una risposta adeguata a questi interrogativi può essere data solo da una teoria del fatto religioso, che non può essere sviluppata in questa

sede. Ma è lecito assumere che la credenza in entità sacre come condizioni dell'efficacia del rito sia dovuta almeno in parte alla convergenza di due fatti (v. Valeri, 1985).

1. Il rito è vissuto come un ordine oggettivo, non costituito da alcun soggetto o relazione empirica perché, in ultima analisi, costitutivo di tutti. In quanto autore ultimo, il rito deve quindi restare senza autore - principio sviluppato fino alle estreme conseguenze dalla speculazione brahmanica, secondo cui il rito sacrificale è un ordine oggettivo che abbraccia e costringe gli dei come gli uomini (v. Lévi, 1898) - o avere un autore esso stesso trascendentale. In questo la situazione del rito è simile a quella del linguaggio, cioè dell'altra istituzione sommamente trascendentale, perché sommamente costitutiva della società. Non è perciò un caso che molti dei (a cominciare da Yahweh) siano personificazioni del potere della parola magica - cioè del linguaggio e del rito nello stesso tempo.

2. La riflessione porta ad astrarre vari tipi di autorità, vari aspetti del potere costitutivo del rito. Questi tipi sono distinti dalle azioni rituali concrete, ma conservano il carattere oggettivo comune a tutte. Appaiono dunque trascendentali come il rituale stesso. E poiché individuano tipi di azioni, sono rappresentati inevitabilmente come attori, e cioè personificati. La personificazione non è però sempre presente, né presente in uguale misura nel pensiero religioso. Personali o no, questi tipi reificati partecipano del carattere costitutivo del rito. Oltre a questa costitutività generica, ne hanno una specifica, rispetto alle azioni e relazioni di cui sono tipi.

Insomma gli dei e le altre entità sacre sono gli oggetti del culto perché ne sono i soggetti trascendentali. Questi soggetti sono il risultato di un processo di razionalizzazione e riflessione, il che spiega perché le credenze vere e proprie, che hanno forma proposizionale, si trovino soprattutto nel discorso teologico, mentre le forme non proposizionali di significazione abbondino nell'azione rituale, che utilizza mezzi non discorsivi e più specialmente musicali, coreutici, gestuali, ecc., che sono per loro natura ricchi di associazioni irriflesse o inconscie.

Credenze e rito costituiscono quindi due livelli, in parte complementari, in parte antagonisti, del culto. Il livello della credenza rappresenta il tentativo di giustificare razionalmente il potere costitutivo del rito, ma quest'ultimo è sempre più ricco della credenza e non può quindi essere completamente ridotto a essa. Da qui il viscerale antiritualismo delle religioni che privilegiano la credenza e il suo correlato, la fede, come relazione interiore e soggettiva con la divinità.

5. Le forme del culto e della credenza

Il culto è dunque un processo di comunicazione tra uomini ed entità sacre che ha effetti costitutivi, cioè convenzionali. Naturalmente ha anche effetti non convenzionali, ma sono gli effetti convenzionali che lo distinguono da altri tipi di azioni, poiché quelli non convenzionali sono comuni a tutte le azioni. Gli effetti costitutivi del culto concernono sia la relazione tra entità sacre e uomini (cioè tra oggetti e soggetti del culto), sia lo status delle une e degli altri. In effetti è solo nel culto e tramite il culto che la relazione tra dei e uomini diventa una relazione vera e propria, cioè soggetta a regole e stipulazioni (come il famoso 'patto' tra Yahweh e gli Israeliti) di natura quasi giuridica. Non è un caso che il diritto nasca spesso dal culto e che, come nella Roma antica, la giuridicità delle relazioni tra uomini sia la controparte della giuridicità che caratterizza le relazioni tra gli uomini e i loro dei (v. Dumézil, 1969).

Quanto agli effetti costitutivi del culto su coloro che vi partecipano quali 'soggetti' o 'oggetti', basti citare il fatto che dappertutto gli dei hanno bisogno del culto, dell'onore, e persino della vita o dell'energia che il riconoscimento umano procura loro. Abbandonati, senza più culto, gli dei diventano insignificanti e possono persino morire. Se invece sono oggetto di culto, ricompensano - o dovrebbero ricompensare - coloro che li onorano producendo le trasformazioni corporali o sociali richieste. Esplicitamente o implicitamente, il centro di gravità del culto è sempre costituito da queste trasformazioni, e più genericamente dal desiderio di 'salvezza' - materiale o spirituale - dei partecipanti umani. Questi ultimi sono spesso suddivisi in due classi: i committenti di un particolare evento culturale e gli specialisti rituali (preti, medium o sciamani) che lo eseguono e che fungono da intermediari tra le divinità e coloro che a esse si rivolgono. Oltre ai committenti diretti, assistono al rito anche spettatori o beneficiari indiretti, che formano propriamente il pubblico.

La comunicazione tra dei e uomini nel culto include dunque processi di comunicazione tra uomini: tra committenti e intermediari rituali, tra intermediari rituali e pubblico, tra committenti e pubblico. Pertanto, al fine di costituire una tipologia dei fenomeni culturali è necessario prendere in considerazione non solo i loro scopi, i messaggi trasmessi, le modalità della loro trasmissione, ma anche le relazioni tra i vari interlocutori nel processo della comunicazione culturale. Tanto più che esistono rapporti di covariazione tra le componenti del culto. Per esempio, quando un dio ha un carattere prevalentemente morale, la predicazione, cioè l'ammaestramento diretto del pubblico da parte del dio tramite un intermediario umano (prete o profeta che esso sia), diventa un elemento preponderante del culto (v. Weber, 1922). Ciò è dovuto al fatto che in questo caso il culto consiste soprattutto nel rendere omaggio al dio obbedendo ai suoi imperativi morali ed è perciò necessario che questi imperativi siano riaffermati e che il pubblico sia persuaso a seguirli. L'intermediario rituale è allora più il portavoce del dio presso il pubblico che il portavoce del pubblico presso il dio. Al limite, ci sono culti in cui si cessa di chiedere esplicitamente chechessia al dio e gli si lascia l'iniziativa di concedere o meno ciò che egli, nella sua onniscienza, sa che è desiderato.

Ma è solo nel culto di entità impersonali o di astrazioni personificate come la patria, la nazione, la bandiera, che hanno per scopo esplicito di ricostituire i gruppi sociali corrispondenti, che la comunicazione con il pubblico è preponderante rispetto alla comunicazione con l'entità sacra, cui ci si rivolge spesso con segni non verbali, appunto perché essa non è concepita come una persona vera e propria. Dove invece il dio fornisce soprattutto una garanzia per l'efficacia 'magica' delle operazioni rituali, si mette l'accento sulla comunicazione con esso piuttosto che con il pubblico. Gli intermediari rituali si rivolgono, sebbene indirettamente, anche agli spettatori umani quando questi sono in grado di giudicare la correttezza delle procedure messe in opera per comunicare con il dio. Ma spesso il sapere che permette di valutare queste procedure è accessibile ai soli intermediari rituali o perché è un loro privilegio o perché è troppo difficile (per esempio l'uso di lingue speciali - come sanscrito, pali, latino, slavonico, arabo classico, ecc. - è frequente nel culto). Tuttavia, anche quando è escluso dagli aspetti più complessi, soprattutto verbali, della comunicazione con il dio, il pubblico resta pur sempre un interlocutore necessario: gli si deve almeno far sapere che il rito viene eseguito. In questo senso ogni atto di comunicazione tra dei e uomini presuppone almeno implicitamente un atto di comunicazione tra uomini.

Due sono gli scopi della comunicazione con gli esseri sacri: produrre una congiunzione o, al contrario, una separazione tra loro e una situazione umana. A seconda dei casi, e soprattutto dei punti di vista, la prossimità delle potenze sacre può essere infatti benefica o malefica. Si consideri per esempio il caso di un uomo ordinario che entra per errore in un luogo dove è presente un dio. Egli viene contagiato dalla potenza divina e di conseguenza rischia di contagiare anche altre persone e cose. Ciò lo costringe a interrompere le sue attività e relazioni ordinarie. Perché possa riprenderle, bisogna persuadere o costringere il dio ad allontanarsi da lui. Gli atti culturali che hanno questo scopo vengono chiamati riti di desacralizzazione. Si parla di riti di purificazione quando la congiunzione con la potenza sacra è supposta avere come effetto uno stato di impurità. Infine, i riti di esorcismo allontanano forze concepite come intrinsecamente malefiche, quali demoni, spiriti di morti, ecc. Mentre questi atti culturali rimediano alle congiunzioni malefiche, altri - cioè le proscrizioni rituali o tabù - le prevengono, segnalando l'incompatibilità tra diverse classi di esseri e in particolare tra esseri sacri ed esseri profani. Ordinariamente, il contatto con le entità sacre è pericoloso ed è quindi evitato, salvo da coloro che, preti o asceti, si consacrano permanentemente al dio, separandosi nel contempo, almeno in parte, dal mondo sociale. Ma in momenti che sono resi straordinari dalle circostanze o dal calendario, quel contatto è invece cercato attivamente. Ci si rivolge allora alle divinità cercando di persuaderle o costringerle a intervenire nelle sfere di loro competenza, salvo poi mandarle via quando gli effetti cercati sono stati ottenuti.

I mezzi impiegati per allontanare o avvicinare gli dei sono sostanzialmente gli stessi: consistono in operazioni effettuate su e con segni verbali e non verbali. Le operazioni verbali prendono la forma di preghiere, ordini, esortazioni, ecc. Quelle non verbali sono le più ricche e complesse: utilizzano danze, musiche, sostanze profumate o colorate, immagini sacre (statue, dipinti, ecc.), doni, immolazioni, ecc. Alcuni di questi mezzi servono a influenzare soltanto gli dei, altri soltanto i partecipanti umani, ma la maggior parte influenzano entrambi. In effetti ciò che influenza gli uomini influenza anche divinità concepite antropomorficamente. Si noti che le trasformazioni dello stato mentale e fisiologico dei

partecipanti umani non sono una conseguenza accessoria dell'impiego di mezzi comunicativi rivolti esclusivamente a trasformare lo stato e la disposizione degli dei, ma condizioni esplicitamente riconosciute dell'efficacia del rituale. In effetti, i partecipanti devono trasformarsi per poter entrare in contatto con il dio: purificarsi, eccitarsi (talvolta con droghe), praticare digiuni ed altre privazioni che modificano il loro stato mentale ordinario. Uomini e dei possono dunque incontrarsi solo convergendo. I riti del culto hanno appunto il compito di provocare un complesso di sensazioni e associazioni in cui l'uomo incontra, nell'alterazione della sua esperienza, il divino modificatore.

Combinando gli scopi del culto con i mezzi verbali e non verbali che esso impiega, gli studiosi hanno creato tipi come 'preghiera', 'sacrificio', 'offerta votiva', 'libazione', 'divinazione', 'ispirazione' (cioè la possessione di un intermediario umano da parte di uno spirito o di un dio), ecc. L'uso di questi termini comporta un rischio di reificazione: si discute del sacrificio o della preghiera, senza rendersi conto del fatto che questi termini possono essere utilizzati solo per riferirsi a fasi o aspetti di un processo di comunicazione sempre complesso tra uomini e dei e nel contempo tra uomini e uomini. Per esempio, è raro che ci sia sacrificio senza preghiera, cioè un rito verbale in cui le ragioni del rito manuale, nonché i suoi committenti e destinatari, vengono specificati. Reciprocamente, la preghiera comporta quasi sempre correlati non verbali (atteggiamento rispettoso, uso di gesti o vesti speciali, offerte, ecc.). Analogamente, il sacrificio comporta quasi sempre un aspetto divinatorio perché il corpo sacrificale (dalle cui viscere o dal cui comportamento si deduce la volontà del dio o la sua risposta a un quesito) è il punto di incontro dei messaggi umani e dei messaggi divini. Questa congiunzione è realizzata anche dal corpo del medium o dello sciamano: da questo punto di vista riti sacrificali e riti di possessione possono apparire come equivalenti ed essere usati alternativamente o in combinazione.

Nozioni come sacrificio, possessione, divinazione, sono dunque utili solo in quanto definiscono certe posizioni in una struttura comunicativa, in una circolazione di messaggi costitutivi (e quindi anche di forze) tra i vari partecipanti umani e divini, che costituisce la sola vera unità nello studio del culto.

Reciprocamente, è in questa struttura, quale si realizza concretamente in ciascuna cultura e in ciascuna situazione, che quei termini devono trovare la loro definizione. Lo stesso vale per la definizione dei partecipanti umani e divini. I primi, come si è visto, possono essere suddivisi in committenti, intermediari e pubblico a seconda della posizione che assumono nel processo di comunicazione culturale. Il committente fornisce la motivazione del processo e i mezzi materiali per realizzarlo (ma è talvolta aiutato dagli invitati), gli intermediari forniscono il loro sapere e persino il loro corpo (che può fungere - in modo complementare o ridondante rispetto ai corpi delle vittime sacrificali e a oggetti materiali come immagini o feticci - da punto di incontro tra umano e divino), il pubblico fa da testimone e contribuisce a rendere l'evento culturale socialmente efficace, diffondendo la fama del suo successo e perpetuandone la memoria.

I partecipanti divini al rito possono essere classificati in base a numerosi parametri, deducibili dalle azioni culturali in cui compaiono, nonché dalle credenze di cui possono essere, come si è visto, l'esplicito oggetto. Per esempio, gli esseri sacri possono essere classificati in funzione delle unità sociali che rendono loro un culto. Si distinguono così divinità domestiche, claniche, etniche, statali, di corporazioni professionali, di località, ecc. Ed è subito evidente che esiste una certa solidarietà e quindi analogia tra gli interlocutori umani e divini del culto: il dio (o santo) degli artigiani è egli stesso artigiano, il dio di un lignaggio è spesso un antenato, il dio del gruppo domestico è spesso una personificazione del focolare, ecc. Non è raro, inoltre, che ogni individuo abbia una divinità esclusivamente sua, un δαίμων cui è solo a rendere un culto che garantisce la sua esistenza individuale.

Oltre che dalle loro relazioni con i partecipanti umani al culto, le entità sacre sono qualificate dalle loro relazioni con il mondo materiale, cioè dalle loro manifestazioni tangibili. Le divinità sono sempre concepite antropomorficamente, nel senso che rispondono alla parola, hanno una volontà, hanno desideri e bisogni umani, hanno un sesso (o combinano i due sessi). Non è quindi un caso che nei luoghi del culto esse siano spesso rappresentate da immagini antropomorfe o con elementi antropomorfi e persino da uomini in cui si incarnano o in cui entrano per qualche tempo. Tali manifestazioni rendono tangibile la similarità tra dei e uomini e legittimano perciò l'uso di mezzi prettamente umani (linguaggio, doni, ecc.) per comunicare con gli dei e per influenzarli. Ma gli dei non sono solo umani (e pertanto fondamentalmente comprensibili): sono anche trascendenti rispetto all'umano e da questo punto di vista non sono umani. Questa è una delle ragioni

per cui manifestazioni non antropomorfe degli dei - montagne, animali, piante, sostanze, e talvolta la loro combinazione in 'feticci' - sono spesso importanti nel culto. L'uso di manifestazioni 'naturali' degli dei, in quanto riflette l'alterità e l'opacità del divino, si apparenta quindi, per un paradosso solo apparente, al radicale aniconismo professato da Islam, giudaismo e da alcune forme di protestantesimo.

In definitiva tutte le tipologie teologiche sono inglobate da un contrasto fondamentale: quello tra politeismo e monoteismo. Il politeismo sembra il correlato di forme di unificazione sociale e concettuale che accentuano la combinazione e mediazione di principi eterogenei piuttosto che l'uso di una struttura gerarchica omogeneizzata. La tendenza all'omogeneizzazione gerarchica si manifesta invece nell'enteismo (cioè nel culto di un solo dio la cui esistenza non esclude quella di altri dei, che sono spesso ridotti a sue manifestazioni: v. Evans-Pritchard, 1956; v. Horton, 1970) e più ancora nel monoteismo. In quanto mette in rapporto una società di dei con una società di uomini, il politeismo presuppone sempre che la relazione dell'individuo con gli dei sia socialmente mediata. Per contro, il monoteismo favorisce una relazione personale (che rifugge spesso dal controllo sociale e dalle forme 'esteriori' - cioè pubbliche e formalizzate - del culto) tra l'individuo umano e un dio concepito come un superindividuo: dotato di libera volontà, autonomo, avente il principio della sua esistenza in sé, ecc. Naturalmente tra questi due estremi tendenziali (rappresentati, diciamo, dal politeismo dell'Africa occidentale e dal monoteismo dell'Europa protestante) si sviluppa tutto un ventaglio di interrelazioni complesse tra rappresentazioni teologiche, pratiche culturali, forme sociali e processi storici particolari.

Culto Enciclopedie on line

In generale, la manifestazione del sentimento con cui l'uomo, riconoscendo l'eccellenza di un altro essere, lo onora. Si distingue in c. profano e c. religioso. Quest'ultimo è il più comune e include le nozioni di manifestazione esterna del sentimento religioso, adorazione del divino e relazione con il sacro.

1. Scienza delle religioni

Nella scienza delle religioni si fa distinzione tra c. e magia, e tra c. e mito, tra l'elemento sentimentale e quello ideologico e nozionale, da cui proviene la giustificazione razionale dell'atto di culto. Caratteristica del c. in generale è la delimitazione di una sfera sacra rispetto ai luoghi, al tempo e alle persone. Circa i primi si osserva che il luogo destinato al c. è sempre separato, è un 'recinto sacro' (gr. *τέμενος*; lat. *templum*, dalla stessa radice di *τέμνω* «taglio»), sottratto all'uso profano; può essere il focolare, l'altare o la 'casa' del dio, cioè il tempio vero e proprio che, in qualche caso, soprattutto là dove la società religiosa è distinta dalla civile, diventa anche il luogo di riunione dei fedeli.

Quanto alle persone, si avverte la necessità che il rapporto con il sacro sia stabilito da chi si trova non solo in stato di purità rituale, ma anche in stato di una speciale relazione con il sacro, per cui la persona stessa possa agire come intermediario tra il gruppo umano, o il singolo che ne fa parte, e la divinità; in alcune società le funzioni del 'sacerdote' e quelle del capo o re sono riunite nella stessa persona; in altre, e nel corso della storia, tendono sempre più a distinguersi.

Infine, relativamente al tempo, la sacralità di esso è determinata dalla distinzione di epoche, giorni, momenti particolari, in cui si possono celebrare gli atti del c. (e gli atti profani sono generalmente interdetti); espressioni di tale separazione sono i diversi calendari, che segnano le feste. Il c. implica manifestazioni concrete, che possono avere per oggetto l'adorazione e la propiziazione della divinità o il ringraziamento, mediante atti speciali quali il voto, la preghiera, il sacrificio.

2. C. cristiano

Nel cristianesimo, il c. si è venuto sviluppando storicamente. Per i primi tempi le testimonianze, oltre che nel Nuovo Testamento, vengono dai più antichi scritti, specialmente alcuni dei cosiddetti Padri Apostolici, e da alcuni apologisti (Giustino, Tertulliano). Ben presto si raccolsero regole e prescrizioni, le più antiche delle quali sembrano risalire a Ippolito romano. Nel 4° sec. il c. cristiano divenne pubblico e ufficiale, con la costruzione delle grandi basiliche, lo sviluppo delle processioni, dei pellegrinaggi, del c. dei martiri e dei santi in genere, delle reliquie. Il c. delle immagini fu combattuto dall'iconoclastia e autorizzato dal Concilio di Nicea (787).

Il cattolicesimo distingue tra: c. di latria, quello esclusivo, reso a Dio, cioè alla Trinità, alle singole Persone di essa, a Gesù Cristo anche sotto le specie eucaristiche e, in virtù dell'unione ipostatica, a singole parti della sua umanità (S. Cuore, Cinque piaghe), e c. di dulia, reso ai santi; da questo si distingue a sua volta quello di iperdulia, reso alla Madonna. Altra distinzione è quella tra c. assoluto, che si rivolge alle persone (Dio, Vergine, Santi), e c. relativo, per le cose connesse con le persone sante e partecipanti della loro santità (reliquie, immagini), sicché si ha un c. di latria relativo per la Croce, gli strumenti della Passione, le immagini di Gesù Cristo e di Dio.

Si distingue inoltre il c. interno da quello esterno, e specialmente il c. privato dal pubblico. Il concetto di c. pubblico integrale è spiegato dal Cod. iur. can., can. 834 par. 2, che recita: «Tale culto si realizza quando viene offerto in nome della Chiesa da persone legittimamente incaricate e mediante atti approvati dall'autorità della Chiesa». È infine da notare che il c. pubblico reso ai beati, a differenza di quello per i santi canonizzati, è soggetto ad alcune limitazioni.

D

Dao

Enciclopedie on line

Concetto basilare del pensiero religioso e filosofico cinese, espressione di una 'primarietà' o 'centralità' assoluta nell'ambito dell'universo e della realtà. Il valore iniziale della parola è quello di «via», che acquista subito quello di «Via» per eccellenza, cioè la «legge» secondo la quale si attua l'universo; di qui il significato di «ordine» e quindi di «principio assoluto» che il d. ha in tutto il pensiero cinese, sia pure diversamente concepito nei singoli indirizzi. Nello Yinyang jia (la prima delle 6 scuole in cui è sistemato il pensiero cinese) è l'assoluto non manifesto che è alla base del Grande Uno (Tai Yi) da cui hanno origine tutte le cose; questo carattere assolutamente trascendente si conserva nella concezione taoistica (→ taoismo) che pone il d. al di là delle categorie dell'essere e del non essere, attingibile soltanto dall'intuizione estatica.

Nel confucianesimo il d., pur restando in posizione primaria, diventa suscettibile di avere un nome ed è direttamente all'origine di ogni evento, per cui la norma fondamentale di comportamento è quella di adeguarvisi in ogni circostanza, in quanto è l'archetipo di ogni circostanza: questa concezione si precisa in quella del d. come l'insieme degli archetipi ideali (li) che trascendono il cosmo, a cui danno origine unendosi al qi, la materia primordiale. Per la sua riduzione confuciana nella nominabilità e in posizione di rapporto diretto col mondo, il d. viene ad assumere la collocazione e la funzione che ha il de, la 'potenza' del d. dei taoisti, che resta nella trascendenza assoluta e imprevedibile.

Dao

Dizionario di filosofia (2009)

Termine cinese tra i più diffusi in Occidente, relativamente alla filosofia orientale. Letteralmente significa la «via» e può metaforicamente indicare ogni sorta di via, o sentiero: la via del pensiero, dell'agire umano, del

governare, ecc. Come concetto basilare della filosofia cinese, può rinviare alla realtà estrema, ultima; alla verità e all'essenza di ogni entità o cosa; e dunque del tutto. Non è in alcun senso assimilabile all'idea giudaico-cristiana di 'Dio', né all'idea di 'Assoluto', ricorrente in altri sistemi filosofici o religiosi dell'Occidente e dell'Asia. D. è tanto elevato quanto straordinariamente comune; è al contempo invisibile e visibile, trascendente e immanente, immutabile e mutabile, grande e piccolo, prossimo e remoto. L'Universo e la natura, come si manifestano, sono il d., che li comprende nella loro interezza e totalità e li produce continuamente. È dunque il processo in cui tutta la natura si manifesta e in virtù del quale tutte le cose sono procreate: tale processo è il d. e il d. è nient'altro che questo processo. Dal d. si originano la creazione e il mutamento infinito e inesauribile di ogni cosa. Giacché ogni cosa, od ogni accadimento, reca in sé la «via» (d.) della propria creazione e del proprio mutamento, è del tutto evidente che d. è l'intrinseca destinazione e che ogni cosa od ogni accadimento per esser tale non deve mai separarsi dal dao. Così, sebbene trascenda tempo e spazio, il d. risulta la presenza più concreta nelle cose del mondo. Nel Classico dei mutamenti (Yijing) – testo che raggiunse, verso la fine della dinastia dei Zhou Occidentali (1045-771 a.C.) o nel periodo della dinastia dei Zhou Orientali (770-256 a.C.) una forma assai simile a quella poi accolta – e in alcuni suoi commentari, viene definita la dottrina di un processo di produzione o generazione delle cose, sostenuto dal mutamento infinito, il cui d. è inteso come un'alternanza di yin e yang. Se il processo di mutamento è il processo che genera e trasforma le cose, allora la realtà, ove l'alternanza di yin e yang si manifesta, è esperita solo nell'incessante mutamento. Il Daode jing (Classico della via e della virtù), breve opera formatasi durante l'epoca degli Stati Combattenti (403-221 a.C.), afferma l'indefinibilità e ineffabilità del d., svelando un invalicabile limite della lingua umana. Tuttavia, esso è il punto di partenza dell'inizio del Cielo, della Terra e di ogni cosa del mondo. La sua forza creativa e trascendente è descritta come «vuoto» (wu), che non è assenza, mancanza, insufficienza, ma, al contrario, un infinito potere di creazione. Così per il tramite della sua «virtù» (de) il d. è la vera fonte di tutta la vita e 'la madre' di ogni cosa, e a esso alla fine tutto ritorna. Zhuangzi, pensatore taoista del 4° sec. a.C., tratta del d. di ciò che è concreto, cioè delle cose del mondo: nulla vi è che non sia il d., giacché il d. è al contempo l'uno e il molteplice. L'uomo, parte di questo mondo, può allora conoscere le cose e agire in forza del d., solo se si affranca dalla parzialità del pregiudizio e dall'instabilità emotiva. Anche Confucio e i pensatori della tradizione confuciana hanno trattato il tema del d., soprattutto relativamente alla sua immanenza e al «d. dell'uomo» (ren zhidao): «È l'uomo – disse Confucio – che glorifica la Via (d.), non la Via (d.) che glorifica l'uomo» (Lunyu XV, 29). Conoscere il d. dell'uomo significa trasformare la natura umana e approssimarsi al d. del Cielo: infatti, l'uomo che conosce la propria natura, conosce il proprio destino e di conseguenza il «mandato del Cielo» (tianming), e quindi conosce profondamente lo stesso Cielo.

DECALOGO
Enciclopedia Italiana (1931)
di Leone Tondelli

DECALOGO (dal gr. δέκα "dieci" e λόγος "discorso"). - Serie di dieci precetti, prevalentemente morali, dati da Dio a Mosè sulla vetta del monte Sinai, all'uscire dall'Egitto. Fatto proprio dal cristianesimo, il decalogo è divenuto il codice morale di gran parte dell'umanità. Secondo il racconto dell'Esodo, XIX, arrivato il popolo alle falde del Sinai, Mosè salì alla vetta e vi udì da Dio le parole che dovevano consacrare per secoli Israele a una missione e posizione di privilegio: "Se voi ascoltate la mia voce e la mia alleanza, voi sarete mio popolo particolare fra tutti i popoli: perché tutta la terra è mia, ma voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa" Es., XIX, 5-6. Come primo patto di quella alleanza Dio pose i comandi che siamo soliti designare col nome di decalogo (Es., XX, 2-17). I primi sono naturalmente d'ordine religioso. Jahvè è il solo Dio d'Israele: non solo è proibito il culto d'altri dei, ma altresì ogni raffigurazione della divinità. Il testo a rigore sembra escludere anzi qualsiasi rappresentazione plastica a scopo di culto: ma il riconoscimento nella Legge stessa e nella tradizione religiosa ebraica delle figure dei Cherubini (v.) sull'Arca Santa e nel tempio di Salomone legittima l'interpretazione data, cioè che il divieto si restringa alle immagini della divinità. Seguono i comandi di non nominare il nome di Dio invano (cioè non solo

inutilmente, ma, secondo il testo ebraico, a scopo malvagio, come per es., per azioni magiche, per giuramenti falsi, ecc.) e quello della santificazione del sabato. Il sesto comandamento (nella numerazione corrente) ha la forma: "non commettere adulterio"; e il nono-decimo: "Non desiderare la casa del tuo prossimo: non desiderare né la moglie sua né il servo né l'ancella né il bue né l'asino né qualsiasi cosa di lui" (Es., XX, 2-17).

I comandamenti erano incisi su due tavole di pietra (Es., XXXI, 18). Avendole spezzate, mosso a sdegno dall'idolatria in cui il popolo era ricaduto nella sua breve assenza, Mosè ne portò sul Sinai altre due, sulle quali "Jahvè scrisse... le parole dell'alleanza, le dieci parole" (Es., XXXIV, 28). Le due tavole furono depositate e conservate nell'Arca e andarono perdute in epoca ignota.

Il decalogo è ripetuto con leggiere varianti nel Deuteronomio V, 6-18. Alcuni critici come l'Ewald, il Kuenen, il Wellhausen, seguendo un'idea per la prima volta esposta dal Goethe, hanno trovato un'altra forma di decalogo, profondamente diversa, nei precetti dell'Esodo, XXXIV, 10-26, sostenendo, almeno alcuni, che essa sarebbe anteriore all'altra divenuta corrente. Parecchi precetti sono comuni; ma il primo comando d'adorare Jahvè solo come unico Dio è largamente sviluppato col preannuncio delle cose meravigliose che Dio avrebbe compiute per il suo popolo nella conquista della terra promessa e col comando di abbattere gli altari e i cippi dei popoli pagani che la occupavano e di non contrarre con questi alcuna parentela. È ripetuto l'ordine di non fare "alcun dio di getto": ma seguono ad esso delle prescrizioni rituali, relative ai giorni degli azzimi, all'offerta dei primogeniti a Dio, non solo degli uomini ma anche degli animali. Nel comando del riposo del sabato è specificato che non si deve lavorare neanche nella stagione dell'aratura e della mietitura. È fatto obbligo di comparire tre volte all'anno alla presenza del Signore: e dopo altre prescrizioni rituali è formulato il precetto: "non cuocere il capretto nel latte di sua madre".

Quand'anche si riuscisse a distinguere la serie disordinata di queste prescrizioni nel numero di dieci (o dodici) precetti - cosa non facile - il suo contenuto appare come una ripetizione sviluppata a scopo parentetico dei precetti del primo decalogo, ampliata di altri costumi. È difficile ammettere che se si voleva riassumere in dieci motti un codice da incidere su tavole di pietra e destinato all'uso mnemonico, vi si trovasse posto per tante particolareggiate prescrizioni.

Anche nel decalogo dell'Esodo, XX e del Deuteronomio la divisione dei precetti in dieci, non indicati in testo non è facile e non è stata sempre concorde. Che i comandamenti fossero calcolati a dieci è testimoniato dalla Bibbia stessa. Essi sono "le parole dell'alleanza, le dieci parole" (Es., XXXIV, 28: cfr. Deut., IV, 13 e X, 4). La divisione attualmente in uso presso i cattolici risale a S. Agostino e fu resa universale dal Concilio di Trento. E seguita pure dai luterani. Essa unisce in un precetto unico il comando d'avere un Dio solo e di non farne alcuna scultura o immagine (v. 2 b), tenuti distinti dalla tradizione talmudica (Berakhoth I, n. 8, trad. Schwab, Parigi 1871, p. 18-19) e da Filone Alessandrino. Distingue invece il desiderio della donna del prossimo dal desiderio delle sue sostanze, seguendo il testo del Deuteronomio a preferenza di quello dell'Esodo. Nell'Esodo infatti si comincia col proibire di desiderare "la casa" del prossimo, come un tutto di cui si specificano poscia le parti: la donna, il servo e l'ancella, il bue e l'asino e in genere quanto gli appartiene. Nel Deuteronomio invece si mette a parte e si antepone il comando di "non desiderare la donna" del prossimo, e si colloca in secondo ordine quello di non agognarne la roba. Si noti per altro che nella versione greca dei LXX, che S. Agostino seguiva, il testo dell'Esodo è qui uniformato a quello del Deuteronomio.

Valore del racconto delle origini del decalogo. - La critica che ha sottomesso a esame le origini del Pentateuco, non poteva non valutare la narrazione biblica delle origini del decalogo. Alcuni critici sono arrivati alla conclusione che il decalogo non possa, neanche sostanzialmente, risalire ad una data tanto remota quanto l'epoca mosaica. Fa difficoltà il concetto nitidamente spirituale di Dio e il monoteismo affermato come religione assoluta: due concetti che nello svolgimento della storia ebraica quale fu in grandi linee disegnato dalla scuola del Graf, dello Stade, del Wellhausen si dovrebbero piuttosto attribuire alla

predicazione profetica che non alle prime origini della nazione ebraica. La proibizione del culto di ogni scultura o immagine della divinità sembra in contrasto con varî dati dell'antica storia ebraica in cui sembrano in uso raffigurazioni divine, come i teraphim, il serpente di bronzo, forse anche l'ephod e specialmente il culto di Jahvè sotto la forma di toro nel regno delle dieci tribù. La forma stessa letteraria risentirebbe dei documenti ritenuti più recenti nella costituzione del Pentateuco. Il Marti, il Beer, ultimamente il Mowinckel e il Meinhold ritardano quindi la composizione del decalogo sino a verso il principio dell'esilio babilonese, mentre lo Stade, il Meissner, il Wellhausen ed il Duhm lo ritengono più genericamente un prodotto delle concezioni etico-religiose del profetismo del sec. VIII a. C.

Molti altri però affermano il valore della tradizione, e assegnano la breve raccolta di comandamenti all'epoca mosaica, come H. Schmidt, o il nucleo fondamentale di esso, a parte alcune motivazioni dei precetti, a Mosè in persona: come D. Castelli, O. Meier, il Gunkel, il Gressmann, il Jirku, il Gampert. Altri, non meno numerosi, ritengono il decalogo tutto intero di Mosè: così il Lemme e il Koenig e la maggioranza degli studiosi cattolici, come il Hummelauer, il Crampon, l'Eberharter.

Restringendoci per ora alle motivazioni dei precetti, richiama l'attenzione la divergenza fra le due recensioni dell'Esodo e del Deuteronomio. Mentre nel primo l'osservanza del sabato è inculcata pel motivo che "benedisse il Signore il giorno del sabato e lo santificò", il Deuteronomio, V, 15 accenna alla schiavitù d'Egitto ed alla prodigiosa liberazione da essa. È possibile quindi che alcune motivazioni si debbano ad amplificazioni successive parenetiche. Non può però in alcun caso, a meno nell'Esodo, considerarsi come elemento secondario la proibizione di fare sculture e immagini della divinità, perché mancando nel testo dell'Esodo la possibilità di distinguere in due i precetti di non desiderare la donna e i beni del prossimo uniti nel concetto unico di casa, quella proibizione è indispensabile per avere il numero di dieci comandamenti.

D'altra parte l'importanza dominante che ha Mosè nella tradizione ebraica, tanto del Pentateuco quanto del profetismo (traccia del decalogo è già in Osea, XII, 10 e XIII, 4) non permette di escludere, per un concetto evolucionistico e senza forti ragioni, che a lui risalga la fondamentale concezione ebraica. Pur senza trattare delle origini del monoteismo ebraico, si può osservare che il carattere idolatrico dei teraphim e dell'ephod è troppo incerto per potervi far sopra assegnamento: e che il culto di Jahvè sotto forma taurina è considerato da tutta la Bibbia come una degenerazione della pura religione nazionale. Nel tempio di Salomone non c'è nessuna rappresentazione della divinità ed il monoteismo è già affermato nitidamente dal tempo dei Giudici nel canto indubitabilmente genuino di Debora. Manca anche ogni traccia d'una raffigurazione femminile paredra a Jahvè: ciò che è buona prova del carattere immateriale di questi, trascendente le comuni concezioni religiose.

Se si esamina d'altronde l'elenco degli autori delle diverse sentenze, si rileverà che sono per la negazione dell'origine mosaica del decalogo quegli studiosi che si sono andati specializzando nella critica letteraria delle fonti quale ha prevalso da mezzo secolo in Germania, mentre si mostrano favorevoli all'affermazione coloro i quali più particolarmente attendono allo studio diretto delle nuove fonti storiche, sempre in aumento, di monumenti e ricordi svariati dell'antico mondo orientale. Tali il Gunkel, e specialmente il Jeremias ed il Jirku, i quali hanno raccolto espressamente in grande copia i paralleli alla Bibbia di fonti e documenti dell'antico Oriente. Tali documenti, in notevole parte di recente scoperti, vanno tenuti presenti. Effettivamente la morale dell'antica Caldea come quella dell'antico Egitto, messi per ora in disparte i comandamenti che riguardano la religione, presentano una specificazione di precetti similari molto più particolareggiata di quella mosaica. Il Jirku ha cercato di raccogliere i principali dettami di questo antichissimo codice morale, rappresentato nobilmente, per citare due sole fonti, dal Libro dei morti per l'Egitto e dal Lamento del giusto sofferente per la Caldea. Egli mette in parallelo col decalogo anche quanto può mostrare un avvicinamento del mondo antico orientale all'idea monoteistica ebraica. Se i punti d'accordo sono di fatto insufficienti sotto questo rapporto, qualcosa si può aggiungere, ed è questo: che già nella Caldea, come ha mostrato il Dhorme (*La religion assyro-babylonienne*, Parigi 1910, p. 211 segg.) il codice morale comprendeva due grandi classi di precetti: i doveri verso la divinità, posti sempre in prima

linea, e i doveri verso il prossimo. Il dovere di non nominare il nome di Dio invano, o meglio come traducono il Baentsch, il Hummelauer, il Weiss, per qualche scopo malvagio, era naturalmente d'ogni religione. Così è confermata l'altissima antichità del sabato, non esclusivo del mondo ebraico, ma già noto in terra babilonese: di modo che rimane caratteristica del decalogo solo l'affermazione assoluta dell'unità divina e la proibizione di ogni scultura.

Nuovi elementi monumentali presentano buoni paralleli anche per la forma esteriore del decalogo e per particolari biblici a suo riguardo. Se il Castelli, seguendo il Reuss (*L'histoire sainte et la loi*, II, p. 66) si preoccupava della superficie sproporzionatamente estesa che avrebbe occupato il decalogo, comprese le motivazioni dei precetti, nella scrittura cuneiforme, e del peso esagerato per il suo comodo trasporto nell'Arca, il Jeremias pone ora a raffronto le due tavole del destino poste al collo della divinità in alcune sculture babilonesi. Il Castelli era soprattutto lontano dall'immaginare che dopo pochi anni sarebbe stato trovato inciso su un unico blocco, occupato nella parte anteriore per grandissima parte dall'immagine della divinità che detta le leggi al re, un codice intero e minuzioso come quello di Hammurabi. Non solo il decalogo, ma anche il codice antichissimo detto dell'alleanza (Es., XXI-XXIII), poteva essere scritto su una pietra, come infatti hanno congetturato alcuni. D'altra parte, anche d'origine assira e hittita abbiamo ora codici o tracce di codici il cui raffronto col codice mosaico è interessantissimo per manifestarci la remota età di costumi e di disposizioni legali. I documenti hittiti di Boğazköy ultimamente scoperti hanno a loro volta fornito illustrazione sul dato biblico della conservazione nell'arca delle due tavole su cui era scritto il decalogo. In alcuni testi biblici l'arca è presentata come lo sgabello di Dio che si asside sui Cherubini. Ora in un documento trovato a Boğazköy abbiamo che il testo d'un trattato d'alleanza fra Ramses II e un principe hittita viene deposto nel paese di Khatti sotto i piedi del dio Tešub, come la sua contropartita in Egitto sotto i piedi del dio Sole. L'analogia delle tavole del decalogo ideato come un patto tra Jahvè e il suo popolo, poste nell'arca sotto i piedi della divinità invisibile, fu già percepita dal Jirku e dal Torczyner ed è infatti impressionante. Il P. Dhorme ha preannunciato che ne moltiplicherà gli esempî semitici (*Rev. Biblique*, 1926, p. 485, n. 2).

Scritto nei secoli XIV o XV a. C. come riassunto solennemente inciso nella pietra di idee religiose e morali e depositato sotto i piedi della divinità come supremo patto nazionale, quand'anche qualche particolare nelle motivazioni dei comandamenti si dovesse ad amplificazioni posteriori, il decalogo contiene concetti che emergono da quelli dell'ambiente contemporaneo.

L'unità di Dio in un mondo universalmente politeistico: l'esclusione d'una divinità femminile che potesse portare un dualismo nella divinità: il divieto d'ogni raffigurazione di Dio immateriale ed anche della pronunzia irriverente del suo nome: la severità del riposo sabbatico esteso ai servi e persino ai giumenti sono elementi che avranno nel lontano futuro un'influenza religiosa amplissima. Il campo dei precetti strettamente morali è più accessibile ed ovvio. Ma nella loro laconicità sono indice sicuro di elevate concezioni morali la proibizione espressa non solo dell'adulterio e del furto ma anche del desiderare con bramosia la donna e la roba del prossimo. Né va dimenticato il fatto che Dio vi è presentato come il legislatore e il giudice supremo della condotta dell'uomo.

Menzioni esplicite d'uno studio particolare del decalogo presso gli antichi Ebrei ci difettano: non solo le due tavole di pietra, che la tradizione biblica afferma sostituite da Mosè stesso alle prime, andarono perdute, ma andò perduta anche l'arca in cui erano conservate. I profeti ebraici, a cominciare dai primi, Amos e Osea, svilupparono largamente e con intenso sentimento religioso e morale quei concetti.

Il decalogo e il cristianesimo. - Gesù Cristo nel Vangelo intende dare, se non una legge nuova, un nuovo spirito e un'interpretazione più perfetta alla religione e alla morale ebraica. Neanche uno iota della legge mosaica cadrà, ma egli sostituisce all'aridità di precetti schematici lo slancio dell'amore e della generosità verso Dio e il prossimo, la vittoria sull'avidità delle ricchezze, dei piaceri e degli onori. È una via (*halaka*) che non è quella insegnata dalla tradizione rabbinica a fedele o sofisticato commento della legge mosaica: ma

cerca qualche cosa di superiore e interiore. Libero dai vincoli delle forme antiche, il nuovo spirito della religione e della morale che s'accetra nei due precetti dell'amore di Dio sopra tutte le cose e dell'amore del prossimo come noi stessi, prende aspetto esteriore di legge per la decisione delle affermazioni anche quando legge non è. Ne venne che il cristianesimo primitivo, e di tutti i tre primi secoli: non insisté ad insegnare il decalogo né ad esso si riferì, ma insegnò invece "la via del Signore". La Didachè è basata sul concetto delle due vie, e se ne possono trovare i primi accenni in S. Paolo stesso. Se si continua a leggere l'A. T., nelle comunità nuove esso non basta più: anzi la nuova sapienza, il nuovo spirito è dato dalla lettura del Vangelo. La novità delle concezioni morali di Gesù Cristo influì decisamente sull'idea di S. Paolo circa i rapporti della legge mosaica col nuovo sistema religioso. Lo gnosticismo a sua volta, sino alle idee nettissime di Marcione e di Mani, forzando le idee del Vangelo e di S. Paolo, non solo ripudiò la legge mosaica, ma tutto l'Antico Testamento considerò come opera di un demiurgo, se non addirittura d'uno spirito malvagio.

Il decalogo viene rimesso in valore come formulario dei doveri umani da S. Agostino, e non è improbabile che tale rivalutazione sia da lui intenzionalmente diretta contro le tesi manichee. Nel Medioevo, a partire dal sec. IX, i dieci comandamenti (v.) prendono posto in diversi luoghi nel programma di catechismo destinato all'istruzione dei fanciulli o a quello dei fedeli. Un decalogo in lingua anglosassone viene premesso alle Leges del re Alfredo il Grande che salì sul trono nell'anno 871; e si conosce anche un'altra antichissima versione sassone.

Troviamo ancora nel Medioevo lo studio dottrinale del decalogo. È specialmente esaminato il rapporto del decalogo con la legge morale naturale. S. Tommaso d'Aquino insegna che tutti i precetti appartengono alla legge di natura, tranne il terzo, che ha un fondamento di natura in quanto prescrive un tempo per onorare Dio, ma è di diritto positivo nella sua determinazione. Secondo Duns Scoto invece i comandamenti della seconda tavola non appartengono alla legge naturale. Egli ne adduce in prova le dispense datene talvolta da Dio nell'Antico Testamento: essi hanno soltanto una grandissima conformità coi suoi principî invariabili, derivando però la loro obbligazione dal comando positivo divino. I teologi posteriori al sec. XIV tennero quasi unanimemente il pensiero e il linguaggio di S. Tommaso.

La questione fu ripresa al sorgere del protestantesimo. Fu rimessa in discussione la legittimità del culto delle immagini sacre, attenendosi i Riformati a un'interpretazione rigorosa del decalogo. I Sociniani sostennero invece che il decalogo era stato sostituito e abolito dal Vangelo. Protestanti più recenti, come J. D. Michaelis e altri, sostennero che il decalogo deve considerarsi come una legge ebraica civile e non morale.

La Chiesa cattolica condannò nel concilio di Trento (Sess. IV, can. XIX) quelli che negano che i comandamenti siano obbligatori per i cristiani. Nel suo insegnamento catechistico però abbreviò la forma del decalogo mosaico: omise il divieto di fare immagini o sculture della divinità per reazione alle teorie iconoclastiche e alle accuse dei Riformatori del sec. XVI, dichiarando essere ormai talmente limpida nel cristianesimo l'idea della spiritualità divina da non potersi nemmeno prendere in considerazione il pericolo d'idolatria che era la ragione del divieto. Furono pure omesse nell'insegnamento le motivazioni aggiunte ad alcuni comandamenti e la specificazione della "roba" del prossimo, fra cui erano inclusi "servi e serve". Modificò dal tempo apostolico il giorno festivo dal sabato alla domenica: ampliò la proibizione dell'adulterio nella proibizione della "fornicazione", ed ultimamente in quella di non commettere "atti impuri" per includervi gli atti disonesti individuali. Nell'interpretazione dei comandamenti insegna che occorre tener calcolo non solo di ciò che ciascuno di essi proibisce, ma di quello altresì che implicitamente impone: e accanto alla formula dei dieci comandamenti ha collocato l'altra formula evangelica dei "due precetti della carità", dell'amor di Dio e del prossimo, come riassuntivi di tutta la legge. La morale cioè non è tutta compresa nel decalogo, ma esso stesso è illuminato dalla luce del Vangelo, come nei primi tempi del cristianesimo. Un confronto quindi, rinnovato spesso, della morale cattolica con la morale delle altre religioni o di scuole filosofiche non può prendere a base di tutto il pensiero cristiano il decalogo. Il decalogo può invece, collocato nel suo ambiente storico, esser posto a confronto con le idee e con le leggi che si possono largamente considerare contemporanee. Il cattolicesimo, pur rigettando ogni forma gnostica e

dualistica che ripudiasse l'A. T., sostenne e sostiene che Gesù "perfezionò" le sue leggi morali. È questa del resto l'idea del Vangelo e di S. Paolo e il fondamento delle modificazioni introdotte nel testo originario del decalogo.

Dharma Enciclopedie on line

Vocabolo sanscrito che, nella sua accezione fondamentale, indica la legge religiosa e morale e l'osservanza dei doveri a essa inerenti. Tale osservanza sta alla base della vita religiosa ma anche sociale, e il vocabolo pertanto designa anche il complesso delle regole giuridiche che determinano e precisano i diritti e i doveri dei singoli. D. è altresì la personificazione del diritto e della giustizia, e come tale si identifica con Yama il dio della morte.

Il vocabolo dharmasāstra designa l'intero campo della letteratura giuridica. Con un'accezione meno generica indica veri e propri codici di leggi che espongono e determinano le norme della condotta e della vita sociale, i procedimenti giudiziari e l'applicazione delle pene. I più antichi risalgono all'inizio dell'era volgare.

I dharmasūtra sono testi indiani del periodo vedico, concernenti i doveri religiosi degli uomini.

DHARMA Enciclopedia Italiana (1931) di Luigi Suali

DHARMA. - È uno dei vocaboli di più vasto significato nella cultura dell'India. Il senso fondamentale si suole indicare così: "ciò che sta fermo, che è fisso e stabilito"; meglio forse sarebbe: "ciò che regge o sostiene". Esso designa la legge religiosa e morale e i relativi precetti; e poiché la concezione giuridica si accompagna nell'India, come dovunque altrove in questo o quel momento storico, con la concezione etica e religiosa, il termine viene a significare l'insieme delle norme che reggono la vita di un dato gruppo e ne costituiscono il codice. Siffatte raccolte sono perciò di carattere in pari tempo religioso e civile. Si sogliono distinguere in due categorie: i dharmasūtra e i dharmasāstra (v.): i primi, più antichi e redatti in forma prevalentemente aforistica, passano per essere i manuali propri di determinate scuole sacerdotali; i secondi invece, stesi in versi, sono posteriori e forse derivati da quelli, e sono destinati a tutti i membri delle prime tre caste della società indo-aria. La materia appare nei due gruppi alquanto diversa, perché le norme di diritto vero e proprio, che nei sūtra sono in misura minore, prendono nei śāstra uno sviluppo più notevole. Secondo il Mānava-dharmasāstra (Codice di Manu) la materia giuridica comprende diciotto titoli; ma solo una quarta parte circa del testo vi è dedicata, mentre il rimanente contiene norme riguardanti i doveri religiosi, sociali, ecc., i diversi riti che devono essere compiuti da ogni membro delle caste superiori, gli obblighi del paterfamilias, il matrimonio, le cerimonie religiose quotidiane, precetti per lo studio dei Veda, prescrizioni sui cibi ammessi o vietati, la vita degli eremiti e degli asceti, i doveri del re, compresa l'arte di governo e la politica in genere. Considerato nel suo insieme, il dharma, e quindi il contenuto dei dharmasāstra, si può dividere in tre sezioni, secondo la partizione sistematica di Yajñavalkya: 1. riti e doveri religiosi (ācāra); 2. giurisprudenza (vyavahāra); 3. peccati e modo di purificarsene (prāyaścitta).

Secondo i trattatisti indiani, le fonti del dharma sono di tre specie: la rivelazione, ossia il Veda (śruti), la tradizione (smṛti), l'insegnamento e l'esempio degli uomini di buona condotta. Per quanto riguarda le disposizioni più propriamente giuridiche, si trovano spesso ricordate norme particolari di date regioni o di determinati gruppi, onde si può ritenere che il diritto consuetudinario fosse riconosciuto e tenuto presente. Fra i dharmasūtra si possono ricordare i seguenti: Āpastambīya-dharmasūtra (forse del V o IV sec. a. C.), Baudhāyana-dharmasūtra, Gautamīya-dharmasūtra, Vaikhānasa-dharmasūtra, ecc. I dharmasāstra, chiamati

anche smṛti, finirono col diventare i codici correnti, e sono oggi ancora studiati e in certa misura seguiti: va in primo luogo ricordato il Mānava-dharmasāstra, noto in Occidente come il "Codice di Manu", la trattazione più popolare e più diffusa del dharma (sec. II a. C.-sec. II d. C.); la Yajñavalkya-smṛti (non posteriore al sec. III o IV d. C.), notevole per la trattazione sistematica della materia; la Nārada-smṛti (forse non anteriore al sec. IV d. C.), singolare perché tratta esclusivamente di materia giuridica. Come figura mitologica, Dharma è il Dio della giustizia. Nel linguaggio etico-religioso, dharma indica la virtù, il merito religioso e morale: il suo contrario è adharma, e tutti e due insieme finiscono col determinare, con un processo sottilmente analizzato nei testi filosofici, le varie nascite successive dell'individuo.

Dio

Dio Nelle religioni monoteistiche, essere supremo, concepito e spesso adorato universalmente come eterno, creatore e ordinatore dell'Universo. Nelle religioni politeistiche, ciascuno degli esseri venerati come superiori all'uomo, dotati di personalità e immortali.

1. Il politeismo

La fantasia creatrice di miti tende a fissare in modo concreto e preciso i caratteri distintivi degli esseri superiori, che essa riconosce agenti nel mondo della natura e degli uomini, i quali a loro si rivolgono nel culto. Ogni divinità del vero e proprio politeismo (in ciò distinto dal polidemonismo) acquista una personalità mitica e culturale; gli dei costituiscono una società organizzata in modo affine a quella umana, con vincoli di parentela e di più o meno stretta dipendenza gerarchica. Anche nei casi in cui la rappresentazione è aniconica o l'immagine si distacca da quella della figura umana, le qualità psichiche e morali e le azioni attribuite agli dei sono umane. Ciò si verifica, entro certi limiti, anche presso il popolo ebraico, il cui monoteismo si distingue nettamente nell'ambito dell'antichità precristiana.

Il pensiero greco pone il problema dell'origine, della natura e del fine dell'Universo e dell'uomo e, nell'atto in cui li affronta con cosciente chiarezza e coerenza logica, formula anche, già con Eraclito e Senofane, la critica radicale della religione politeistica tradizionale; pur conoscendo varie forme di ateismo e di polemica antireligiosa (Diagora, Crizia, Teodoro di Cirene), elabora un'alta e complessa teologia con Platone (dottrina del Demiurgo) e con Aristotele (D. come motore immobile, attualità pienamente realizzata e «pensiero di pensiero»). Questa teologia filtrata attraverso il panteismo fatalistico dello stoicismo confluisce nel più vasto ambito della religiosità ellenistica, preparando così le vaste elaborazioni teologiche del neoplatonismo.

2. Religione e filosofia

Le differenze tra l'atteggiamento puramente religioso e quello meramente filosofico si fanno evidenti quando si considerino tre problemi fondamentali: natura di D., suoi rapporti con il mondo, sua conoscibilità. Rispetto al primo, dal punto di vista del pensiero razionale, D. può essere concepito ontologicamente come principio supremo della realtà (e quindi o come puro essere o come causa trascendente del mondo o come causa prima e insieme finale dell'Universo), oppure dal punto di vista logico (quindi come principio supremo dell'ordine del mondo, della ragione nell'uomo, della corrispondenza tra il pensiero e le cose) o anche assiologicamente come valore assoluto; il sentimento religioso, invece, si rivolge in vari modi a D. come persona.

Il problema del rapporto di D. con il mondo comporta sostanzialmente tre soluzioni: quella dualistica, o teistica, che considera Dio come trascendente, distinto dal mondo finito; quella monistica o panteistica, che lo considera invece come immanente al mondo; quella naturalistica che, in nome dell'autosufficienza della realtà naturale, nega la necessità di ricorrere a D. per spiegare la natura.

A proposito del terzo problema, quello della conoscibilità di D., le due tesi estreme sono quella che si può chiamare intellettualistica (e in pari tempo ontologica), per cui D. è oggetto di un'apprensione immediata dell'intelletto, e quella agnostica o dell'inconoscibilità di D. per l'intelletto umano: onde le correnti fideistiche o pragmatistiche, e simili, che insistono tutte sul concetto di D., secondo l'espressione di B. Pascal, sensibile (cioè percettibile) «al cuore, non alla ragione». A tali correnti si collegano in qualche modo quelle che, sottolineando non solo la trascendenza di D., ma anche la sua alterità rispetto al mondo finito, sostengono che l'essenza e gli attributi di D. possono essere definiti solo negativamente (via negationis o anche teologia negativa o apofatica), ossia pensando e dicendo quello che non è. Si contrappone a essa l'altra tendenza che, senza negare la trascendenza di D., ritiene che di lui e dei suoi attributi l'uomo possa pensare e parlare positivamente (via affirmationis o anche teologia affermativa o catafatica), considerando in lui gli aspetti e le forme della vita umana, affermati in modo eminente (via eminentiae), che però resta non definibile. A queste due posizioni, che possono essere anche meramente intellettualistiche, corrispondono però anche atteggiamenti religiosi diversi, per cui l'uomo può sentire, di fronte a D., soprattutto la propria pochezza, o addirittura nullità, oppure avvertire in sé, nel più profondo dell'anima, un raggio della divina sapienza e virtù: quella illuminazione interiore che rende possibile ogni conoscenza, quindi anche quella di D.; conoscenza che i primi cristiani chiamavano teopoiesi, unione con lui.

Alle diverse posizioni accennate si collegano, nella storia della riflessione filosofica e teologica, varie prove dell'esistenza di D., strettamente connesse a presupposti logico-metafisici storicamente determinati. Esse si possono classificare come: a) prove tratte da un'esperienza personale diretta, meramente religiosa o anche razionalizzata (per es., l'argomento ideologico, connesso con la dottrina dell'illuminazione interiore, di s. Agostino), o dall'universalità dell'esperienza religiosa (argomento morale: consenso universale del genere umano, che non può ingannarsi nell'ammettere un Principio supremo); b) prove relative al momento etico dell'idea di D., in quanto, pur con atteggiamenti diversi, riconoscono tutte l'esigenza di affermare l'esistenza di una legge morale suprema e assoluta, e quindi un legislatore (argomento deontologico); c) prove relative al momento teoretico, tra cui il cosiddetto argomento ontologico o a priori, che afferma l'esistenza di D. essere implicita nell'idea di lui come perfezione suprema, la prova cosmologica, che afferma la necessità di una causa prima, e quella fisico-teologica, per cui l'ordine del mondo dimostra l'esistenza di una potenza ordinatrice assoluta e di un fine supremo. Tra questi ultimi due generi di prove, fondate sulla causalità, e cioè a posteriori, hanno avuto particolare fortuna le 'cinque vie' di s. Tommaso d'Aquino, che, in base ai principi della filosofia aristotelica, argomentava l'esistenza di Dio: a) dal movimento (inteso come passaggio dalla potenza all'atto), che esige – nell'ambito di una fisica e metafisica aristotelica – un Primo motore immobile; b) dalle svariate cause efficienti, in quanto la 'catena delle cause', secondo Aristotele, non può essere infinita ed esige quindi una Causa prima; c) dalla contingenza del mondo, in quanto, poiché ogni cosa in esso appare condizionata da altre, deve esistere un Essere che è invece incondizionato e assoluto, avendo in sé la causa del suo essere e dell'essere delle cose contingenti; d) dalla diversità dei gradi di perfezione delle cose, per cui deve esistere l'essere che raccoglie in sé la perfezione assoluta; e) dall'ordine e dal presupposto finalismo del mondo, che rinviano a una Intelligenza e a una Volontà trascendente.

Mentre nelle teologie di altre confessioni cristiane si osserva una notevole varietà, dovuta all'influsso esercitato su di esse dalle diverse posizioni filosofiche prevalse volta a volta nel corso della storia moderna, le cinque vie di s. Tommaso sono divenute classiche nella teologia cattolica, la quale, in sintesi, afferma: a) che l'esistenza di D. può essere razionalmente dimostrata per inferenza dall'osservazione del mondo creato; b) che la natura di D., personale e trascendente, resta incomprendibile alla mente umana la quale può tuttavia affermare di lui – via eminentiae – tutte le perfezioni. Circa la natura di D. (oltre il suo essere uno e trino conoscibile solo attraverso la Rivelazione) le opinioni dei teologi restano differenti.

3. Iconografia

Il cristianesimo ha elaborato una complessa iconografia relativa alla divinità, non solo per scene narrative ispirate alle Scritture ma anche per immagini allegoriche, simboliche e figurali in grado di tradurre principi e idee fondamentali della religione. Se D. come Verbo incarnato permetteva di superare il divieto biblico della sua raffigurazione (Gesù Cristo), furono create anche immagini a significare la terza Persona della divinità (Spirito Santo) e il dogma trinitario (Trinità). Un'iconografia propria è relativa alla prima persona (D. Padre) al di fuori delle figurazioni trinitarie.

Nell'Antico Testamento ricorre spesso a significare la potenza divina l'espressione «la mano di D.» e il mondo paleocristiano e altomedievale, come già quello ebraico del 3° sec. (Dura Europos), usò quest'immagine per raffigurare la divinità in mosaici, sarcofagi, miniature (scene della Creazione, della vita dei patriarchi, Battesimo di Cristo, Ascensione, Pentecoste). Situata sempre al vertice della scena, la mano di D. fuoriesce da nuvole o dai cerchi dei cieli, benedicente o chiusa a tenere un rotolo o una corona. È presente in ambito carolingio e ottoniano sia in scene bibliche sia in raffigurazioni allegorico-simboliche degli imperatori.

Già dal 6° sec. (Genesi Cotton, British Library), nei cicli della Creazione appare l'immagine antropomorfa di D., in sembianze mature o giovanili, spesso con il nimbo crociato, evidente richiamo all'identità delle prime due persone della Trinità. Solo molto più tardi, dal 13° sec., cominciò ad affermarsi l'immagine di D. Padre come vegliardo con evidente riferimento all'immagine dell'Antiquus dierum della visione di Daniele.

Dio Dizionario di filosofia (2009)

Essere supremo, concepito e venerato quasi universalmente quale creatore e quale ordinatore dell'Universo.

Il politeismo.

La fantasia creatrice di miti tende a fissare in modo concreto e preciso i caratteri distintivi degli esseri superiori, che essa riconosce agenti nel mondo della natura e degli uomini, i quali a loro si rivolgono nel culto; a ciò concorrono spesso la poesia e le arti figurative. Ogni divinità del vero e proprio politeismo (in ciò distinto dal polidemonismo) acquista una personalità mitica e culturale; gli dei – talvolta anche in seguito all'intervento di una classe sacerdotale, come per es. in Egitto; talvolta per l'influsso esercitato da poeti quali Omero ed Esiodo – secondo una celebre frase di Erodoto vengono considerati come una società organizzata, in modo affine a quella umana, con vincoli di parentela e di più o meno stretta dipendenza gerarchica. Anche nei casi in cui la rappresentazione è aniconica, o l'immagine si distacca da quella della figura umana (sia per un ricordo dell'antica concezione di una divinità come animale, sia al fine di esaltare mediante le forme mostruose la superiorità del dio sull'uomo, come in India, sia per altra ragione), le qualità psichiche e morali e le azioni attribuite agli dei sono umane.

Il monoteismo ebraico.

Entro certi limiti, ciò si verifica anche presso il popolo ebraico il cui monoteismo (prescindiamo qui dal problema dell'origine e della definizione del monoteismo stesso, e da quello della credenza dei primitivi in un Essere supremo) si distingue nettamente nell'ambito dell'antichità precristiana; e sono d'uso rappresentazioni antropomorfe nell'Antico Testamento. Ma il profetismo ebraico mette in evidenza l'inconsistenza degli idoli e, soprattutto, riconosce in Dio il dominatore del mondo da lui creato e della storia: è lui che si serve dei popoli (quelli appunto che non credono in lui e combattono e opprimono gli Ebrei) come di suoi strumenti. Inoltre, il giudaismo, contro le dottrine della responsabilità collettiva (i figli scontano le colpe dei padri) e della retribuzione che consiste in beni terreni (chi vive bene è felice in questa vita, e viceversa), afferma la responsabilità individuale e, di fronte alla constatata esistenza del male nel

mondo e delle sofferenze dei giusti, sostiene il carattere misterioso e imperscrutabile della Sapienza e Provvidenza divina.

Il pensiero greco.

Dal problema dei rapporti tra l'azione dell'uomo e quella di Zeus e la Moira, il pensiero greco passa a quelli dell'origine, della natura e del fine dell'Universo e dell'uomo e, nell'atto in cui li affronta con cosciente chiarezza e coerenza logica, formula anche, già con Eraclito e Senofane, la critica radicale della pur prevalente religione politeistica tradizionale. Questa resiste anche all'assalto dei misteri, pur essi preoccupati di liberare l'uomo dal male, cui tendono ad attribuire origine autonoma (onde la contrapposizione dei due principi in un dualismo, che potrà essere più o meno radicale) e ad assicurargli una redenzione e la beatitudine nell'aldilà. Il pensiero greco, pur conoscendo varie forme di ateismo e di polemica antireligiosa (Diagora, Crizia, Teodoro di Cirene), elabora un'alta e complessa teologia con Platone (dottrina del demiurgo) e con Aristotele (Dio come motore immobile, attualità pienamente realizzata e «pensiero di pensiero»). Questa teologia filtrata attraverso il panteismo fatalistico dello stoicismo confluisce nel più vasto ambito della religiosità ellenistica preparando così le vaste elaborazioni teologiche del neoplatonismo. Pertanto, una storia del 'problema di Dio' coincide, nella più ampia accezione includente tanto le posizioni positive quanto le negative, le religiose e le etico-filosofiche, con l'intera storia del pensiero e della religione, quindi della civiltà; sicché giova piuttosto segnalare le questioni fondamentali e le posizioni estreme tra le quali la speculazione filosofica e teologica si è mossa.

Conoscenza e attributi di Dio.

Le differenze tra l'atteggiamento puramente religioso e quello meramente filosofico si fanno evidenti quando si consideri ciascuno dei tre problemi fondamentali: natura di Dio, suoi rapporti col mondo, sua conoscibilità. Rispetto al primo, dal punto di vista del puro pensiero razionale, Dio può essere concepito ontologicamente, come principio supremo della realtà (e quindi o come puro essere o come causa trascendente del mondo o come causa prima e insieme finale dell'Universo), oppure dal punto di vista logico (quindi come principio supremo dell'ordine del mondo, della ragione nell'uomo, della corrispondenza tra il pensiero e le cose), o anche, assiologicamente, come valore assoluto; il sentimento religioso, invece, si rivolge in vari modi a Dio come persona. Il secondo problema comporta varie soluzioni riconducibili alle tre seguenti: quella dualistica, o teistica, che considera Dio come assoluto trascendente distinto dal mondo finito; quella monistica o panteistica, che lo considera invece quale principio interiore del mondo, immanente a esso; quella naturalistica che, in nome dell'autosufficienza della realtà naturale, nega la necessità di ricorrere a Dio per spiegare la natura. Ma è già a questo punto chiaro che il rapporto tra le diverse posizioni rispetto a questi due problemi non è univoco, per cui a una posizione presa rispetto al primo debba necessariamente seguire, e sia di fatto seguita nel corso della storia, una determinata posizione rispetto al secondo; e soprattutto, che la posizione che si è detta essenzialmente religiosa non è assolutamente e necessariamente contrastante con quella filosofica. Anzi, esse possono benissimo accordarsi e completarsi armonizzandosi a vicenda. Lo stesso va detto a proposito del terzo problema, quello della conoscibilità di Dio, circa il quale le due tesi estreme sono quella che si può chiamare intellettualistica (e in pari tempo ontologica), per cui Dio è oggetto di un'apprensione immediata dell'intelletto, e quella agnostica o della inconoscibilità di Dio per l'intelletto umano: onde le correnti fideistiche o pragmatistiche, e simili, che insistono tutte sul concetto di Dio, secondo l'espressione di Pascal, sensibile (cioè percettibile) «al cuore, non alla ragione». A tali correnti si riattaccano in qualche modo quelle che, sottolineando non solo la trascendenza di Dio, ma anche il suo distacco dal mondo finito, sostengono che l'essenza e gli attributi di Dio non possono essere definiti se non negativamente (la cosiddetta via negationis o anche «teologia negativa» o «apofatica»: poiché l'uomo non può usare se non termini umani, questi non possono applicarsi a Dio, il quale dunque non è buono, intelligente, ecc. secondo modalità umane, e se ne deve considerare invece l'infinità, incorporeità, immaterialità, e appunto ineffabilità e inconoscibilità). Si contrappone a essa l'altra tendenza che, senza negare la trascendenza di Dio, ritiene che di lui e dei suoi attributi l'uomo possa

parlare via eminentiae, cioè positivamente («teologia affermativa» o «catafatica»), considerando in lui gli aspetti e le forme della vita, esaltati al massimo, come assoluta perfezione (spiritualità, onnipresenza, onnipotenza; somma bontà, bellezza ecc.). A queste due posizioni, che possono essere anche meramente intellettualistiche, corrispondono però anche atteggiamenti religiosi diversi, per cui l'uomo può sentire, di fronte a Dio, soprattutto la propria pochezza, o addirittura nullità, oppure avvertire in sé, nel più profondo dell'anima, un raggio della divina sapienza e virtù: quell'«illuminazione interiore» che rende possibile ogni conoscenza, quindi anche Dio, ciò che i primi cristiani hanno chiamato la «teopoesi», cioè l'adequarsi a Dio, l'unione con lui. Atteggiamento mistico, codesto, cui fa riscontro quello di altri mistici, i quali hanno sottolineato piuttosto l'altro aspetto e adottato la via negationis; e in realtà i due atteggiamenti, se pure in determinate personalità storiche prevale l'uno o l'altro, devono piuttosto considerarsi come complementari. Inoltre, anche il sentimento della finitezza e pochezza dell'uomo di fronte a Dio, e nello stesso tempo della fiducia in lui, è, nell'uomo religioso, atteggiamento della creatura di fronte al Creatore, trascendente e perfettissimo, Signore del mondo, in relazione (benché non immedesimato) con esso, e personale.

Divinazione Enciclopedie on line

Fenomeno culturale di natura religiosa, che consiste nel venire a conoscenza di necessità o eventi diversi, mediante facoltà o tecniche che, trascendendo le normali modalità del conoscere, sono volte a raggiungere fatti impercipienti dai sensi e imprevedibili per via di ragionamento o di calcolo. La d. presuppone una volontà divinatoria che si esercita secondo una tecnica consapevole. Il problema della realtà o meno dei poteri divinatori rientra nel quadro della metapsichica (o parapsicologia); dal punto di vista storico la d. è oggetto di studio della storia delle religioni e della fenomenologia religiosa. Le due indagini, quella parapsicologica e quella storico-religiosa, lungi dall'escludersi a vicenda, sono, al limite, cointeressate ai rispettivi risultati. Sul piano della ricerca morfologica, il panorama presentato dalla d. nel mondo antico comprende a grandi linee tutte le tecniche mantiche in generale.

L'antichità classica divide la d. nelle due grandi categorie: mantica induttiva e mantica intuitiva. La mantica induttiva (μαντική ἔντεχνος ο τεχνική, lat. divinatio artificiosa) è fondata sull'interpretazione di segni obiettivi, che richiede il possesso di una vera e propria scienza divinatoria da parte dell'interprete; la seconda (μαντική ἄτεχνος ο ἀδίδακτος, lat. divinatio naturalis) è fondata sull'ispirazione diretta da parte della divinità o d'altra figura mitologica o sacrale di cui si fa tramite il profeta. La mantica induttiva assume come fonte di interpretazione il materiale più disparato: il vario atteggiamento di fenomeni celesti e meteorici, il comportamento di singole specie animali o la forma delle viscere di alcuni di loro, le modalità con cui si presentano processi naturali come la combustione. All'interno della d. induttiva è da notare un'ulteriore distinzione che nell'insieme dei segni divinatori individua la speciale categoria dei prodigi; questi sono manifestazioni eccezionali che rompono l'andamento normale delle cose, imponendosi quali segni ammonitori o annunciatori di qualcosa: furono valorizzati e distinti soprattutto dai Romani. Nell'ambito delle tecniche induttive vanno ricondotte quelle i cui segni non sono offerti dal mondo naturale, ma deliberatamente provocati: è la cosiddetta d. per sortes, con uso di dadi, di astragali o altri oggetti, a ogni gittata o estrazione dei quali corrispondeva un responso determinato (cleromanzia).

Il concetto di mantica intuitiva abbraccia tutte quelle forme di d. nelle quali la visione profetica si realizza direttamente, senza il tramite di segni e su piani di coscienza diversi da quello della veglia: dal semplice sonno al furore estatico. Tra le numerose forme di d. intuitiva basate sul sogno è preminente la tecnica divinatoria per incubazione (ἐγχοίμησις), fissata in oracoli che facevano parte di centri culturali stabili. In queste forme, il sogno nel quale veniva dato il responso non era spontaneo, ma provocato con rituali diversi. Il più alto livello raggiunto dalla d. di tipo intuitivo è quello in cui l'attività divinatoria si esercitava per ispirazione diretta da parte della divinità, come avveniva nel culto delfico, ma anche nel caso di altri profeti e profetesse (Sibilla). Nel quadro di queste manifestazioni va compreso anche il grande fiorire in tutta l'antichità classica di un'oracolarità di tipo privato, non istituzionalizzato.

Divinazione
Dizionario di filosofia (2009)

Fenomeno culturale di natura religiosa, che consiste nel venire a conoscenza di necessità o di eventi di vario tipo, mediante facoltà e tecniche le quali, trascendendo le normali modalità del conoscere, sono volte a raggiungere fatti che sarebbe impossibile percepire con i sensi per la lontananza nello spazio o nel tempo, e prevedere per via di ragionamento o di calcolo. La d. o mantica (dal gr. *μαντική* [sott. *τέχνη*], der. di *μάντις* «indovino») presuppone una «volontà divinatoria» che si esercita secondo una tecnica consapevole. Il problema della realtà o meno dei poteri divinatori rientra nel quadro della metapsichica (o parapsicologia) e riguarda precisamente la ricerca relativa alle modalità paranormali di conoscenza; dal punto di vista storico, poiché l'esercizio della d. si pratica in tutte le epoche storiche, la d. è oggetto di studio della storia delle religioni e della fenomenologia religiosa.

Le tecniche mantiche. Sul piano della ricerca morfologica, il panorama presentato dalla d. nel mondo antico offre una gamma che abbraccia tutte le grandi linee nelle quali si muovono le tecniche mantiche in generale. L'antichità classica divide la d. nelle due grandi categorie della mantica induttiva e della mantica intuitiva; la distinzione, esistente fin dalle origini, è codificata come tale da Platone. La prima forma (*μαντική ἔντεχνος* o *τεχνική*, lat. *divinatio artificiosa*) è fondata sull'interpretazione di segni obiettivi, che richiede il possesso di una vera e propria scienza divinatoria da parte dell'interprete; la seconda (*μαντική ἄτεχνος* o *ἀδίδακτος*, lat. *divinatio naturalis*) è fondata sull'ispirazione diretta da parte della divinità o d'altra figura mitologica o comunque sacrale di cui si fa tramite il profeta. La mantica induttiva assume come fonte di interpretazione il materiale più disparato: il vario manifestarsi di fenomeni celesti e meteorici, il comportamento di singole specie animali o la forma delle viscere di alcuni di loro, le modalità con cui si presentano processi naturali come la combustione; tutto, in linea di massima, può offrire «segni» significativi all'intenzione divinatoria: di qui il vasto lessico che definisce le singole tecniche secondo l'oggetto che porge il «segno». All'interno della d. induttiva è da notare un'ulteriore distinzione, già nota agli antichi, che nell'insieme dei segni divinatori individua la speciale categoria dei prodigi; questi sono manifestazioni di carattere eccezionale che rompono inaspettatamente l'andamento regolare delle cose, imponendosi violentemente all'attenzione umana quali segni ammonitori o annunciatori di qualcosa; altamente valorizzati dai Romani, dai quali furono tenuti ben distinti dai semplici presagi, in Grecia, pur considerati alla stregua degli altri segni divinatori, fu loro riconosciuto un più autorevole carattere di preannuncio. Nell'ambito delle tecniche induttive vanno ricondotte quelle i cui segni, anziché essere offerti da aspetti o comportamenti del mondo naturale, sono deliberatamente provocati, in maniera tale da potersi manifestare in una serie indefinita di possibilità: è la cosiddetta d. per sortes, nella quale si faceva uso di dadi, di astragali o altri oggetti, a ogni gittata o estrazione dei quali corrispondeva un responso determinato. Il concetto di mantica intuitiva abbraccia tutte quelle forme di d. nelle quali la visione profetica si realizza direttamente, senza il tramite di segni e su piani di coscienza diversi da quello della normale coscienza di veglia, secondo una gamma che va dal semplice sonno al furore estatico; a quest'ultimo tipo, che doveva comportare uno stato psichico analogo alla trance medianica, si riconnette la stessa parola *μαντική* (*τέχνη*), essendo generalmente accettata l'etimologia antica che la collega con *μάνια* «follia». Tra le numerose forme di d. intuitiva basate sul sogno è preminente la tecnica divinatoria per incubazione (*ἐγκοίμησις*), fissata in oracoli che facevano parte di centri culturali stabili, legati sia a una divinità (Asclepio) sia soprattutto a un eroe (Anfiarao, Calcante, ecc.). In queste forme, il sogno nel quale veniva dato il responso non era spontaneo, ma provocato in modo vario con rituali diversi, analogamente a quanto, sul piano privato del comportamento quotidiano, erano soliti fare i pitagorici quando, a mezzo di pratiche ascetiche e catartiche, si disponevano a una coscienza onirica che, rimosso ogni condizionamento psichico di natura inferiore, si aprisse a sogni veridici. È difficile determinare con certezza, per quanto riguarda i sogni oracolari, la misura in cui il livello psichico entro il quale si realizzavano si identificasse con il sonno normale, o se non corrispondesse piuttosto a uno stato di semiveglia entro il quale la visione onirica si

manifestava come allucinazione. Il più alto livello raggiunto dalla d. di tipo intuitivo è quello in cui l'attività divinatoria si esercitava per ispirazione diretta da parte della divinità. Il soggetto lasciava posto alla divinità oracolare, divenendo ἔνθεος: parola che nel significato più preciso significa «che contiene il dio», e che sta alla base del sostantivo astratto ἐνθουσιασμός «entusiasmo»; a una grande diffusione nell'età classica di profeti e profetesse ispirati per possessione accenna chiaramente Platone, per quanto tale tipo di d. si fosse ormai da secoli stabilizzato nel culto delfico; nel quadro di queste manifestazioni, va compreso il grande fiorire in tutta l'antichità classica di una oracolarità di tipo privato, non istituzionalizzato (segnatamente i cosiddetti «ventriloqui», ἐγγαστριμαντις, στερνόμαντις, comparabili, stando ad alcune testimonianze antiche, ai nostri medium), che è testimoniata fino alla fine del mondo antico (per le attività divinatorie e oracolari nell'antichità tarda, → teurgia).

DIVINAZIONE

Enciclopedia Italiana (1932)

di Umberto FRACASSINI - Aldo NEPPI MODONA - Raffaele CORSO

DIVINAZIONE (fr. divination; sp. divinación; ted. Wahrsagung; ing. divination). - In origine la divinazione era un ramo della magia cosiddetta simpatica; la quale si fonda sul principio apparentemente scientifico che da simili cause si producono simili effetti. Mentre però la scienza tiene conto soltanto delle somiglianze essenziali e naturali, provandole criticamente e stabilendole obiettivamente, la magia si contenta di somiglianze superficiali e apparenti, stabilendole a piacere e fantasticamente. Come, dunque, il mago pretende di produrre effetti con mezzi naturalmente inadeguati, così l'indovino (in lat. divinus onde divinatio, in gr. μάντις onde "mantica") pretende da supposte cause prevedere determinati effetti, o da effetti realmente esistenti arguire la causa rimasta occulta (p. es. l'autore di un furto, la ragione di una malattia, ecc.).

Dalla magia la divinazione è passata nelle religioni anche di grado superiore, dove però ha cambiato di significato; cioè ha considerato certi fatti non più come cause di certi effetti futuri, ma semplicemente come segni e simboli (lat. omina), per mezzo dei quali la divinità fa conoscere i suoi voleri e quindi il futuro. Ciò poteva ordinariamente avvenire in molti modi e in qualsiasi luogo; ma in maniera speciale gli dei davano il loro responso (lat. oraculum) in qualche famoso santuario (detto anch'esso oraculum), dove i devoti venivano da ogni parte a interrogarli; quali erano in Grecia gli oracoli di Apollo a Delfi, di Zeus a Dodona, di Asclepio a Epidauro, ecc. Naturalmente non tutti erano capaci d'interpretare il linguaggio della divinità, fossero omina od oracula; ma la divinazione era considerata essa stessa un'arte divina, la quale perciò era innanzi tutto propria dei sacerdoti: ciò si riscontra anche presso gli Ebrei (I Re [Sam.], IX, XIV, XXIII, XXX). Anzi talora tra i sacerdoti si formava una classe speciale di sacerdoti indovini, come tra i Romani gli auguri e gli aruspici, e tra i Babilonesi i veggenti di molte e varie specie, che insieme costituivano un'ampia casta, con a capo un archiveggente; nella quale si tramandava l'arte di padre in figlio, non solo per tradizione orale ma anche scritta, sì da formare una vasta letteratura augurale (v. babilonia e assiria, V, pp. 749 seg. e 755 seg.). Come per altri rispetti, così per l'arte sacra divinatoria Babilonia esercitò una grande influenza all'intorno, sino ai popoli più lontani: testi ominali accademici sono stati rinvenuti presso gli Hittiti, e non è improbabile che l'epatoscopia degli Etruschi sia stata un'imitazione di quella babilonese; come nell'estremo Oriente, tra gli antichi testi della Cina e quelli di Babilonia si nota una corrispondenza così stretta, che difficilmente si può spiegare se non si ammette la dipendenza più o meno diretta dei primi dai secondi. Anche dopo la caduta dell'impero babilonese, i "Caldei" introdussero quest'arte, attraverso la Siria, in Grecia e a Roma; dove godettero grande favore, e donde furono cacciati solo quando se ne servirono per obliqui intenti politici.

Nell'epoca ellenistica la divinazione, che prima aveva avuto un fondamento magico e poi religioso, ottenne anche un fondamento filosofico. A dir vero i filosofi in generale, e gli scettici in ispecie (Carneade ecc.),

mostravano di disprezzare la mantica come contraria alla ragione; ma gli stoici più recenti cercarono di giustificare, come tante altre superstizioni popolari, così anche questa, con il noto loro principio della corrispondenza e simpatia esistente tra le diverse parti dell'universo. Posidonio diede l'ultima forma alle idee stoiche in proposito, e il trattato di Cicerone *De divinatione* certamente in gran parte dipende da lui. Al contrario Giamblico, o forse un suo discepolo, autore del trattato neoplatonico *De mysteriis*, fonda la ragione della divinazione sull'illuminazione di cui viene dotata l'anima nella sua unione con la divinità.

Varî sono i generi di divinazione. Innanzi tutto è da distinguere la divinazione personale o diretta, quando una persona, o per una forza straordinaria e occulta che possiede o per l'azione di uno spirito divino da cui è posseduta, è capace di manifestare immediatamente e chiaramente, col mezzo della parola o di altri segni, le cose future o nascoste. Questa divinazione, che si confonde con l'ispirazione, non è degl'indovini propriamente detti, ma dei profeti o veggenti, come gli sciamani in Siberia, gl'indovini o stregoni dell'Africa, i veggenti quali Samuele in Israele, ecc. Ma la divinazione più comune è la reale o indiretta che si fonda sopra segni già esistenti, omina od oracula di cui non vuole essere altro che l'esatta interpretazione. Questa a sua volta si divide, secondo la distinzione di Cicerone (*De divinatione*, I, 6, 11; II, 11, 26), in *naturalis* e *artificialis*: si ha la prima quando i segni sono casuali, avvengono cioè indipendentemente dalla volontà dell'osservatore; la seconda, quando invece sono cercati e procurati dall'osservatore medesimo.

I mezzi principali della divinazione naturale sono: a) i segni celesti su cui si fonda l'astrologia (v.), che coltivata fin da tempi antichissimi a Babilonia, nell'epoca ellenistica acquistò tra i popoli civili una grande diffusione e una grande importanza, come scienza esatta, fondata sul principio che i movimenti degli astri hanno la loro inevitabile corrispondenza sopra la terra, non solo nella vita delle piante e degli animali, ma anche in quella degli uomini. Un suo ramo perciò era la genetliaca, la quale, per l'osservazione della posizione degli astri al tempo della nascita d'un bambino (oroscopo), determinava il corso fatale della sua vita.

b) I segni atmosferici, come la forma e il corso delle nuvole, gli uragani, i fulmini, i tuoni, ecc. (v. sotto, I Libri fulgurali) che però dai Babilonesi erano equiparati ai primi, onde facevano parte dell'astrologia..

c) Le azioni e i movimenti degli animali, sia domestici sia selvatici. Soprattutto osservato dagli antichi era il volo degli uccelli, da cui si prendeva l'augurio e l'auspicio; nella quale arte si distinsero i Romani (v. sotto, I Libri augurali) sebbene essa fosse conosciuta anche dai Babilonesi.

d) Le nascite mostruose degli animali e degli uomini, comunemente ritenute di cattivo augurio.

e) I segni speciali delle mani o di altre parti del corpo, onde la chiromanzia, ancora in onore ai giorni nostri.

f) Lo stormire delle foglie d'una pianta; che era p. es. il mezzo con cui si traevano gli oracoli dalla quercia di Giove a Dodona.

g) I sogni. Talora, quando essi contenevano una chiara e precisa indicazione, venivano considerati come una diretta rivelazione o ispirazione della divinità, che si cercava anche espressamente di ottenere per mezzo dell'incubazione (gr. *ἐγκοίμησις*) in qualche santuario. Ma il più delle volte i sogni contengono semplici segni o simboli, che hanno bisogno di essere interpretati per mezzo di un'arte, la oneiromanzia, sempre apprezzata presso tutti i popoli, come attestano i documenti, dalle collezioni babilonesi fino ai moderni libri dei sogni.

I Libri fulgurali. - In Roma la divinazione per mezzo dei fulmini costituiva parte notevole dell'etrusca disciplina, e le norme relative erano contenute nei Libri fulgurali, attribuiti alla ninfa Begoe o Vegoe. Occorreva a tal fine conoscere da qual punto precisamente provenissero i fulmini, e perciò il cielo era diviso in 16 regioni, divisione orientata verso mezzogiorno, che serviva anche per la divinazione per mezzo degli

uccelli. Fra queste regioni erano ripartiti i nove dei della folgore, ciascuno dei quali aveva la facoltà di scagliare un fulmine, salvo Giove, che ne aveva a disposizione tre: in tutto, così, 11 diverse folgori o manubiae, con speciali caratteri. Veniva inoltre osservata la direzione del fulmine e dove andava a colpire. Alla suddetta divisione del cielo si riferisce forse un frammento di disco marmoreo (conservato nell'università tedesca di Praga) che reca, in altrettante caselle - nelle quali è divisa una circonferenza - numeri romani che pare vadano da I a XVI, in rapporto con la rosa dei venti di un cerchio più esterno, proprio secondo la corrispondenza esposta da Plinio (Nat. Hist., II, 143; cfr. A. Biedl, presso A. Stein, in Bull. Comm. Arch. Com. Roma, LVI, 1928, pp. 305 segg., 325 segg. e in Philologus, n. s., XL, 1931, p. 199 segg.).

I Libri augurali. - Le norme relative erano contenute nei Libri augurali o Commentarî degli auguri: vi era l'elenco degli uccelli augurali (divisi in oscines e in alites; dei primi si osservava la voce, dei secondi il volo), col rituale per distinguere gli auspici favorevoli dall'inafasti, i quali dipendevano anche dalla direzione in cui l'uccello appariva, cosicché questa divinazione era strettamente connessa con quella fulgurale. Si teneva anche gran conto del modo con cui era ingerito il cibo e delle briciole che cadevano a terra (tripudium, lett. "scalpito").

Fra gli antichi si occuparono della divinazione augurale specialmente il grammatico Ennio, Veranio e Varrone nel terzo libro delle sue Antiquitates rerum divinarum (v. P. Regell, Fragmenta auguralia, Progr. Hirschberg, 1882).

Mezzi della divinazione artificiale erano: a) Le sorti, onde la cleromanzia (lat. sortilegium). Per la grande facilità e varietà di modi con cui poteva essere attuato, questo mezzo era antichissimo e comunissimo (sebbene presso i Babilonesi non sia attestato direttamente ma solo da Ezechiele, XXI, 26). Ma in modo speciale era in uso nell'Italia antica, dove, diversamente dalla Grecia, era poco conosciuta l'ispirazione personale e invece si adoperava largamente questa specie di divinazione, per mezzo di stecche o piastre, con sopra una scritta (talora versi di Virgilio: sortes vergilianae), infilzate in una cordicella, dalla quale una scelta a caso doveva col motto che portava scritto illuminare sul futuro. L'operazione si faceva talora, perché avesse più sicuro effetto, in qualche tempio, in ispecie quello di Preneste (sortes praenestinae). Quale importanza avesse acquistato nel Lazio questa forma di divinazione apparisce anche da ciò, che sors divenne equivalente a fato e fortuna.

b) La coppa, in cui si versavano e agitavano liquidi diversi, in specie l'acqua e l'olio, perché dalla varietà dei loro movimenti e incontri si potessero trarre indicazioni per il futuro. Questo metodo era molto in uso presso i Babilonesi, fino dai tempi della dinastia di Hammurabi (circa 2230-1920 a. C.). Anche i Greci conoscevano la lecanomanzia, che si faceva con un bacino di metallo.

c) I movimenti prodotti da un oggetto gettato in una fontana sacra (idromanzia).

d) Le forme prese dal fuoco di un sacrificio (piromanzia), e

e) Il modo di salire del suo fumo (capnomanzia).

f) L'osservazione dei visceri di un animale sacrificato (ieroscopia o extispicio), per mezzo dei quali il dio era creduto dare il segno del suo assenso o di indicare comunque la sua volontà (v. extispicio).

g) I diversi fenomeni che presentano i cadaveri in putrefazione. A questo genere di divinazione si applica talora il nome di necromanzia, che però il più delle volte significa l'evocazione delle anime dei defunti perché rivelino ciò che è nascosto o futuro; il che ordinariamente, nella antichità, quando non si conoscevano ancora le tavole parlanti, non poteva farsi con discorsi ma solo con segni interpretati dal necromante.

h) Il "giudizio di Dio" o ordalia (v.), cioè la prova pericolosa cui si assoggetta la persona sospetta, è considerato da alcuni come una forma di divinazione, in quanto lo si ritiene rivolto a conoscere non tanto la obiettiva realtà dei fatti quanto la volontà divina di salvarla o meno.

La divinazione si fonda sopra una concezione meccanica della rivelazione divina, onde si oppone per sé stessa alla concezione profetica di una rivelazione personale. Quindi è che le religioni rivelate, come l'ebraismo e il cristianesimo, sono contrarie per principio alla pratica della divinazione.

Ma nell'ebraismo, prima dell'epoca dei grandi profeti, essa non solo si praticava nel popolo ma qualche sua forma veniva regolata dalla società religiosa. Come nelle altre nazioni, il pio israelita niente faceva d'importante nella vita senza consultare prima il Signore per mezzo dei sacerdoti e degli indovini (rū'im "veggenti"); sia che si trattasse d'una grave malattia (III [I] Re, XIV, 5; IV [II] Re, I, 2 segg.) o di un parto pericoloso (Genesi, XXV, 22), sia di un furto commesso (Giosuè, VII, 14 seg.) e molto più ciò facevano i re, quando erano assaliti dal nemico (I Re [Sam.], XXIII, 9 segg.) o volevano assalire il nemico (I Re [Sam.], XIV, 37 segg.; XXIII, 2; XXX, 8 segg.; II Re [Sam.], V., 19 segg.), quando una tribù voleva trasmigrare (Giudici, I, 1; XVIII, 5) o il paese era colpito da una piaga (II Re [Sam.], XXI, cfr. Gen., XII, 8). Come anche in Israele fosse praticata l'evocazione dei morti, lo dimostra il fatto della maga di Endor (I Re [Sam.], XXVIII, 7 segg.). Alla divinazione per mezzo dello stormire delle foglie doveva servire forse fino dal tempo dei Cananei, il terebinto Mūrēh, o dell'indovino, presso Sichem (Genesi, XII, 6; Deuter., XI, 30; Giudici, IX, 37). Tra le forme legittime di divinazione, la più comune era quella delle sorti che si estraevano dai sacerdoti per mezzo di urīm e tummīm, posti nell'ephod (Esodo, XXVIII, 30; Deuteronomio, XXXIII, 8; cfr. I Re, XIV, 41 nei LXX). Anche il sogno era mezzo di rivelazione di Dio molto in uso (Giudici, VII, 13 seg.; I Re [Sam.], XXVIII, 6); e probabilmente vi erano anche dei santuari in cui si praticava l'incubazione, come quello di Beersaba (Gen., XLVI, 1 segg.), di Hebron (Gen., XV, 1 segg.), di Bethel (Gen., XXVIII, 11 segg.), di Silo (I Re [Sam.], III, 1 segg.), e di Gibeon (III [I] Re, III, 5 segg.). La storia di Giuseppe e di Daniele ci presenta questi due ebrei come interpreti valentissimi di sogni, superiori a quelli di altre nazioni. Il giudizio con la prova d'una bevanda era legittimato dalla Legge (Num., V, 11 segg.). Forme ricordate solo in casi singolari sono: l'osservazione del volo degli uccelli fatta da Abramo (Gen., XV, 1 segg.), e la divinazione per mezzo del calice adoperata da Giuseppe (Gen., XLIV, 3).

In generale tutte queste varie forme di divinazione perdettero ogni valore per opera dei profeti, che apparvero come gli unici e diretti espositori della volontà di Dio agli uomini. Talvolta ancora essi hanno avuto per la loro comunicazione con Dio visioni e perfino sogni (Num., XII, 6 segg.; Zaccaria, I, 8; Giobbe, IV, 13); ma in generale i grandi profeti hanno respinto questi mezzi come facili a ingannare (Geremia, XXIII, 25 segg.; Deut., XIII, 1-3).

Anche il cristianesimo fin da principio ha respinto la divinazione; l'indiretta come insussistente per sé medesima, la diretta come opera del demonio (cfr. Atti, XIII, 10). Gli apostoli, nelle loro prime missioni tra i gentili, si sono incontrati con maghi e indovini che ostacolavano loro la via; e hanno mostrato la forza della nuova religione appunto col superarli: così con Simone a Samaria (Atti, VIII, 9), con Elymas a Cipro (XIII, 6), con la pitonessa a Filippi (XVI, 16) e con i cultori della magia a Efeso (XIX, 19). Ma il cristianesimo non ha potuto e nemmeno ha voluto fare sparire assolutamente la divinazione; piuttosto ha cercato di sostituire alla divinazione diabolica la vera divinazione per opera dello Spirito Santo. Già in Matteo si narra come, per mezzo di sogni, Dio manifestò i suoi voleri a S. Giuseppe (I, 20; II, 13, 20), e per mezzo di una stella e di nuovo di un sogno ai santi magi (II, z, 12); e così negli Atti si parla di visioni e di sogni come mezzi adoperati da Dio per fare le sue rivelazioni a Pietro (X, 10), a Paolo (IX, 12; XVI, 9; XXII, 17) e al discepolo Anania (IX, 10). Occasionalmente s'incontrano nel cristianesimo antico profeti e indovini, come Agabo che ad Antiochia predisse la carestia generale sotto Claudio (Atti, XI, 28), e a Cesarea la prigionia di Paolo (XXI, 10 segg.); ma nelle chiese paoline si può dire che la profezia fosse un'istituzione permanente, insieme con la glossolalia (v. carisma). Queste funzioni straordinarie erano

attribuite da Paolo allo Spirito Santo; ma ciò non toglie che dessero luogo a molte confusioni e pericoli, onde egli si preoccupava soprattutto del mantenimento del buon ordine, e quindi voleva che lo spirito stesso si considerasse come soggetto alla ragione: "gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti, perché Dio è un Dio non di confusione, ma di pace" (I Corinzî, XIV, 32 seg.).

Un'analoga posizione è quella presa dalla Chiesa nei secoli seguenti. Da una parte essa ha condannato come illecita qualsiasi forma di divinazione d'origine pagana, ma dall'altra non ha potuto considerare la divinazione diretta come intrinsecamente fallace, perché altrimenti veniva a pregiudicare, presso i timidi e gli scettici, anche la realtà dell'ispirazione e profezia cristiana, e insieme a privarsi dell'aiuto di alcuni oracoli o di altri detti divinatori che giovavano all'apologetica. Ma era naturale che questo atteggiamento portasse con sé una tal quale confusione, sia nella dottrina sia nella pratica. Clemente Alessandrino (Protrepticon, I, 2), metteva tutto in un fascio oracoli e augurî, astrologi e indovini, e considerava tutto come una volgare impostura. Invece Tertulliano (De anima) considerava la divinazione come una facoltà naturale dell'anima, ma notava che era pericolosa, perché spesso nel suo esercizio s'immischia l'opera del demonio. Origene (In Numeros, XVI, 7) asseriva più categoricamente la sua origine diabolica. Per Lattanzio (Institut. divin., II, 15, 17), sono i demoni che, sostituendosi agli dei pagani (in origine non altro che uomini divinizzati) hanno inventato l'astrologia, l'aruspicina, l'arte augurale ecc., un miscuglio di verità e di falsità allo scopo di farsi onore e guadagnare per sé l'adorazione dovuta a Dio. S. Agostino scrisse tra il 406 e il 411 il Liber de divinatione daemonum, in cui sostiene che gli spiriti delle tenebre autori della divinazione in parte imitano gli spiriti della luce, gli angeli, della cui natura partecipano, e in parte se ne allontanano per ragione della loro caduta. In particolare egli aveva un certo riguardo per l'astrologia, perché diceva che la ragione umana astrologiam genuit, magnum religiosis argumentum tormentumque curiosis (De ordine, II, 4z), onde essa è buona per sé medesima, a meno che non diventi atea e non pretenda di vedere negli astri delle cause, mentre non sono che puri segni (cfr. De civitate Dei, V.1).

Nella pratica, poi, il popolo non si poteva indurre a rinunciare a mezzi creduti capaci d'indicare il futuro, qualunque ne fosse l'origine. Di qui le misure prese dall'autorità sia civile sia religiosa per reprimere la divinazione. Gli imperatori pagani già avevano cercato d'impedire i suoi abusi sociali e politici. Il giureconsulto Paolo nelle sue Sententiae (V. xxi, 1, 3) spiega come quelli i quali consultano gli indovini sulla vita del principe o in genere sullo stato sono puniti di morte insieme con coloro che danno la risposta; e che gli schiavi che domandano consulto sulla vita dei loro padroni sono condannati all'estremo supplizio. Naturalmente gli imperatori cristiani sono andati più innanzi e hanno condannato la divinazione per sé medesima e sotto tutti gli aspetti. Costantino proibì l'aruspicina privata (Cod. theod., IX, 16,1); contrari ad essa furono anche i suoi successori, eccetto Giuliano, che invece cercò di rimettere in onore quest'arte così cara al paganesimo. Ma quegli che menò una lotta sistematica, continua e spietata contro questa come contro tutte le altre superstizioni pagane fu Teodosio, di cui molte costituzioni ci rimangono nel suo codice (XVI, 10, 10; 12; 16), poi ricopiate in gran parte da quello di Giustiniano

Dall'altra parte i sinodi di Ancira del 314 (can. 23), di Iliberri tra il 314 e il 324 (can. 35) e di Laodicea tra il 343 e il 381 (can. 30) colpirono con pene ecclesiastiche i cultori della divinazione, finché il concilio di Roma del 721 sotto Gregorio II pronunziò l'anatema contro di loro. Nello stesso tempo la Chiesa ha sempre riconosciuto come possibile una rivelazione divina, soprattutto per mezzo di sogni e visioni, delle cose nascoste e future; ma ha rivendicato a sé esclusivamente il giudizio se una determinata previsione del futuro sia da ritenere come proveniente da Dio ovvero no, giudizio che essa pronunzia quando il bisogno delle circostanze lo richiede, e specialmente nei processi per la canonizzazione dei santi.

Bibl.: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 4^a ed., Tubinga 1925; Furlani, La religione babilonese e assira, II, Bologna 1929; B. Meissner, Über Genethialogie bei den Babyloniern, in Klio, XIX; A. Ungnad, Die Deutung der Zukunft bei den Babyloniern und Assyren, Lipsia 1909; A. Jirku, Mantik in Altisrael, 1913; A. Bouché-Leclercq, Histoire de la divination dans l'antiquité, Parigi 1882; id., art. Divinatio, in Daremberg e Saglio, Dictionnaire des antiquités, II, Parigi 1892; H. Leclercq, art. Divination,

in Dictionnaire d'Archéologie chrét., IV, Parigi 1920; W. R. Halliday, Greek Divination. A study in method and principles, Londra 1913; F. Boll, Stern Glaube u. Sternbedeutung, Lipsia 1923; E. Stemplinger, Antiker Okkultismus, in Neue Fahr. für Wissenschaft u. Jugendbildung, V (1929), p. 144 segg.

Folklore. - Per intendere o conoscere preventivamente l'esito di una operazione o di un'impresa, l'uomo del popolo ricorre a espedienti, che formano spesso il segreto d'indovini, riconoscibili (si ritiene) dal segno della croce che fin dalla nascita portano sulla lingua. In pratica è divinazione ogni presagio od oracolo ricavato da segni o fenomeni speciali che si manifestano nell'uomo, nelle piante, negli animali, o da altri fatti naturali. Il singhiozzo, lo sbadiglio, il ronzio alle orecchie, il prurito alle labbra, il violento battere delle ciglia, lo starnuto, ecc. sono tra i segni più comuni; onde il volgo vi pone attenzione, rilevando le circostanze che li accompagnano; se, cioè, il ronzio si avverta all'orecchio destro o sinistro, se il battito avvenga al ciglio superiore o inferiore, ecc. Lo starnuto, che i Calabresi chiamano "segnale", è fra i segni infausti; onde non solo si scongiura esclamando: Evviva! salute! felicità! ecc., ma si osserva quante volte si ripete, la direzione in cui avviene (verso occidente è buon segno; alle spalle di una persona è cattivo), il giorno (di giovedì è triste preannunzio), e perfino l'ora.

Notevole importanza hanno alcuni animali, per il significato che si attribuisce al loro movimento (specialmente al volo degli uccelli) e al loro verso, in determinate circostanze di tempo e di luogo. L'ape che ronzia attorno a un individuo, un grillo che gli salta addosso, una mosca cavallina che gli si posi sopra, un calabrone verde che penetri nell'abitazione sono segni di prosperità; di sventura invece l'uccello o il calabrone nero che entrano nella casa, il gallo che canta stando sul limitare, la gallina che imita il verso del gallo. Si osserva se nel cantare la gallina si volga verso il monte o il mare, se sbatta le ali, se canti di notte, nel primo caso annunzia rovina, nel secondo guadagna, nel terzo avverte di non fare il nome del capo della famiglia, nel quarto significa sventura. Il cuculo è l'uccello indovino per eccellenza; ond'esso viene interrogato in cento maniere dalle nubili e dalle maritate per sapere, le prime, fra quanti anni passeranno a nozze; le seconde, quanti figli avranno o quante misure di grano. Talvolta si esaminano le interiora degli animali macellati o alcune loro ossa.

Numerose e varie sono le pratiche che le popolane mettono in opera per trarre gli auspici nei loro amori, nelle nozze, e in altre evenienze della vita: così l'uso delle Marchigiane di porre in croce sulla cenere calda del focolare, dove arde il ceppo nella vigilia dell'Epifania, due foglie di olivo bagnate di saliva. Altri prognostici si sogliono trarre dall'efflorescenza di alcune piante e specialmente dal fiorire del cardo nella festa di S. Giovanni. I sogni manifestano ai dormienti in forma figurata e per simboli ciò che sta per succedere, e non di rado per bocca dei morti o dei santi. Così pure si fanno ordalie pratiche: le quali tutte, a bene considerarle, non sono che residui di riti magici spesso di carattere primitivo.

Dualismo Dizionario di filosofia (2009)

Ogni concezione del mondo fondata su un'essenziale dualità di principi, e contrapposta quindi al monismo. Il termine ha cominciato a entrare nell'uso soltanto agli inizi del sec. 18° (compare per la prima volta come lat. moderno, dualismus, nell'opera *Historia religionis veterum Persarum* di Th. Hyd, del 1700), ma la storia dei sistemi dualistici può farsi risalire fino alla più remota antichità. La forma più primitiva di d. è quella religiosa e teologica, secondo cui la natura del mondo, e il suo vario accadere, derivano dalla concomitante e contrastante attività di un principio buono e di un principio cattivo. L'esempio più tipico è, a questo proposito, quello della religione di Zoroastro, che contrappone la divinità buona, Ahura Mazdā, alla divinità malvagia, Ahriman; ma il motivo sopravvive in qualche modo anche nel cristianesimo, attraverso l'antitesi fra Dio e il diavolo. Questa esigenza dualistica è infatti suggerita dal bisogno di concepire il principio positivo e perfetto della realtà come immune da ogni difetto, e di far dipendere quindi tutto ciò che nel mondo non riflette la sua perfezione dall'influenza di un principio opposto, da esso indipendente. Trasferito

sul piano metafisico e filosofico, questo d. ha la sua più caratteristica incarnazione nel platonismo, per la contrapposizione dell'eterna e perfetta realtà dell'«essere ideale» all'imperfezione del «non essere» con cui esso variamente si compone nella realtà terrena; sopravvive poi anche nella contrapposizione aristotelica della «forma» alla «materia», e quindi nell'aristotelismo della teologia scolastica. Nella filosofia moderna e contemporanea il termine d. è stato utilizzato per esprimere innumerevoli altre forme di contrapposizione, da quella cartesiana fra «res cogitans» e «res extensa», a quella kantiana fra «fenomeno» e «noumeno», fino all'opposizione fra «apparenza» e «realtà» in Bradley, fra «intuizione» e «concetto» in Bergson, fra religione e scienza in James; sul piano metodologico, per esprimere la contrapposizione fra scienze dello spirito e scienze della natura, tra struttura e sovrastruttura nella sociologia marxista, tra inconscio e coscienza in psicanalisi, tra tautologia e verifica empirica nella logica, tra sincronia e diacronia in linguistica e nello strutturalismo antropologico ed epistemologico.

E

Ecumenismo Enciclopedie on line

Il complesso di progetti e sforzi per l'unità dei cristiani (più spesso movimento ecumenico). Già dal Medioevo, in seguito alle divisioni manifestatesi in seno al cristianesimo, ci furono tentativi d'unione, come quelli con le Chiese orientali ai Concili di Lione (1245 e 1274) e soprattutto di Ferrara-Firenze-Roma (1438-45); altri tentativi si ebbero tra il 16° e il 19° sec., mentre maturava, in isolate figure di pensatori ed ecclesiastici (per es., J. Križanić, G.W. Leibniz, V.S. Solov'ëv, J. Keble, Pusey, J.H. Newman, H.E. Manning), la riflessione sull'esigenza dell'unità dei cristiani. Tuttavia, solo dagli inizi del 20° sec. si è iniziato a usare il termine e. per indicare il movimento per l'unità dei cristiani.

1. Lo sviluppo del movimento ecumenico

Nella conferenza missionaria mondiale di Edimburgo (1910), generalmente considerata come l'inizio del movimento ecumenico, i partecipanti sottolinearono lo stretto legame tra l'unità dei cristiani e l'impegno di evangelizzazione. Sorsero quindi il Consiglio missionario internazionale (1921) e i movimenti Vita e azione (Life and work) per i problemi sociali, e Fede e costituzione (Faith and order) per quelli teologici, che tennero assemblee mondiali a Stoccolma (1925), Losanna (1927), Oxford ed Edimburgo (entrambe nel 1937); in queste ultime due venne proposta e approvata l'unione dei due movimenti in un Consiglio ecumenico delle Chiese, la cui nascita fu decisa nel 1938 a Utrecht e che prese infine avvio con la prima assemblea generale ad Amsterdam (1948). A questa fecero seguito le assemblee di Evanston (1954), Nuova Delhi (1961), Uppsala (1968), Nairobi (1975), Vancouver (1983), Canberra (1991), Harare (1998), Porto Alegre (2006). Alla quinta conferenza mondiale di Fede e costituzione, tenuta nel 1993 a Santiago de Compostela, partecipò, per la prima volta ufficialmente, la Chiesa cattolica; questa tuttavia continua a non fare parte del Consiglio ecumenico delle Chiese, benché mantenga con esso rapporti e forme di collaborazione.

Il Consiglio ormai non è più l'unico soggetto del movimento ecumenico, com'è emerso da due assemblee europee organizzate dalla Conferenza delle Chiese europee (ortodosse e protestanti) e dal Consiglio delle conferenze episcopali europee (cattolico): la prima tenuta a Basilea nel 1989 sul tema della pace nella giustizia, e la seconda a Graz nel 1997 sulla riconciliazione, ambedue con la partecipazione, oltre che di teologi e delegati ufficiali, di numerosi fedeli delle diverse Chiese. Dall'assemblea di Graz ha avuto origine l'iniziativa di redigere un documento contenente acquisizioni e prospettive dell'impegno ecumenico intrapreso dalle diverse tradizioni cristiane europee e dopo un'ampia consultazione si è così arrivati a una

Charta oecumenica, firmata nel 2001 a Strasburgo dai presidenti della Conferenza delle Chiese europee e del Consiglio delle conferenze episcopali europee.

Nella prospettiva di un concilio panortodosso, una commissione congiunta tra le antiche Chiese orientali e quelle ortodosse ha riconosciuto nel 1993 che le reciproche condanne non sono più valide, aprendo così la via all'unione. Ma difficoltà gravi e rotture sono tuttavia intervenute in seguito a contrasti di giurisdizione, complicati dai nazionalismi, nei territori già sovietici.

Nel riavvicinamento in atto tra anglicani e luterani (che ha però trovato ostacoli in alcune regioni, come in America Settentrionale) notevole rilievo ha assunto l'accordo di Porvoo del 1996 che prevedeva la piena comunione tra la Chiesa anglicana del Regno Unito e le Chiese luterane di Estonia, Finlandia, Islanda, Norvegia e Svezia. In Italia, oltre allo sviluppo delle attività ecumeniche in molte diocesi, dopo i lavori di una commissione bilaterale della Conferenza episcopale italiana e della Chiesa valdese e metodista è stato firmato nel 1997 un testo comune «per un indirizzo pastorale dei matrimoni tra cattolici e valdesi o metodisti in Italia».

L'e. non si limita al progresso dei contatti ufficiali, della ricerca teologica e del dialogo dottrinale, ma si esprime anche in altri modi, come preghiere e celebrazioni liturgiche comuni (dal 18 al 25 gennaio si celebra ogni anno in tutto il mondo, fin dal 1908, per iniziativa di P. Wattson, un ottavario di preghiere per l'unità dei cristiani), traduzioni interconfessionali della Bibbia (pubblicate in diverse lingue) e impegno per la pace e la giustizia.

2. E. e Chiesa cattolica

L'atteggiamento cattolico nei confronti dell'e., inizialmente negativo, ebbe un'evoluzione piuttosto lenta, favorita tuttavia dal rinnovamento biblico e teologico nella prima metà del 20° sec. e dall'impegno di alcune figure di ecclesiastici (per es., M. Portal, il card. D. Mercier, P. Couturier, L. Beauduin, Y.-M.-J. Congar). Le prime caute aperture si ebbero durante il pontificato di Pio XII, ma la svolta decisiva fu segnata da Giovanni XXIII con l'annuncio (1959) del concilio Vaticano II e l'istituzione (1960) del Segretariato per l'unione dei cristiani, presieduto nel primo periodo dal card. A. Bea e quindi dal card. J. Willebrands. Il concilio, a cui presero parte per la prima volta numerosi osservatori non cattolici, approvò (1964) quasi all'unanimità il decreto *Unitatis redintegratio* sull'e., che riconosce un patrimonio comune e una comunione fondamentale tra la Chiesa cattolica e le altre Chiese e comunità cristiane.

Un gesto carico di significato fu, alla vigilia della conclusione del Vaticano II, la revoca delle reciproche scomuniche pronunciate nel 1054 da Roma e Costantinopoli. Paolo VI sviluppò e approfondì notevolmente l'impegno della Chiesa cattolica nel dialogo ecumenico, poi ribadito da Giovanni Paolo II. A Lima nel 1982, per la prima volta, i cattolici sottoscrissero un importante documento comune su Battesimo, Eucarestia e Ministero. Nel Codice di diritto canonico del 1983 fu inserito un canone riservato alla promozione del movimento ecumenico (can. 755) e una concezione del tutto nuova e positiva del dialogo e dei rapporti interconfessionali, i quali prevedono, in certi casi, l'ammissione dei non cattolici ai sacramenti (can. 844). Nel 1988 Giovanni Paolo II promosse il Segretariato per l'unione dei cristiani a Pontificio consiglio per la promozione dell'unità dei cristiani, che nel 1993 pubblicò il nuovo *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme*, cui seguì nel 1995 l'enciclica *Ut unum sint*.

Nell'attività di approfondimento teologico legata all'e. rientrano i dialoghi ufficiali con la Chiesa ortodossa e con la comunione anglicana attraverso commissioni miste e quelli avviati con la Federazione luterana mondiale, con l'Alleanza riformata mondiale, con il Consiglio metodista mondiale, con gruppi di pentecostali e di evangelici. Nuove difficoltà nel dialogo tra cattolici e anglicani sono però sorte dopo la decisione della Chiesa d'Inghilterra di ammettere le donne all'ordinazione ministeriale (1992). Il dialogo teologico tra cattolici e ortodossi, invece, è ostacolato soprattutto dagli aspri contrasti tra la Chiesa

ortodossa russa e i cattolici di rito orientale, da una parte, e dalla reazione ortodossa contro il proselitismo di cattolici e di altri cristiani, dall'altra, nei territori già sovietici dopo il crollo del regime comunista e il ritorno della libertà religiosa. Infatti, nonostante un accordo comune sottoscritto (1993) tra cattolici e ortodossi a Balamand nel Libano per respingere il metodo d'unione proprio del passato noto come uniatismo, una legge sulla libertà religiosa di tendenza restrittiva nei confronti delle Chiese cristiane non ortodosse – approvata nel 1997 dal Parlamento russo e sostenuta di fatto dal patriarcato di Mosca – non facilita il dialogo ecumenico. Un testo congiunto di cattolici e luterani (1994) ha portato alla firma nel 1997 di un'importante dichiarazione comune sulla dottrina della giustificazione.

3. Il dialogo con le altre religioni

In senso lato, il termine è adoperato talvolta anche per indicare il dialogo tra le religioni e soprattutto, sviluppando i contenuti della dichiarazione conciliare Nostra aetate (1965), il dialogo tra la Chiesa cattolica e l'ebraismo, che mira a eliminare le componenti pseudoreligiose dell'antisemitismo, riscoprendo ciò che è comune, riconoscendo e attenuando ciò che divide. Da parte ebraica è stato costituito il Comitato ebraico per i colloqui interreligiosi, formato da rappresentanti delle principali organizzazioni e correnti dell'ebraismo contemporaneo.

Con l'islam, da parte cattolica è stato iniziato il dialogo attraverso una Commissione per i rapporti religiosi con i musulmani istituita nel 1974 in seno al Segretariato per i non cristiani (divenuto nel 1988 Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso). Lo stesso organismo vaticano mantiene contatti anche con altre religioni, specialmente con il buddhismo.

Di grande significato è stata infine la giornata mondiale di preghiera per la pace promossa da Giovanni Paolo II e tenutasi ad Assisi (1986) con la partecipazione di responsabili e rappresentanti non solo delle Chiese e comunioni cristiane, ma anche delle principali religioni del mondo.

EPIFANIA

Enciclopedia Italiana (1932)

di Umberto FRACASSINI - Giuseppe DE LUCA - Giuseppina SOAVE -

EPIFANIA. - In senso specifico religioso, il termine epifania (ἐπιφάνεια "manifestazione") era usato dai Greci per indicare l'azione d'una divinità, che, invisibilmente presente, con un segno qualsiasi (visione, sogno, miracolo, ecc.) rende manifesta la sua presenza.

Così nelle iscrizioni si ricordano le epifanie di Zeus a Pergamo, di Artemide in Efeso, Cnido, Magnesia, ecc. Quindi è che anche i Giudei ellenistici parlano talvolta delle epifanie di Jahvè, come i Settanta (II Re, VII, 23) e l'autore di II Maccabei (III, 24, ecc.). In modo speciale si pensa che Dio manifesti sé stesso con l'aiuto e la protezione prestata ai suoi devoti (questo è chiaramente il senso in II Macc., XIV, 15); onde la salute ottenuta per il favore di una divinità è anche l'epifania di essa (cfr. II Timoteo, I, 10 "l'epifania del nostro salvatore").

Altre volte epifania si adoperava nello stesso senso di parusia (παρουσία, "venuta"), quando cioè si dice d'una divinità, la quale, dopo un'assenza, si rende presente in modo manifesto. Così nelle feste trieteriche di Dioniso si credeva che il nume, rimasto lontano per lo spazio di due anni (probabilmente nel regno dei morti), nel terzo ritornasse tra i suoi devoti, radunati per la festa, e li invadesse col suo furore. Ora vediamo da Diodoro Siculo (Bibl. histor., IV, 3,1-4) che appunto per questa occasione si adoperavano indistintamente le espressioni di epifania e di parusia di Dioniso (cfr. II Tessalonicesi, II, 8 "l'epifania della sua parusia", cioè la sua venuta manifesta e gloriosa).

I titoli teoforici attribuiti talora ad alcuni sovrani si fondavano sul presupposto che essi nelle loro imprese avessero dimostrato una speciale assistenza della divinità. Quindi il titolo che per es. era dato, come ci attestano le iscrizioni (Dittenberger, Sylloge, I, 347,6 segg.), a G. Cesare di "dio manifesto (θεὸν ἐπιφανῆ) per opera di Marte e di Afrodite e comune salvatore (σωτήρα) della vita umana". In questo senso strettamente tecnico, alcuni re, in specie tra i Seleucidi in Siria, erano soprannominati chi Epifane e chi Sotere. S. Paolo nel Nuovo Testamento parla dell'epifania di Gesù, della sua apparizione cioè non solo nella gloria divina della sua parusia alla fine dei tempi (II Tessal., II, 8; I Tim., VI, 14; II Tim., IV,1,8), ma anche sotto il velo dell'umanità durante la sua vita mortale (II Tim., I, 10; Tito, II, 11; III, 4).

La festa cristiana dell'epifania.

Varî sono i nomi con i quali nelle chiese orientali e occidentali viene designata questa festa, che si celebra oggi universalmente il 6 gennaio: τὰ ἐπιφάνια, oppure ἡ ἐπιφάνιος[ἡμέρα], oppure θεοφάνεια, e anche ἑορτὴ τῶν φώτων (cioè, rispettivamente, "le manifestazioni", "il giorno manifestativo", "manifestazioni divine", festa delle luci"). In Occidente è chiamata *festivitas declarationis* da Leone Magno (Serm. de epiphania), e *manifestatio* da Fulgenzio (Paty. Lat., XLV, 732); in Ammiano Marcellino (XXI, 2) troviamo: *feriarum die quem celebrantes mense januario christiani Epiphania dicitant*. Da codesti nomi risulta chiaro il significato essenziale della festa cristiana: ricordo e celebrazione delle manifestazioni principali che Cristo ebbe a fare della sua divinità. In realtà, queste manifestazioni nella liturgia attuale sono ridotte al battesimo di Gesù nel Giordano, con la "voce dal cielo" (Matteo, III, 17; Marco, I, 11; Luca, III, 22); alla sua adorazione da parte dei Magi (Matteo, II,1-12); al primo suo miracolo (Giovanni, II,1-11): tutte e tre codeste manifestazioni possono vedersi esplicitamente ricordate nell'antifona al *Benedictus*. Ma per il popolo, in Occidente, ormai la festa non ricorda se non la venuta e l'adorazione dei Magi; e questo senso popolare ha un fondamento, oltre che nell'attuale liturgia latina, la quale in realtà si diffonde più su questa che non sulle altre manifestazioni, anche nella storia. Se infatti alcune antiche attestazioni documentarie ricordano la festa come quella del battesimo di Gesù, non poche parlano solo della venuta dei Magi, nei sermones per il giorno; particolarmente i documenti occidentali (S. Agostino e S. Fulgenzio, il *Sacramentario Gelasiano*). In Oriente, invece, e, pare, per i primissimi tempi in Occidente, il mistero in vista era ed è il battesimo di Gesù.

Circa l'origine della festa, raccogliendo i pochi dati offerti incidentalmente dagli scrittori, non si può venire a conclusioni certe né ampie. C'è stato chi ha voluto farla risalire ai tempi apostolici, ma senza prove: l'attestazione prima è in Clemente Alessandrino (Stromata, I, 21,45), ma Origene pare ignorarla (cfr. *Contra Celsum*, VIII, 72). Ippolito di Roma la ricorda, e il *Calendario Filocaliano* del 354 la ignora. Un passo di S. Agostino (Serm., 202; in *Patr. Lat.*, XXXVIII, 1035) mentre attesta che i Donatisti non volevano saperne di questa celebrazione, in realtà prova che essa venne all'Occidente dalle chiese orientali. Il Natale e l'Epifania furono in realtà due feste che, non attestate nel sec. I della Chiesa, cominciano ad apparire vagamente nei secoli II e III, "nel corso del sec. IV, in una data che non si può precisare, cominciarono ad essere celebrate dappertutto" (Leclercq; v. *Bibliografia*, op. cit., col. 197). In quel secolo infatti l'Occidente prendeva dall'Oriente la festa dell'Epifania e l'Oriente dall'Occidente la festa del Natale del 25 dicembre (v. anche *befana e befanata*).

Iconografia. - L'Adorazione dei Magi è soggetto molto diffuso fin nella primitiva arte cristiana. Nelle pitture cimiteriali i tre Magi vestiti all'orientale con berretto frigio, accorrono coi doni verso il Bambino che è in grembo alla vergine seduta. La stessa forma era in un mosaico del sec. IV, nella chiesa della Natività a Betlemme e si trova nei sarcofagi dei secoli V e VI a Roma, a Ravenna, in Francia, in cui alcune volte la composizione è variata dalla presenza di Giuseppe, dei pastori, o unita alla Natività. Altro intento, diverso da questo semplice e narrativo, seguì invece il mosaicista di S. Maria Maggiore a Roma (sec. IV) isolando il Redentore su un ampio trono, e quello di S. Apollinare Nuovo a Ravenna (sec. VI) ponendo quattro angeli ai lati della vergine col Bambino. Nell'iconografia bizantina un angelo accompagna i Magi offerenti (Santa Maria Antiqua; mosaico in S. M. in Cosmedin, a Roma. *Miniature bizantine*). In bassorilievi dei secoli XI-

XIII, numerosissimi in Italia e oltralpe (portali di Verona e Parma; di Amiens, Chartres, Parigi, Reims, ecc.), la vergine, non più velata, ma incoronata, siede col Bambino su un ricco trono; i tre Magi col costume di re occidentali sono distinti per età e per posizione. Inoltre, l'episodio dell'Adorazione è spesso unito al viaggio, al sogno, e al ritorno dei re. In Italia, nel sec. XIII, gli artisti restarono più fedeli agli schemi antichi, nei mosaici del Battistero di Firenze, di S. Maria in Trastevere a Roma, nei bassorilievi di Nicola e Giovanni Pisano. Con Giotto, Lorenzo Monaco, fra Angelico, Botticelli, Ghirlandaio, Leonardo, Filippino Lippi, abbiamo una serie magnifica di Adorazioni ben lontane dalla forma tradizionale. Il viaggio dei Re, già indicato dall'arte bizantina e romanica, si sviluppa trionfalmente nell'arte italiana con Gentile da Fabriano, Pisanello, B. Gozzoli, spiegando tutta la pompa di costumi, che si poteva ammirare nei cortei dei Magi a Firenze e a Milano. Nell'arte nordica del Rinascimento la rappresentazione dell'Epifania seguì da Ruggero van der Weyden ad A. Dürer forme simili a quelle italiane. Poi il soggetto ebbe sempre minor fortuna nell'arte monumentale, benché si possano ricordare le Adorazioni del Rubens, del Poussin, del Tiepolo, ecc.; ma prese singolare sviluppo nello scenografico presepio (v.) dei secoli XVII e XVIII.

Eresia Enciclopedie on line

Eresia

Dottrina che si oppone, in modo contraddittorio, diretto e immediato, a una verità rivelata e come tale proposta a credersi dalla Chiesa. Non può invece dirsi eretica una posizione dottrinale, che si limiti a impugnare una conclusione teologica, una definizione o fatti connessi alla verità rivelata.

Nel Codex iuris canonici l'e. è definita «errore volontario e pertinace di un cristiano contro una verità che si deve credere per fede divina e cattolica» (can. 751): volontario, in quanto posizione contraria a una verità di fede conosciuta, pertinace, in quanto implica la piena consapevolezza di opporsi alla verità cattolica (se non fosse consapevole, l'e. sarebbe materiale, non formale). È quindi chiaro che capace di e. può essere solo chi, con il battesimo, è entrato nella Chiesa. La teologia morale fa inoltre distinzione tra l'eretico 'interno' ed 'esterno' secondo che tenga per sé o manifesti le sue dottrine eretiche; quest'ultimo poi è 'occulto', se si limita a parlare a pochi e in segreto, oppure 'pubblico' se diffonde le sue affermazioni.

Secondo la teologia cattolica l'e. esterna è un attentato contro l'unità della fede e, fatto antisociale, acquista tutti i caratteri del delitto e come tale è punita. Gli eretici sono quindi scomunicati ipso facto e, a meno che si ravvedano dopo essere stati ammoniti, sono privati di ogni dignità, ufficio o altro incarico ecclesiastico; se chierici, dopo prolungata contumacia o grave scandalo, possono essere dimessi dallo stato clericale; gli eretici sono privati, se notori, della sepoltura ecclesiastica. In passato la repressione dell'e. non si limitò alle pene canoniche, ma giunse anche a crociate contro gli eretici, all'istituzione di tribunali speciali, alla pena di morte. L'e. era considerata delitto anche dallo Stato.

Lo scrittore che tratta dell'e. per combatterla è detto eresioologo. I primi di cui si abbia notizia sono Giustino ed Egesippo; tra i più importanti (che forniscono spesso notizie e testi altrimenti perduti) vanno ricordati s. Ireneo (*Adversus haereses*), s. Ippolito di Roma (*Syntagma e Philosophumena*) e Tertulliano (*De praescriptione haereticorum* e diverse opere polemiche), del 2° e 3° sec.; nel 4° e 5° sec., Epifanio di Salamina (*Panarion*), Filastrio di Brescia (*Diversarum haereseon liber*), s. Agostino (*Liber de haeresibus*), s. Vincenzo di Lérins (*Commonitorium*) e Teodoreto (*Haereticorum fabularum compendium*); nel 7° e 8° sec., s. Germano di Costantinopoli e s. Giovanni Damasceno.

ERESIA (fr. hérésie, sp. herejía, ted. häresie, ingl. heresy). - Il termine "eresia", come il latino haeresis da cui direttamente proviene, riproduce il greco αἵρεσις, ed è legato alla sua storia. Nel greco classico, il vocabolo è tutt'altro che infrequente, ed ha le varie accezioni di "presa, scelta, elezione, inclinazione verso qualcuno o qualcosa, proposta"; nel greco alessandrino, incomincia ad applicarsi tipicamente a dottrine filosofiche, religiose, politiche, e in Giuseppe Flavio ha già un senso di "setta", sia pure senza includere condanna ufficiale o tacita disapprovazione. Nel greco del Nuovo Testamento αἵρεσις ricorre 9 volte, e 1 volta αἵρετικὸς, sempre con esplicito e grave biasimo. Il passo di I Corinzi, XI, 19, sembra già ammettere una distinzione precisa tra eresia e scisma; e tutti gli altri passi del Nuovo Testamento danno alla parola il significato più grave, come a cosa colpevole e la più dannosa alla comunità e ai singoli; Paolo, in Atti, XXIV, 14, respinge il titolo di "eresia" che i Giudei usavano per il cristianesimo nascente. Nella II Pietro, II, 1, i teologi cattolici riscontrano già tutti gli elementi costitutivi del concetto di eresia; interessante in proposito Atti, XX, 29-30.

Il vocabolo appare in un senso ancora più preciso nei Padri apostolici: il concetto di eresia era ormai fissato per un determinato ordine di dottrine e di conseguenze disciplinari e sociali. Ciò che rappresentava nella dottrina cristiana personali affermazioni in contrasto con l'insegnamento tradizionale della Chiesa, costituiva già un'eresia: eresia ed eretici dovevano essere nettamente respinti dalla comunione cristiana. In Tertulliano, De praescriptione, c. 6, abbiamo già una definizione di eresia. Le continue polemiche e avvisaglie contro gli eretici, così frequenti nei primi secoli, oltre allo sviluppo di particolari punti dottrinali, portarono allo sviluppo di una speciale disciplina, l'eresiologia, cioè lo studio dei rapporti della tradizione ecclesiastica con le dottrine che l'avversavano (v. eresiologia).

Si venne quindi a definire un doppio ordine di polemica cristiana; uno, contro gl'increduli e i pagani; l'altro, contro gli eretici. Così il nome e il concetto sempre più si precisavano. S. Girolamo, ripetendo l'etimologia già proposta da Tertulliano nel luogo citato αἵρεσις ... ab electione dicitur, in Patr. lat., XXVI, 417, dà come costitutivo dell'eresia l'elemento personale e nuovo, contrapposto all'elemento ecclesiastico e tradizionale. E altrove (ibid., 598) distingue: inter haeresim et schisma hoc esse arbitrantur, quod haeresis perversum dogma habeat, schisma propter episcopalem dissensionem ab Ecclesia separatur. Rimane così chiarito che nell'eresia prevale un dissenso dottrinale, nello scisma un dissenso disciplinare. Diciamo "prevale", perché nella realtà è difficile poter difendere un'eresia senza infrangere la disciplina, e difendere uno scisma senza compromettere la dottrina, per lo meno sulla costituzione gerarchica della Chiesa e il suo magistero.

Dai grandi dibattiti dei primi secoli, parola e concetto passarono nella dottrina e nella legislazione conciliare successive; e, dal terreno ecclesiastico, nella legislazione civile e politica dell'Impero prima, e poi degli stati romano-barbarici occidentali. Il diritto canonico e la scolastica, tanto quelli tra i secoli XI-XIV, quanto quelli successivi al concilio di Trento, ebbero speciali e ampie trattazioni sopra l'eresia.

L'eresia nella dogmatica e nella morale. - S. Tommaso, seguito da tutta la teologia cattolica, nella Summa, II^a-IIae., q. X segg. dà le basi fondamentali dell'insegnamento scolastico odierno, partendo dal concetto di "infedeltà". L'infedeltà pienamente negativa, di chi ignora la fede, o del tutto o in parte e senza sua colpa, non è vera e propria infedeltà. Per questa è necessario: conoscere la fede, impugnarla o disprezzarla. In hoc proprie perficitur ratio infidelitatis (ibidem, art. 1, in c.). Procedendo, mostra come "il dissentire, che è l'atto proprio [costitutivo] dell'infedeltà, è un atto dell'intelletto, mosso però dalla volontà, come il consentire"; e così resta fermo il carattere "intellettuale" dell'eresia, che è, secondo S. Tommaso, una specie, in senso filosofico, di infedeltà, che è il genere (ibid., art. V). S. Tommaso infatti distingue l'infedeltà di coloro che resistono alla fede "non ancora ricevuta", cioè conosciuta ma impugnata integralmente - e questa è l'infedeltà dei pagani - dall'infedeltà di coloro che l'hanno ricevuta - e questa è l'infedeltà degli eretici: costoro "professano la fede di Cristo, ma ne corrompono dei dogmi".

Dalle nozioni offerte da Tommaso, i teologi deducono la definizione di eresia. Ecco la definizione più comune, proposta da A. Michel (v. Bibl.): "È una dottrina che si oppone immediatamente, direttamente, e contraddittoriamente alla verità rivelata da Dio e proposta autenticamente come tale dalla Chiesa".

Ad illustrazione basti qui accennare, che per avere un'eresia propriamente detta, occorre una dottrina che impugni una verità rivelata da Dio, e non una semplice conclusione teologica; senza valersi di un termine medio: cioè non impugnando soltanto quello che può essere più o meno strettamente connesso con una verità rivelata; contraddittoriamente, cioè non per via di sola contrarietà; infine, che la verità impugnata sia autenticamente dichiarata "rivelata da Dio" e proposta come tale dalla Chiesa. In altri termini, l'eresia respinge quella verità, sostituendo il proprio giudizio al magistero della Chiesa, nell'esame di tale verità; e per questo lato l'eresia, per la sua essenza medesima, direttamente importa un fatto antiecclesiastico, e viene a offendere la verità "divino-cattolica", come i teologi dicono. Così concepita, l'eresia, non ammette gradi; i vari gradi che le si assegnano da alcuni son fondati più sulla procedura inquisitoriale del Medioevo che non sul concetto teologico.

Dato il carattere intellettuale dell'eresia, parrebbe inammissibile una sua colpevolezza morale, se non si considerasse l'impulso che viene dalla volontà all'atto intellettuale, e l'accettazione di questo atto da parte della volontà. Nel giudizio erroneo circa la regola di fede, deliberatamente cercato e accettato, sta il peccato di eresia. Questo giudizio si può manifestare in una negazione o anche in un dubbio positivo che riduca la certezza a semplice opinione. Il dubbio negativo, che si limita a una sospensione di giudizio, è piuttosto un principio psicologico di eresia che un atto di eresia; ma il dubbio positivo, appunto perché scrolla l'adesione all'insegnamento della Chiesa (sempre in "materia" suscettibile di eresia) è già una colpa vera e propria.

L'intervento della volontà nella genesi dell'atto di eresia, e il vario grado di consapevolezza relativamente a questo atto, danno luogo a vari e molteplici problemi. Basti notare che l'apostasia è in fondo eresia, con questo di particolare che implica una defezione totale. La "pertinacia" che inquisitori, canonisti e teologi dicono essenziale all'eresia non consiste in una ostinazione speciale, ma nella coscienza chiara e nell'animo deliberato d'impugnare una verità che si conosce rivelata e come tale proposta dalla Chiesa.

Dai precedenti apparisce che il peccato può essere cosa d'un singolo; che è considerato il più grave fra tutti i peccati d'infedeltà; e che non può essere eretico se non chi, col battesimo, sia entrato a far parte della Chiesa, cioè chi sia già un "fedele". Le molteplici conseguenze che vengono a colpire l'eretico, nei rapporti con la vita interiore cristiana e con la società ecclesiastica, vanno studiate negli autori, essendo d'una complessità che non può compendiarsi.

Sguardo storico sull'eresia nella Chiesa. - Data l'ampiezza del tema, qui non si farà che accennare ai moti ereticali maggiori, rinviando per essi alle voci relative. Potendo darsi, come si è visto, casi di eretici singoli, non si può tener conto di loro; ma solo di quelle eresie che ebbero estensione e profondità sociale nella storia della Chiesa. Inoltre, piuttosto che a un criterio puramente cronologico, che ingenererebbe confusione, sarà meglio seguire un ordine cronologico insieme e logico, cioè secondo le varie ripartizioni della dottrina cattolica. Chi volesse, in un quadro d'insieme, caratterizzare le varie epoche ereticali, potrebbe dire, genericamente, che i primi secoli cristiani ebbero eresie sulla natura di Dio, di Cristo e della Chiesa; nel primo Medioevo, orientale e occidentale, furono revocati in controversia particolari punti circa il culto, la disciplina e l'essenza dei misteri liturgici e dei sacramenti; dopo il Mille, la cristianità fu sommosa da impulsi mistici popolari con attacchi a tendenza o razionalistica o politica, che portarono poi alla secessione delle chiese protestanti; infine, nei tempi moderni, piuttosto che di eresia, si tratta di apostasia, cioè defezione totale o infedeltà vera e propria, cioè non accettazione del cristianesimo, se si eccettua il giansenismo.

I primi "eretici" che appaiono nella storia ecclesiastica, sin dai tempi della fondazione della Chiesa, sono i cosiddetti giudeo-cristiani, che volevano ritenuti nel cristianesimo non solo tutte le prescrizioni legali del

giudaismo, ma anche alcuni concetti fondamentali, sul valore dell'Antica Legge, e furono i massimi oppositori di Paolo. I cosiddetti nazarei ed ebioniti sono in questa categoria. Dello gnosticismo moltissimi elementi, se non tutti, erano affatto estranei al cristianesimo; piuttosto che eresia, parrebbe da considerarsi una concezione religiosa con elementi cristiani svisati e ridotti a mere larve. Il marcionismo, che ebbe il suo nome, la sua teoria e la sua chiesa da Marcione, fu una miscela d'intellettualismo e rigorismo (il suo non fu vero gnosticismo) fondata sulla mutilazione di sacri testi, e toccò più da vicino l'organizzazione e la vita della Chiesa. Il mitraismo, il sincretismo religioso, il neoplatonismo e lo stesso manicheismo vanno considerati anch'essi non tanto come eresie, quanto come religioni o concezioni religiose per sé stanti, opposte al cristianesimo, pure avendone assimilato alcuni elementi. Sopra una base nettamente cristiana si elevò invece il montanismo, che affermando una terza e ultima rivelazione, quella dello Spirito (dopo quella del Padre nell'Antico Testamento, e del Figlio nel Nuovo Testamento), iniziò una serie di eresie che vivrà in tutto il Medioevo, si troverà rispecchiata in alcune confessioni protestantiche, e ancora oggi è viva in circoli pseudo-cristiani e piuttosto teosofici. Altra origine, prevalentemente giudaica, ebbe il millenarismo, assai diffuso anche tra gli ortodossi nei primi secoli; così pure l'encratismo, se questo non dev'essere considerato come una tendenza comune a varie eresie e in certo senso e in certa misura anche a gruppi cattolici.

Tutte codeste eresie nascono, può dirsi, in terreno religioso, e per contaminazione con altre religioni; ma lo sviluppo stesso dell'apologetica contro i pagani e i giudei e della controversia contro gli eretici, insieme col prevalere del cristianesimo in centri intellettuali e in classi colte, aprirà un'altra fonte di eresie ben altrimenti gravi e sconvolgenti: l'intellettualismo, come noi ora diremmo. Relativamente alla Trinità nacque il modalismo con le conseguenti colorazioni di monarchianismo e patripassianismo, difese da Prassea, da Noeto, da Sabellio e confutate da Tertulliano, Ippolito, e dai Padri del sec. IV.

Una forma particolare, ma distinta, è l'adozionismo: pure insistendo sull'unità personale di Dio, del Figlio non faceva un "modo" umano di considerare Dio, ma una creatura adottata da Dio. Con Paolo di Samosata, queste dottrine incominciarono ad avere una certa complessità, divennero un pensiero teologico, una tendenza che avrà il suo sviluppo gigantesco appresso. D'altra parte la scuola d'Alessandria, pure avendo aperto al cristianesimo una strada gloriosa negli studî, gli lasciava in eredità il cosiddetto origenismo, cioè alcune particolari dottrine non riconosciute dalla Chiesa per sue (preesistenza delle anime, apocatastasi, ecc.; v. origene), ma che fermenteranno sino a tutto il sec. VI, e, a giudizio di alcuni studiosi, formeranno, per molte parti, il sostrato di molta teologia orientale, dato che questa non ha subito, come in Occidente, una revisione a base aristotelica. La polemica per la Pasqua, lo scisma di Novaziano (e già prima le difficoltà di Ippolito), il dissenso di Cipriano, e altre controversie del genere non possono essere annoverate tra le vere e proprie eresie. Luciano di Samosata, fondando verso il 260 la scuola di Antiochia, non iniziò soltanto una corrente di esegesi biblica, ma aprì la strada a discussioni ed eresie, che giunsero assai più in là che non la scuola di Alessandria. Ario si dirà discepolo di Luciano, e non a torto: i collucianisti, cioè i discepoli di Luciano, furono gli ariani più vivi e forti.

Il sec. IV, secolo dei grandi Padri e dei massimi scrittori cristiani, è anche il secolo delle maggiori e più numerose eresie: basterà qui ricordarne i nomi: il sabellianismo nella nuova veste datagli da Fotino e da Marcello d'Ancira; l'arianesimo con la negazione della divinità del Verbo Incarnato e le sue conseguenti negazioni della divinità dello Spirito Santo (macedoniani, ecc.); l'apollinarismo; il nestorianismo; il donatismo; il pelagianismo; il priscillianismo. Come la scuola di Antiochia condusse al nestorianismo, quella di Alessandria spianò la via al monofisismo di Eutiche. Nel primo Medioevo bizantino, due altre grandi eresie, il monoteletismo e l'iconoclastia, turbarono profondamente la Chiesa. Ma le cristianità che si costituirono "a parte", come vere e proprie secessioni, basarono principalmente le ragioni della separazione o sul nestorianismo o sul monofisismo. Polemiche, come quella famosa dei Tre Capitoli, risentono più di scisma che di eresia; o piuttosto sono conseguenze di eresie maggiori: tali polemiche furono frequenti e acrisse. Così pure, si tralasciano alcune forme attenuate, facilmente riportabili a errori capitali (semi-arianesimo, semi-pelagianesimo, ecc.). Lo scisma di Fozio, almeno sull'inizî, non coinvolse particolari affermazioni ereticali, se non per via di conseguenza.

Nel sec. IX, notevole l'adozionismo di Elipando e Felice di Urgel, notevolissimo il predestinazionismo di Gottschalk, che turbò vivamente Francia e Germania; e quantunque Giovanni Scoto Eriugena non possa in verità dirsi un eretico, certo fu uno dei maggiori responsabili di successive deviazioni razionalistiche nel pensiero teologico. Nel sec. XI, oltre i postumi dello scisma greco con Michele Cerulario, merita particolarissima attenzione la controversia eucaristica con Berengario. Ma ben altre eresie, e non d'indole meramente teologica, si venivano maturando nei primi secoli dopo il Mille: da una parte, la corrente filosofica penetrata con l'Eriugena in modo compromettente nella teologia portò al "dialetticismo" di Abelardo, al "nominalismo", e ai primi compromessi con ciò che sarà l'averroismo: questo traverserà i secoli XIV e XV per ricollegarsi poi con le prime manifestazioni in Europa di una filosofia non solo indipendente dalla teologia, ma avversa ad essa e al cristianesimo. Dall'altra parte, le condizioni politiche della Chiesa tra il feudalesimo prima e l'Impero poi, e nel periodo della riscossa delle plebi nei comuni, diedero luogo a una serie di movimenti ereticali della massima importanza; come quelli che autorizzavano la resistenza imperiale al papato, nelle varie contese, dalla lotta delle investiture a Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro; e, molto più importanti, i cosiddetti moti popolari contro la corruzione del clero, con ritorni a forme evangeliche o, molto più frequentemente, catare ed encratiche o manichee, che avevano traversato in centri dispersi il primo millennio cristiano, e ora davano nuovi segni di vita e rifiorivano in Occidente. Notevoli, in Oriente, i pauliciani e bogomili. I patari, risurrezione di cenacoli catari, Pietro di Bruys, Enrico di Tolosa, Éon de l'Étoile in Francia, Arnaldo da Brescia in Italia, Pietro Valdo, i Poveri lombardi, il movimento dei fraticelli intorno al francescanesimo, i riflessi degli umiliati, sono tutti movimenti tipicamente ereticali. Notevolissimi gli Albigesi. Dallo stesso terreno, ma con spiccate tendenze mistiche, il gioachimismo sorse ed ebbe seguaci innumerevoli; innumerevoli le sette iniziatiche e mistiche come i Beguardi. Tutto codesto fermento nel corso del sec. XIII venne via via sedandosi e pacificandosi. Per quanto fronteggiato dalla Chiesa, si deve dire che in realtà venne cadendo con il mutarsi delle condizioni sociali, più che per coazione e repressione ecclesiastica o civile.

Nei secoli seguenti, in parte per certe deviazioni scolastiche, in parte per il rapido costituirsi delle nuove nazionalità, nuovi moti si svilupparono non semplicemente ereticali, ma connessi con più vaste riforme sociali. Nel sec. XIV, Wycliffe iniziò correnti di idee, sentimenti e risentimenti, che poi matureranno nel sec. XVI con le eresie protestantiche. Huss, nell'Europa centrale e poco più tardi, condusse anch'egli una campagna di rivendicazioni religiose e nazionali contro Roma e l'Impero germanico. Intanto si facevano sforzi per il ritorno dei Greci, coronati talora da brevi paci (concili di Lione di Firenze): arricchendosi di nuove polemiche, per es. l'esicasmò. Nel sec. XV raggiunsero il loro maggiore sviluppo le cosiddette teorie conciliari, le quali, per quanto combattute e condannate, insieme con lo scisma d'Occidente il cosiddetto Grande scisma (1378-1417), procurarono diminuzione nel prestigio del papato. Il Rinascimento, che parve rinnovare questo prestigio, si risolse in realtà in nuovo danno: dai primi del sec. XVI in poi scoppiarono in tutti i punti d'Europa le eresie che oggi chiamiamo con l'appellativo comune di protestantesimo: e già sulla metà del secolo la Germania e l'Inghilterra con tutti i paesi del Nord si erano staccate dal centro naturale della fede, Roma; la Francia gravemente sconvolta, l'Italia e specialmente la Spagna sottoposte a stretta vigilanza inquisitoriale. Nella Spagna erano ancor vivi circoli eterodossi, come alumbados, mauriscos, ecc., che risalivano al secolo precedente. Senza seguire il movimento filosofico e scientifico che iniziatosi nel Rinascimento portò a un graduale distacco della cultura europea dal cattolicesimo (non può in tal caso adoperarsi che in senso lato il termine di eresia), bisogna ricordare la grande controversia sulla grazia della fine del sec. XVI, la quale, insieme con una nuova rinascita dell'agostinianismo, preparò la via al gallicanesimo: in precedenza, il baianismo aveva turbato non poco le scuole, più che le masse cristiane. Le battaglie sulla morale tra probabilismo e probabiliorismo determinarono la condanna degli estremisti. Notevoli la condanna di Michele de Molinos, del quietismo con i suoi strascichi della falsa mistica. Il gallicanesimo, il regalismo, il febronianismo devono considerarsi vere eresie, data la condanna in cui incorsero. Durante tutto il sec. XIX la Chiesa ebbe a condannare varî tentativi naturalistici che s'infiltravano nell'insegnamento filosofico; ma non può dirsi sia sorta nessuna grande eresia, appunto perché l'eresia implica un rifiuto dell'autorità della Chiesa, e molta cultura contemporanea non si pone neppure il problema

di questa autorità e la respinge a priori integralmente. L'indifferentismo lamennaisiano, l'ontologismo, l'hermesianismo, ecc., e le altre dottrine che poi furono condannate da Pio IX, specialmente nel Sillabo (8 dicembre 1864), e poi solennamente nel Concilio Vaticano, non hanno mai portato a vasti movimenti tipicamente ereticali. L'ultima eresia in ordine di tempo, dopo quella dei vecchi cattolici (1870), è stata il modernismo.

L'eresia come delitto e sua repressione. - Il codice di diritto canonico, can. 1325, § 2, stabilisce: "Chi, dopo ricevuto il battesimo, ritenendo il nome di cristiano nega qualcuna delle verità che si devono credere per fede divina e cattolica, o dubita di essa, è eretico; se recede totalmente dalla fede cristiana è apostata; se infine rifiuta di sottostare al romano pontefice o ricusa di aver rapporti con membri della Chiesa ad esso soggetti, è scismatico". Le pene oggi in vigore nella disciplina ecclesiastica contro gli eretici sono le seguenti: sono privati di voto elettivo nelle elezioni ecclesiastiche, quando l'eretico abbia dato il suo nome a una setta o vi abbia pubblicamente aderito (can. 167, 1, n. 4); non possono ricevere i sacramenti (can. 731, § 2); non possono essere padrini di battesimo (can. 765, n. 2), né di cresima (can. 795, n. 2); sono "irregolari per delitto" (can. 985, n. 1); sono privati, se notoriamente eretici, di sepoltura ecclesiastica (can. 1240, § 1, n. 1) e del diritto di patronato (can. 1453, § 1, e can. 1470, 1, n. 6); incorrono ipso facto nella scomunica; sono privati di beneficio, dignità, pensione, ufficio e qualsiasi carica; sono dichiarati "infami" e, quando sono del clero, deposti (can. 2314, § 1, n. 1, 2); né possono amministrare il sacramento dell'Ordine (can. 2372). Il "sospettato di eresia", se ammonito e punito non si emenda, incorre nelle pene dell'eretico (canoni 2315, 2316).

I trattatisti distinguono, in riguardo, fra eretico "interno" ed "esterno", secondo che ritiene in sé o manifesta ad altri le sue dottrine eretiche; l'eretico esterno è "occulto", allorché si manifesta a pochi e in segreto; è "pubblico", allorché si manifesta a un numero sufficiente di persone. Ciò posto, è naturale che, perché l'eresia sia delitto, deve rivestire un carattere esterno, occulto o pubblico che sia; e ciò per la natura stessa del delitto. Un'altra distinzione della massima importanza è tra eretico "materiale" e "formale"; materiale, quando qualcuno nega o revoca in dubbio articoli di fede, senza aver coscienza di negare o mettere in dubbio un articolo di fede, o lo fa senza l'animo e senza intenzione; formale, quando c'è tutta la consapevolezza e deliberazione. Di conseguenza, soltanto in quest'ultimo caso si dà il delitto. Molteplici sono le specificazioni giuridiche in proposito; una particolare applicazione del principio è nata per i libri che la Chiesa proibisce (v. indice).

In passato la repressione degli eretici non si limitò a pene canoniche, ma giunse anche alla pena di morte, a istituzioni di tribunali speciali, a crociate contro gli eretici. I principî storico-dottrinali da aver presenti nello studio della repressione degli eretici nei secoli passati sono i seguenti. La Chiesa possiede il potere coercitivo, e non solo di coercizione morale ma anche materiale; si discute fra teologi e canonisti se questo potere si estenda sino alla pena di morte, inflitta direttamente: alcuni stanno per il sì, altri per il no. Ma che possieda questo diritto indirettamente, è tra essi pacifico. Il *ius gladii*, come è detto, appartiene di certo allo Stato; la Chiesa deferisce allo Stato chi a suo giudizio è eretico: e lo Stato, applicando una sua legge civile contro gli eretici, li condanna a morte. Questa la teoria, nei suoi principî; ed è possibile studiarne l'applicazione, oltre che nella legislazione canonica, nelle varie legislazioni civili, che sino a qualche secolo fa noveravano l'eresia fra i delitti.

È noto che il cristianesimo medesimo, sul principio, fu legalmente perseguito dal giudaismo in Palestina, e deferito ai poteri romani nel resto dell'Impero; nel quale periodo non era certo da pensare a un ricorso allo stato contro gli eretici. Venuta la pace, e divenuto cristiano l'Impero, tutto il sec. IV fu pieno della controversia ariana, e spesso l'Impero fu con gli Ariani, e intervenne con poteri coercitivi nella controversia. Ma un intervento, che non fosse appoggiato a interpretazioni del momento o a provvedimenti semplicemente polizieschi, ma a vere leggi, non si ebbe che con i donatisti (v. donatismo). Sono note le incertezze, in riguardo, di Agostino, prima contrario, poi, sebbene riluttante, favorevole a codesto

intervento. Per il seguito e lo sviluppo di tali dottrine e dell'istituto inquisitoriale che dopo il Mille ne fu l'espressione più attiva e formidabile, v. inquisizione; v. anche setta.

Eresia Dizionario di Storia (2010)

Il termine (dal gr. *airesis*, il cui significato originario era «presa, scelta, elezione, inclinazione, proposta») designa la negazione di alcuni dogmi o verità di fede insegnati dalla Chiesa. Sotto il profilo storico, sono da considerarsi eretici anche le dottrine e i movimenti reputati tali dalle autorità ecclesiastiche. Diversamente dallo scisma, l'e. non implica la volontà di separarsi dall'autentica Chiesa, che l'e. ritiene anzi di rappresentare. Nella tradizione cristiana, lo stesso Paolo riconobbe la funzione, sebbene negativa, degli eretici nella formazione e nella chiarificazione delle dottrine e dei dogmi. Il trapasso dal giudaismo al cristianesimo generò le prime eresie (ebioniti, cerintiani). A questi movimenti si oppose il marcionismo, che negò ogni continuità tra Antico e Nuovo Testamento.

L'eresia nella dogmatica e nella morale. S. Tommaso, seguito da tutta la teologia cattolica, nella *Summa* dà le basi fondamentali dell'insegnamento scolastico odierno, partendo dal concetto di «infedeltà». L'infedeltà pienamente negativa, di chi ignora la fede, o del tutto o in parte e senza sua colpa, non è vera e propria infedeltà. Per quest'ultima è necessario conoscere la fede, impugnarla o disprezzarla; al contrario, il dissentire, che è l'atto costitutivo dell'infedeltà, «è un atto dell'intelletto, mosso però dalla volontà, come il consentire»; e così resta fermo il carattere «intellettuale» dell'e., che è, secondo S. Tommaso, una specie, in senso filosofico, di infedeltà. S. Tommaso distingue l'infedeltà di coloro che resistono alla fede – l'infedeltà dei pagani – da quella di coloro che l'hanno ricevuta – l'infedeltà degli eretici – i quali, pur professando la fede di Cristo, «ne corrompono dei dogmi». Da Tommaso deriva la definizione di e. poi formulata dai teologi, quale «dottrina che si oppone immediatamente, direttamente e contraddittoriamente alla verità rivelata da Dio e proposta autenticamente come tale dalla Chiesa». Essa si può manifestare in una negazione o anche in un dubbio positivo che riduca la certezza a semplice opinione. Il dubbio negativo, che si limita a una sospensione di giudizio, è piuttosto un principio psicologico di e. che un atto di e.; ma il dubbio positivo, appunto perché scrolla l'adesione all'insegnamento della Chiesa, è ritenuto una colpa vera e propria. L'intervento della volontà nella genesi dell'atto di e., e il vario grado di consapevolezza relativamente a questo atto, danno luogo a vari e molteplici problemi. Basti notare che l'apostasia è in fondo e., e implica una defezione totale. La «pertinacia» che inquisitori, canonisti e teologi dicono essenziale all'e. non consiste in una ostinazione speciale, ma nella decisione d'impugnare una verità rivelata o come tale proposta dalla Chiesa. Appare chiaro, dunque, che non può essere eretico se non chi, col battesimo, sia entrato a far parte della Chiesa, cioè chi sia già un «fedele».

Storia dell'eresia nella Chiesa. I primi «eretici» che appaiono nella storia ecclesiastica, sin dai tempi della fondazione della Chiesa, sono i cosiddetti giudeo-cristiani, che volevano ritenuti nel cristianesimo non solo tutte le prescrizioni legali del giudaismo, ma anche alcuni concetti fondamentali sul valore dell'Antica Legge, e furono i massimi oppositori di Paolo. I cosiddetti nazarei ed ebioniti sono in questa categoria. Dello gnosticismo moltissimi elementi, se non tutti, erano affatto estranei al cristianesimo; piuttosto che e., parrebbe da considerarsi una concezione religiosa con elementi cristiani travisati. Il marcionismo, che ebbe il suo nome, la sua teoria e la sua Chiesa da Marcione, fu una miscela d'intellettualismo e rigorismo fondata sulla mutilazione di sacri testi, e toccò più da vicino l'organizzazione e la vita della Chiesa. Il mitraismo, il sincretismo religioso, il neoplatonismo e lo stesso manicheismo vanno considerati anch'essi non tanto come e., quanto come religioni o concezioni religiose per sé stanti, opposte al cristianesimo, pure avendone assimilato alcuni elementi. Sopra una base nettamente cristiana si elevò invece il montanismo, che, affermando una terza e ultima rivelazione, quella dello Spirito (dopo quella del Padre nell'Antico Testamento, e del Figlio nel Nuovo Testamento), iniziò una serie di e. che sarebbe vissuta in tutto il Medioevo e si sarebbe trovata rispecchiata in alcune confessioni protestanti. Altra origine, prevalentemente

giudaica, ebbe il millenarismo, assai diffuso anche tra gli ortodossi nei primi secoli; così pure l'encratismo. Tutte queste e. nascono in terreno religioso, e per contaminazione con altre religioni; ma lo sviluppo stesso dell'apologetica contro i pagani e i giudei e della controversia contro gli eretici, insieme col prevalere del cristianesimo in centri intellettuali e in classi colte, avrebbe aperto un'altra fonte di e.: l'intellettualismo. Relativamente alla Trinità nacquero il modalismo con le conseguenti colorazioni di monarchianismo e patripassianismo, confutate da Tertulliano, Ippolito, e dai Padri del sec. 4°. Una forma particolare, ma distinta, è l'adozionismo: pure insistendo sull'unità personale di Dio, del Figlio non faceva un «modo» umano di considerare Dio, ma una creatura adottata da Dio. Con Paolo di Samosata, queste dottrine cominciarono ad avere una certa complessità, divennero un pensiero teologico, una tendenza che avrà nelle epoche seguenti uno sviluppo gigantesco. D'altra parte la scuola d'Alessandria, pure avendo aperto al cristianesimo una strada gloriosa negli studi, gli lasciava in eredità il cosiddetto origenismo, cioè alcune particolari dottrine non riconosciute dalla Chiesa (preesistenza delle anime, apocatastasi ecc.), ma che fermentarono sino a tutto il sec. 6°, e, a giudizio di alcuni studiosi, formarono, per molte parti, il sostrato di molta teologia orientale. Luciano di Samosata, fondando verso il 260 la scuola di Antiochia, non iniziò soltanto una corrente di esegesi biblica, ma aprì la strada a discussioni ed e., che giunsero assai più in là che non la scuola di Alessandria. Ario si disse discepolo di Luciano, e non a torto: i collucianisti, cioè i discepoli di Luciano, furono gli ariani più vivi e forti. Il sec. 4°, secolo dei grandi Padri e dei massimi scrittori cristiani, è anche quello delle maggiori e più numerose e.: basti qui ricordarne i nomi: il sabellianismo nella nuova veste datagli da Fotino e da Marcello d'Ancira; l'arianesimo con la negazione della divinità del Verbo Incarnato e le sue conseguenti negazioni della divinità dello Spirito Santo; l'apollinarismo; il nestorianismo; il donatismo; il pelagianismo; il priscillianismo. Come la scuola di Antiochia condusse al nestorianismo, quella di Alessandria spianò la via al monofisismo di Eutiche. Nel primo Medioevo bizantino, due altre grandi e., il monoteletismo e l'iconoclastia, turbarono profondamente la Chiesa. Ma le cristianità che si costituirono «a parte», come vere e proprie secessioni, basarono principalmente le ragioni della separazione o sul nestorianismo o sul monofisismo. Nel sec. 9°, notevoli furono l'adozionismo di Elipando e Felice di Urgel e il predestinazionismo di Gottschalk, che turbò vivamente Francia e Germania; e, quantunque Giovanni Scoto Eriugena non possa in verità dirsi un eretico, fu uno dei responsabili di successive deviazioni razionalistiche nel pensiero teologico. Ma altre e., e non d'indole meramente teologica, venivano maturando dopo il Mille: da una parte, la corrente filosofica penetrata con l'Eriugena in modo compromettente nella teologia portò al «dialetticismo» di Abelardo, al «nominalismo» e ai primi compromessi con ciò che sarebbe stato l'averroismo: questo avrebbe traversato i secoli 14° e 15° per ricollegarsi poi con le prime manifestazioni in Europa di una filosofia non solo indipendente dalla teologia, ma avversa a essa e al cristianesimo. Dall'altra parte, le condizioni politiche della Chiesa tra il feudalesimo prima e l'impero poi, e nel periodo della riscossa delle plebi nei comuni, diedero luogo a una serie di movimenti ereticali della massima importanza; come quelli che autorizzavano la resistenza imperiale al papato, nelle varie contese, dalla lotta delle investiture a Filippo il Bello e Ludovico il Bavaro; e, molto più importanti, i cosiddetti moti popolari contro la corruzione del clero, con ritorni a forme evangeliche o, molto più frequentemente, catare ed encratiche o manichee, che avevano traversato in centri dispersi il primo millennio cristiano, e ora rifiorivano in Occidente. Notevoli, in Oriente, i pauliciani e bogomili. I patari, risurrezione di cenacoli catari, Pietro di Bruys, Enrico di Tolosa, Éon de l'Étoile in Francia, Arnaldo da Brescia in Italia, Pietro Valdo, i Poveri lombardi, il movimento dei fraticelli intorno al francescanesimo, i riflessi degli umiliati sono tutti movimenti tipicamente ereticali. Notevolissimi gli albigesi. Dallo stesso terreno, ma con spiccate tendenze mistiche, sorse il gioachimismo, che ebbe moltissimi seguaci; innumerevoli le sette iniziatiche e mistiche come i Beguardi. Tutto questo fermento nel corso del sec. 13° si attenuò gradualmente fino a pacificarsi, per il mutarsi delle condizioni sociali, più che per coazione e repressione ecclesiastica o civile. Nei secoli seguenti, in parte per certe deviazioni scolastiche, in parte per il rapido costituirsi delle nazionalità, nuovi moti si svilupparono non semplicemente ereticali, ma connessi con più vaste riforme sociali. Nel sec. 14°, Wycliffe iniziò correnti di idee, sentimenti e risentimenti, che poi maturarono nel sec. 16° con le e. protestanti. Poco dopo Huss, nell'Europa centrale, condusse anch'egli una campagna di rivendicazioni religiose e nazionali contro Roma e l'impero germanico. Nel sec. 15°, intanto, raggiunsero il loro maggiore sviluppo le cosiddette teorie conciliari, le quali, per quanto combattute e

condannate, insieme con lo scisma d'Occidente, il cosiddetto Grande scisma (1378-1417), procurarono una diminuzione del prestigio del papato. Durante l'epoca rinascimentale scoppiarono in tutti i punti d'Europa le e. che oggi chiamiamo con l'appellativo comune di protestantesimo: e già sulla metà del 16° secolo la Germania e l'Inghilterra con tutti i Paesi del Nord si erano staccate dalla Chiesa di Roma; la Francia era gravemente sconvolta, l'Italia e più ancora la Spagna sottoposte a stretta vigilanza inquisitoriale. In Spagna resistevano peraltro circoli eterodossi, come gli alumbrados e i mauriscos, che risalivano al secolo precedente. Va inoltre ricordata la grande controversia sulla grazia della fine del sec. 16°, la quale, insieme con una nuova rinascita dell'agostinianismo, preparò la via al giansenismo. Il gallicanesimo, il regalismo, il febronianismo rientrano pure tra le e., data la condanna in cui incorsero. Quindi, durante tutto il sec. 19°, la Chiesa condannò vari tentativi naturalistici di stampo filosofico, ma non può dirsi sia sorta nessuna grande e., appunto perché l'e. implica un rifiuto dell'autorità della Chiesa, e ormai larghi settori della cultura e della società iniziavano a non porsi più il problema di questa autorità o a respingerla integralmente. L'ultima e. in ordine di tempo, dopo quella dei vecchi cattolici (1870), è stata dunque il modernismo. Nel 20° sec., con il Concilio vaticano II (1962-65), la Chiesa cattolica riconobbe la presenza di «semi di verità» anche nelle altre Chiese cristiane e nelle altre religioni. Tuttavia, proprio in polemica con il concilio, il vescovo di Tulle M. Lefebvre (che rifiutava il Novus ordo Missae) fondò la Fraternità sacerdotale San Pio X, con il seminario di Ecône, venendo sospeso a divinis da papa Paolo VI (1976); nel 1988 Lefebvre ordinò quattro vescovi, compiendo così un atto scismatico, e fu scomunicato (provvedimento annullato da Benedetto XVI nel 2009). Pur non trattandosi di una e. in senso proprio, lo scisma di Lefebvre rappresenta l'ultimo grosso conflitto dottrinario apertosi nell'ambito della Chiesa cattolica.

La repressione delle eresie. In passato la repressione degli eretici non si limitò a pene canoniche, ma giunse anche alla pena di morte, a istituzioni di tribunali speciali, a crociate contro gli eretici. Appartenendo allo Stato lo *ius gladii*, la Chiesa deferiva allo Stato chi a suo giudizio era eretico, e il potere civile spesso li condannava a morte, cosicché, oltre che nella legislazione canonica, anche in varie legislazioni civili l'e. era annoverata fra i delitti. Al contrario, nel sec. 4°, attraversato dalla controversia ariana, l'impero fu spesso dalla parte degli ariani. Un intervento sistematico si ebbe invece contro i donatisti. Dopo il Mille l'attività repressiva fu affidata all'Inquisizione e ai suoi tribunali.

Escatologia Enciclopedie on line

Indice

- 1 Religioni di interesse etnologico
- 2 Religioni orientali
- 3 E. giudaica
- 4 Cristianesimo
 - 4.1 Parusia e messianismo
 - 4.2 S. Agostino
 - 4.3 Gioacchino da Fiore
 - 4.4 Le correnti francescane e pauperiste
 - 4.5 Il dibattito contemporaneo

escatologia Dottrina che riguarda i destini ultimi dell'umanità e del singolo. È una parte delle credenze coesistenziali all'idea stessa della religione e questo spiega perché credenze escatologiche s'incontrino sia tra le popolazioni cosiddette 'primitive' sia presso le religioni superiori.

1. Religioni di interesse etnologico

Concepita la natura come insieme organico unitario, l'e. si configura nelle religioni 'primitive' quale rappresentazione di una realtà al di fuori del tempo, ricostituita in unità dopo le lotte ciclicamente causate dal 'male' nel mondo della natura, causate e definitivamente superate per l'intervento, all'apice di una serie di cataclismi cosmici, di un essere divino, non necessariamente un uomo, talvolta un animale sacro. L'idea di una ricostituzione di un nuovo mondo, in cui siano banditi malattie, morte e congiunzioni carnali e fini procreativi, è presente per es. nel culto di Puluga (isole Andamane) e, con qualche differenziazione, in quello di Ja Pudeu (pigroidi della Malacca): dopo l'annientamento delle manifestazioni di vita animale e vegetale mediante un diluvio, la ricostituzione della società di tutti i buoni avverrà spontaneamente, comprendendo anche la ricongiunzione delle anime dei trapassati con i loro scheletri. La nuova terra non avrà animali feroci; i malvagi, dopo una purificazione, avranno una vita diversa, mutati in animali o pietre o, se non suscettibili di purificazione, saranno annullati.

Rappresentazioni escatologiche di un ritorno di un essere divino si trovano presso le popolazioni pigmee del Gabon, le popolazioni tatara dell'Altai e presso le popolazioni indie dell'America Settentrionale: nel nuovo mondo la felicità sarà completa, non ci sarà più una 'terra degli spiriti' (= morti) e la divinità vivrà come una madre con i suoi figli.

2. Religioni orientali

Presso l'induismo e il buddhismo l'e. si configura essenzialmente come reazione a una concezione negativa del mondo empirico. Presupposto comune alle due religioni è la teoria della successione ininterrotta di stati di vita, condizionati dalla condotta nelle fasi antecedenti. La visione dello stato ultimo, pertanto, non può essere che la liberazione dal contingente, mediante la pratica ascetica, l'acquisizione della vera scienza, sino al raggiungimento della beatitudine del nirvana, immoto e indistinto non-essere, termine ultimo di una visione escatologica in cui il rilievo è dato alla posizione individuale, su di un piano di sostanziale svalutazione della storia, intesa come sviluppo lineare.

Strettamente legato ai principi della religione zoroastriana è l'escatologismo mazdaico, proiettato al di fuori della storia, in quanto si risolve nel giudizio finale che avverrà al compimento del dodicesimo millennio: dopo che la lotta tra le potenze del bene e quelle del male si sarà conclusa con la vittoria delle prime, l'umanità risorgerà felice e immortale.

3. E. giudaica

Del tutto calata nella storia è l'e. ebraica, il più tipico esempio di concezione dei fini ultimi riguardante la posizione di un'intera collettività, quella appunto del popolo eletto di Jahweh. Essa assume coloriture fortemente nazionalistiche, tanto più accentuate quanto più alla convinzione di essere il popolo eletto si accompagna la constatazione di una storia terrena di lutti, oppressioni e rovine, che non può non esigere un riscatto, sul piano storico e temporale. L'e. non è tanto la prospettiva della fine del mondo, quanto la rappresentazione di un trionfo anche politico della parte del popolo eletto mantenutasi fedele a Jahweh, che da castigatore si farà salvatore e regnerà in una nuova Gerusalemme su tutte le nazioni.

Particolare importanza assume, in questo contesto politico-nazionalistico, la 'visione' contenuta nel Libro di Daniele (2° sec. a.C.), in cui il trionfo finale di Israele, avviene a opera del «figlio dell'uomo». Fra il 1° sec. a.C. e il 1° d.C. acquista sempre maggior risalto questa figura di messia redentore, inteso come re guerriero. In alcuni settori del giudaismo, tuttavia, l'e. supera la pura prospettiva nazionalistica e attinge una dimensione universalistica concernente il problema del male in generale.

4. Cristianesimo

4.1 Parusia e messianismo

L'idea messianica fu ripresa e sviluppata in ambiente cristiano, per l'annuncio evangelico dell'imminente avvento del Regno di Dio. L'assunzione dell'elemento escatologico nei termini del messianismo contribuì a diffondere, specie nelle persecuzioni subite dai Cristiani nei primi secoli, l'aspettativa di una parusia, intesa come ritorno dello stesso Cristo quale restauratore di un regno messianico sulla terra. Il diffondersi del millenarismo è spiegato dalla necessità di dare una dimensione precisa al differimento della parusia, giustificato dalla possibilità offerta a tutti di salvarsi, stabilendo in mille anni la durata per il regno messianico intermedio. Questa dimensione escatologica, nutrita di elementi tratti dall'Apocalisse, ebbe nel 2° sec. numerosi seguaci (per es., Papia di Ierapoli, s. Giustino, s. Ireneo, Tertulliano ecc.). Già in s. Paolo, e più ancora in s. Giovanni, comunque, la spiritualizzazione dell'escatologismo si era precisata nel senso di un'e. di realizzazione, di contro a quella di attesa, sì da portare il centro stesso dell'e. dall'avvenire al passato (venuta di Cristo nel mondo) o al presente dell'esperienza cristiana. In Oriente, nell'opera di Origene, l'e. si liberò di ogni elemento apocalittico giudaico per dar luogo a una concezione ciclica della storia dell'umanità e del mondo, che consentì il precisarsi, per la prima volta, di un'e. individuale, pur nell'ammissione del raggiungimento di una apocatastasi collettiva per intervento del Redentore, con la soppressione dell'Inferno e del male.

4.2 S. Agostino

Una nuova prospettiva è data da s. Agostino con la dottrina delle due città, quella del mondo e quella di Dio, la quale vive nella realtà del mondo, ma non si identifica con una società temporale e costituisce lo storico realizzarsi del trionfo di Cristo nella Chiesa. Agostino descrive minutamente le caratteristiche e i segni premonitori della parusia, trasmettendo tutto un bagaglio escatologico alla meditazione del Medioevo, che accolse altresì elementi del messianismo giudaico, con la figura dell'imperatore degli ultimi tempi, e dell'Apocalisse, con le figure dei popoli di Gog e Magog. La storia acquistava un nuovo parametro proprio nell'e.: onde il ritorno costante nella letteratura ascetica, nella predicazione e nella stessa storiografia dei temi escatologici, ogni qualvolta nelle situazioni circostanziali si credeva di riconoscere il complesso di quelle caratteristiche già indicate come segni dell'imminente fine dei tempi. I motivi escatologici sono evidentissimi nella meditazione altomedievale e in quella del 12° sec., quando nella lotta delle investiture si vide il segno più certo di un'imminente catastrofe.

4.3 Gioacchino da Fiore

La progressiva e sostanziale storicizzazione del pensiero escatologico, con attenzione sempre più intensa alle vicende dei tempi presenti, trova la sua più alta espressione in Gioacchino da Fiore (m. 1202), che dà nuovo significato alle classiche periodizzazioni delle sei età del mondo e dei tre regni (del Padre, del Figlio, dello Spirito), misure di valore della storia universale più che quantità temporali. Gioacchino, ponendosi temporalmente alla conclusione dell'età del Figlio, preannunciava un'età dello Spirito, in cui avrebbe attuato la comunità perfetta di laici e clero, capace di attendere il giungere dell'Anticristo, come preludio della fine dei tempi. L'atteggiamento profetico trovava echi propriamente apocalittici e temporalizzazioni precise nel contesto di situazioni sociali, politiche ed economiche peculiari. I tempi imminenti – non importa se inizio di una nuova età o fine del mondo – erano obbligatoriamente polemici ed eversivi rispetto alle situazioni presenti.

4.4 Le correnti francescane e pauperiste

L'Ecclesia spiritualis di Pietro di Giovanni Olivi, di Umbertino da Casale, delle correnti spirituali francescane, assertrici di un radicale pauperismo, dei beghini di Provenza, assumeva valore di protesta tanto maggiore quanto più essa non stava a designare esclusivamente una fase successiva della storia dell'umanità e della Chiesa, ma si contrapponeva in assoluta contemporaneità alla Chiesa istituzionalizzata nel modulo escatologico. La ricerca dell'identificazione dell'Anticristo, riconosciuto ora in un papa, Bonifacio VIII, ora

in un imperatore, Federico II, portò la Chiesa istituzionalizzata a vedere nell'attesa escatologica di masse, in cui erano fortemente presenti istanze sociali ed economiche, pericolosi fermenti di eresia da schiacciare duramente. Di fatto, il significato di protesta del filone escatologico medievale, passato dall'impostazione di Gioacchino alle correnti pauperistiche e francescane, sul concreto terreno dell'immanenza storica si comunicò alle estreme manifestazioni 'ereticali' dei flagellanti renani (14° sec.), dei contadini inglesi (14° sec.), dei taboriti, degli anabattisti di T. Müntzer, tutti tesi nell'aspettativa e nella realizzazione di un nuovo millennio. Si deve tener conto, anche, che l'elaborazione teologica dell'e. si avviava alla formulazione di un escatologismo individuale, quello dei novissimi, mentre la larga assunzione dell'aristotelismo nella concezione della natura rendeva sempre più scettici circa la fine del mondo fisico.

4.5 Il dibattito contemporaneo

Circa il valore dell'e. nell'ambito dell'essenza stessa del cristianesimo, si è sviluppata nel 20° sec. una vivace polemica tra cattolici e protestanti. Per alcuni di questi (A. Schweitzer) l'e. è solo la dimensione esteriore del pensiero di Cristo, assunta come essenziale dalla primitiva tradizione cristiana per effetto dell'ambiente giudaico; per altri (K. Barth) l'e. ha ancora un'importanza nel cristianesimo, ma in senso intemporale, restando oggetto di un'attesa e di una speranza fondata sulla promessa di Cristo, sulla certezza dell'azione redentrice da lui operata; per altri ancora (R. Bultmann) l'e. è trasferita totalmente dall'avvenire al presente, alla quotidiana esistenza, realizzandosi attraverso l'azione della grazia, che rende presente in ognuno, al di fuori di una vera dimensione temporale, il fatto della venuta di Cristo nel mondo, verificatosi nel passato. L'esegesi cattolica, più che a trarre un significato attuale e demitizzato dell'e., si è invece indirizzata a un'interpretazione dei testi escatologici neotestamentari (specie il discorso escatologico di Cristo sulla distruzione del tempio) nel senso di distinguere quanto di propriamente giudaico poteva esserci nella primitiva parusia da quello che sarebbe il significato autentico della parola di Cristo. La distruzione del tempio e l'abominazione della desolazione sarebbero così da intendere come la rovina del giudaismo, mentre la venuta di Cristo e dei suoi messaggeri è riferita alla glorificazione dello stesso Cristo e alla predicazione per tutta la terra.

Escatologia Dizionario di filosofia (2009)

Dal gr. ἔσχατος «ultimo» e λόγος «discorso». Dottrina degli ultimi fini, cioè quella parte delle credenze religiose (e, in qualche caso, di teorie filosofiche) che riguarda i destini ultimi dell'umanità e del singolo individuo. Si è soliti distinguere un'e. individuale e un'e. collettiva, che spesso riguarda non soltanto il genere umano ma l'intero Universo. L'e. collettiva tratta della 'fine dei tempi', un tema affrontato soprattutto dalle dottrine sorrette da una visione 'lineare' del tempo. Ciò vale in partic. per le dottrine di derivazione iranica, ebraico-cristiana e islamica. L'e. individuale ruota intorno al concetto di anima e al suo destino dopo la morte (→ anima).

L'escatologia del giudaismo. Tipico esempio di una concezione dei fini ultimi riguardante la posizione di un'intera collettività, quella del popolo eletto, è l'e. ebraica. Essa è del tutto calata nella storia: guarda infatti alla storia come all'ambito della fenomenologia del popolo eletto di Jahweh, una collettività che è l'unica – almeno a partire dal tempo dell'esodo dall'Egitto – a interpretare nelle sue gesta la volontà dell'unico vero dio. L'e. giudaica andò assumendo (nonostante il cosiddetto Deutero-Isaia, e molti passi sparsi in cui è possibile intravedere l'affermazione di una responsabilità degli Ebrei nei riguardi dell'illuminazione degli altri popoli) coloriture fortemente nazionalistiche, tanto più accentuate quanto più, alla convinzione di essere il popolo eletto, si accompagnava la constatazione di una storia attuale di lutti, oppressioni e rovine, che non poteva non esigere un riscatto, sul piano storico e temporale. L'e. non è tanto la prospettazione della fine del mondo, quanto la rappresentazione di un trionfo anche politico della parte del popolo eletto mantenutasi fedele a Jahweh, che da castigatore si farà salvatore e regnerà in una nuova Gerusalemme su

tutte le nazioni. Particolare importanza assume, in questo contesto politico-nazionalistico, la «visione» contenuta nel 7° cap. del Libro di Daniele (2° sec. a.C.), in cui il trionfo finale di Israele, a opera del «figlio dell'uomo», è posto dopo una successione di quattro potenze storiche (babilonese, meda, persiana, greca). Si fa strada così sempre più il tema del trionfo su tutta la Terra dei «santi» (cioè il popolo eletto), che al momento opportuno rovesceranno l'incarnazione storica contingente della potenza distruttiva del male che opera nel mondo, stabilendo un regno che non avrà successori. Nel periodo compreso tra la conquista romana di Pompeo (63 a.C.) e la rivolta degli Ebrei al tempo dei Flavi (66-70 d.C.) acquista sempre maggior risalto la figura del messia redentore, già nota, del resto, all'apocalittica dei Libri profetici, configurata come rappresentativa dell'intero popolo d'Israele, o (Libro di Daniele) come individuo sovrumano, e adesso, specie al livello dell'apocalittica popolare, come re guerriero: figura del Leone di Giuda nell'Apocalisse di Ezra; guerriero del monte Sion nell'Apocalisse di Baruch. In alcuni settori del giudaismo, tuttavia, l'e. supera la pura prospettiva nazionalistica e attinge una dimensione universalistica concernente il problema del male in generale (cfr. il Libro etiopico di Enoch).

L'escatologia cristiana: l'aspettativa millenaristica. Esauritosi il sogno di un impero mondiale escatologico, dopo la dura repressione della rivolta ebraica a opera dei Romani, l'idea messianica fu ripresa e sviluppata in ambiente cristiano, sia per influssi dell'apocalittica ebraica (specie la «visione» di Daniele), sia per elementi profetici contenuti nei testi evangelici (profezia di Matteo, posta in bocca a Gesù: «Poiché il Figlio dell'Uomo verrà nella gloria del Padre suo... e renderà a ciascuno secondo l'opera sua») e più in generale per l'annuncio dell'imminente avvento del Regno di Dio. Più facile e immediata, l'assunzione dell'elemento escatologico nei termini del messianismo giudaico tradizionale contribuì a diffondere, specie nelle persecuzioni subite dai cristiani nei primi secoli, l'aspettativa di una parusia intesa come ritorno dello stesso Cristo quale restauratore di un regno messianico sulla Terra. La delusione per il tardare della parusia si manifesta implicitamente nelle stesse parole della II Epistola di Pietro in cui, mentre si ribadisce l'assoluta certezza della parusia, per il manifestarsi di essa si assume la dimensione di un tempo scandito da una cronologia diversa da quella umana: «Non dimenticate... che un giorno solo davanti al Signore è come mille anni, e mille anni come un giorno solo». Il ritardo della parusia appare giustificato dalla possibilità offerta a tutti di salvarsi. Ma segno di una resistenza di residui giudaici nella concezione dell'e. fu il diffondersi del millenarismo, circostanzialmente spiegato dalla necessità di dare una dimensione precisa al differimento della parusia e collegato con la tradizione veterotestamentaria (Salmo 89) di cui la stessa II Epistola di Pietro si era valsa (mille anni in un giorno e un giorno in mille anni): mille anni fu la durata stabilita per il regno messianico intermedio, prima della parusia, in una dimensione escatologica nutrita di elementi tratti anche dall'Apocalisse (20-21) e che ebbe nel 2° sec. numerosi seguaci (per es., Papi di Ierapoli, s. Giustino, s. Ireneo, Tertulliano, ecc.). Già in Paolo, e più ancora in Giovanni, comunque, la spiritualizzazione dell'escatologismo di impronta giudaica contenuto nel messaggio evangelico si precisava nel senso di un'e. di realizzazione, di contro a quella di attesa, propriamente giudaica (cfr. spec. la Lettera ai Filippesi e il Vangelo di Giovanni), sì da portare il centro stesso dell'e. dall'avvenire al passato (venuta di Cristo nel mondo) o al presente dell'esperienza cristiana. In Oriente, poi, nell'opera di Origene, l'e. si libera di ogni elemento apocalittico giudaico per dar luogo a una concezione ciclica della storia dell'umanità e del mondo, che consente il precisarsi, per la prima volta, di un'e. individuale, pur nell'ammissione del raggiungimento di una apocatastasi collettiva per intervento del Redentore, con la soppressione dell'Inferno e del male.

Agostino: l'escatologia nella storia. L'ultimo colpo alle tendenze millenaristiche fu infine dato da Agostino, favorevole all'interpretazione non letterale del passo dell'Apocalisse relativo al regno millenario intermedio, sostenitore e originalissimo interprete dell'idea del donatista Ticonio delle due città, quella del mondo e quella di Dio. La quale ultima, vivente nella realtà del mondo, non si identifica con una società temporale ma costituisce lo storico realizzarsi del trionfo di Cristo nella Chiesa. La parusia non è negata, ché anzi Agostino, nella lettera a Esichio, pur affermando la non imminenza della fine dei tempi, ne descrive minutamente le caratteristiche e i segni premonitori (prodigi celesti, venuta di Enoch ed Elia, martiri sotto il regno dell'Anticristo, annientamento di quest'ultimo) trasmettendo, in tal modo, tutto un bagaglio

escatologico alla meditazione del Medioevo, che peraltro accoglieva, attraverso gli scritti sibillini contemporanei (Sibilla tiburtina) o posteriori di alcuni secoli ad Agostino (pseudo-Methodio di Patara: 7° sec.), il filone più propriamente apocalittico giudaico, in cui si combinavano gli elementi del messianismo davidico con la figura dell'imperatore degli ultimi tempi, e quelli dell'Apocalisse (20, 7), con le figure dei popoli di Gog e Magog. La storia acquista in tal modo un nuovo parametro proprio nell'e.: onde il ritorno costante, ogni qualvolta nelle situazioni circostanziali si crederà di riconoscere il complesso di quelle caratteristiche già indicate come stimate dell'imminente fine dei tempi, dei temi escatologici nella letteratura ascetica, nella predicazione, nella stessa storiografia di un Isidoro di Siviglia o di un Beda. Certo occorre distinguere tra la meditazione pessimistica, in larga misura permeata di un escatologismo dalle scadenze ritenute imminenti, quale era quella di Gregorio Magno, e il perpetuarsi attraverso gli scritti di pensatori e scrittori di tutto l'alto Medioevo dei temi della fine dei tempi, che non hanno una puntuale rilevanza, anche se non sono perciò meno autentici – dacché la convinzione di vivere nell'ultima età era certissima, di là da ogni problema di durata temporale di questa età. Evidentissimi i motivi escatologici nella meditazione altomedievale (basterà ricordare l'Occupatio di Oddone di Cluny); e poi ancora del sec. 12° quando essi tornarono a caratterizzare di sé la letteratura di un Gerhoh di Reichersberg, di un Oddone di Frisinga, che nello scisma tra regnum e sacerdotium, consumatosi nella lotta delle investiture, vedevano il segno più certo di un'imminente catastrofe: e sono appunto i modi della fenomenologia storica del male, l'investigatio Antichristi, che implica un'attenta valutazione degli eventi, a contraddistinguere la meditazione di Gerhoh, piuttosto che la narrazione più o meno puntuale e fantastica della fine dei tempi.

Echi apocalittici ed eretici nell'escatologismo medievale. Questa progressiva e sostanziale storicizzazione del pensiero escatologico, volto a una sempre più critica interpretazione del complesso di testi scritturali tradizionali trasmessi dalla letteratura in questione, con attenzione tanto più intensa alle vicende dei tempi presenti, trova la sua più alta espressione in Gioacchino da Fiore (12° sec.) che rinvigorisce di nuovo significato le classiche periodizzazioni delle sei età del mondo e dei tre regni (del Padre, del Figlio, dello Spirito), misure di valore della storia universale, più che quantità temporali, non desumibili, peraltro, da nessuno sforzo ermeneutico di 'concordia' tra Antico e Nuovo Testamento. Tale concordia serve, quindi, come strumento d'interpretazione aperta della storia e non è più mera tecnica per una definizione nel processo temporale. Di qui il carattere innovatore e, potenzialmente, rivoluzionario dell'escatologismo gioachimitico che, ponendosi temporalmente alla conclusione dell'età del Figlio, può preannunciare una età dello Spirito, in cui attuerà quella comunità (cioè la Chiesa) perfetta di laici e clero, in assoluta carità, libertà e spiritualità, capace di attendere, vera comunità di eletti, il giungere dell'Anticristo, come preludio della fine dei tempi. In ciò l'immanenza storica dell'e., per quanto scrittori quali Gioacchino, Arnaldo da Villanova e Pietro di Giovanni Olivi si siano personalmente rifiutati di puntualizzare delle scadenze temporali, ha la sua maggiore rilevanza: che si esercita nell'ambito di una Chiesa profondamente diversa da quella dei primi secoli, fatalmente oggetto di applicazioni e identificazioni. L'atteggiamento profetico trovava echi propriamente apocalittici e temporalizzazioni precise nel contesto di situazioni sociali, politiche ed economiche peculiari. I tempi imminenti – non importa allora se inizio di una nuova età o fine del mondo – sono obbligatoriamente polemici ed eversivi rispetto alle situazioni presenti. L'Ecclesia spiritualis di un Pietro di Giovanni Olivi, di un Umbertino da Casale, delle correnti spirituali francescane, assertrici di un radicale pauperismo, dei beghini di Provenza, acquista valore di protesta tanto maggiore quanto più essa non sta a designare esclusivamente una fase successiva della storia dell'umanità e della Chiesa, ma si contrappone in assoluta contemporaneità alla Chiesa istituzionalizzata, carnale e dell'Anticristo, nel modulo escatologico. La ricerca della identificazione dell'Anticristo, riconosciuto ora in un papa, Bonifacio VIII, ora in un imperatore, Federico II, consente alla Chiesa istituzionalizzata di vedere nell'attesa escatologica di masse, in cui sono fortemente presenti istanze sociali ed economiche, pericolosi fermenti di eresia, e di schiacciarli duramente. Tenuto conto, anche, che l'elaborazione teologica dell'e. si avviava alla formulazione di un escatologismo individuale, mentre la larga assunzione dell'aristotelismo nella concezione della natura rendeva sempre più scettici circa la fine del mondo fisico (non è senza significato, in questo contesto, l'accusa di eresia rivolta agli aristotelici da parte di coloro che sono i più convinti assertori dell'escatologismo, come Arnaldo da Villanova e Pietro di Giovanni Olivi). Così il filone

escatologico medievale, dall'impostazione di Gioacchino trapassato alle correnti pauperistiche e francescane con un'ansia di soluzioni immediate e temporali, doveva comunicarsi nel suo significato di protesta, sul concreto terreno dell'immanenza storica, alle estreme manifestazioni 'ereticali' dei flagellanti renani (sec. 14°), dei contadini inglesi (sec. 14°), dei taboriti, per sostanziare la rivolta degli anabattisti di Th. Müntzer, tutti tesi nell'aspettativa e nella realizzazione di un nuovo millennio.

Valutazioni dell'escatologia cristiana. Circa il valore dell'e. nell'ambito dell'essenza stessa del cristianesimo, si è sviluppata nel 20° sec. una vivacissima polemica tra cattolici e protestanti. Per alcuni di questi (A. Schweitzer) l'e. è solo la dimensione esteriore del pensiero di Cristo, assunta come essenziale dalla primitiva tradizione cristiana per effetto dell'ambiente giudaico, per il quale quella dimensione era di particolare rilievo; per altri (K. Barth) l'e. ha ancora un'importanza nel cristianesimo, ma in senso intemporale, restando oggetto di un'attesa e di una speranza fondata sulla promessa di Cristo, sulla certezza dell'azione redentrice da lui operata; per altri ancora (R. Bultmann) l'e. è trasferita totalmente dall'avvenire al presente, alla quotidiana esistenza, realizzandosi, una volta liberata dall'apocalittica giudaica e dal tema gnostico della redenzione, attraverso l'azione della grazia, che rende presente in ognuno di noi, al di fuori di una vera dimensione temporale, il fatto della venuta di Cristo nel mondo, verificatosi nel passato: la condizione umana, che quel fatto ha evidenziato nel passato, diventa il termine della nostra accettazione attuale, esistenziale, al di fuori di ogni 'mitologia' di resurrezione. L'esegesi cattolica si è invece indirizzata, più che a trarre un significato attuale e 'demitizzato' dell'e., a una interpretazione dei testi escatologici neotestamentari (specie il discorso escatologico di Cristo sulla distruzione del tempio) nel senso di distinguere quanto di propriamente giudaico poteva esserci nella primitiva parusia da quello che sarebbe il significato autentico della parola di Cristo. La distruzione del tempio e il conseguente sentimento di profonda riprovazione sarebbero così da intendere – proprio in una limitata dimensione temporale quale lasciano capire le parole evangeliche (Sinottici) – come la rovina del giudaismo che, nella condanna di Cristo, condanna sé stesso; la venuta di Cristo e dei suoi messaggeri è riferita alla glorificazione dello stesso Cristo e alla predicazione per tutta la Terra; così lo stesso «giorno di Jahweh» viene distinto dalla fine del mondo, indicando, appunto, il primo il succedersi immediato degli eventi dopo il discorso escatologico di Cristo, compendosi la seconda nel tempo e nella progressiva attuazione del piano divino nella storia, sino alla realizzazione della salvezza eterna. Notevole importanza ha, infine, rivestito l'e. nella più generale concezione cristiana della storia ripresa da svariati orientamenti filosofici e teologici contemporanei, nel senso di accentuare da un lato la visione evolutiva e irreversibile del processo storico al cui centro sta Cristo, dall'altro sottolineando come l'incarnazione stessa rende presente nella storia l'azione escatologica di Dio nel mondo.

Eternità Enciclopedie on line

La durata senza fine del tempo.

I Greci la intesero come infinita estensione nel tempo, che non ha avuto inizio e non avrà termine; ma già secondo Parmenide e poi secondo i neoplatonici, l'e. è piuttosto un puro presente.

Nella Sacra Scrittura l'e. spesso significa lunga durata e serie di secoli; ma attribuita a Dio esclude principio e fine e successione; e in tal senso passa in Agostino e in Boezio. Quest'ultimo distingue così l'aeternitas del nunc stans dalla sempiternitas del nunc in tempore, e dà dell'aeternitas la famosa definizione: *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* (Consol. VI, pr. 6).

L'idea dell'e. come infinita durata e presente senza inizio e fine torna a farsi valere nella teologia medievale, che l'attribuisce solo all'ente perfetto.

Il concetto dell'e. come presente eterno è attribuito allo spirito dall'idealismo postkantiano.

Eternità
Dizionario di filosofia (2009)

Nel suo primo e più semplice significato il termine indica l'infinita estensione del tempo; in senso più proprio e specifico, significa assoluta atemporalità, cioè durata scevra da qualsiasi successione temporale; in questa seconda accezione l'e. è riferita specificamente a Dio. Il carattere di e. viene inoltre attribuito talora a quelle realtà che, pur avendo un inizio nel tempo, trascendono il tempo perché immortali; tali sono ritenute in certi contesti l'anima umana e gli angeli, nonché il mondo che, pur esistente nel tempo, non avrebbe inizio né fine. Nel primo significato ricordato l'e. fu intesa dalla maggior parte dei pensatori greci, per i quali eterno è ciò che infinitamente è durato e infinitamente durerà, senza interruzione. Cogliendo l'aspetto fondamentale dell'atemporalità, Parmenide identificava l'e. con un puro presente, un *vûv*, escludente da sé ogni passato e ogni futuro, distinguendola quindi dal 'sempre', l'*ἀεί*, somma di passato, presente e futuro, del suo discepolo Melisso, per il quale l'essere permane in una continuità temporale senza alterazione, ma con successione dell'identico. In un passo del Timeo (37 e-38 a) Platone definisce l'essere eterno, cui solo si addice l'«è», come «immobilmente identico», di contro alle cose generate, che si danno nel fluire del tempo. Plotino (Enneadi, III, 7, 5) insiste sul carattere della simultaneità insito nell'idea dell'e., mentre Proclo, commentando il passaggio del Timeo platonico richiamato, individua in esso la contrapposizione tra l'e. simultanea (*τὸ αὐνιον*) e quella successiva (*τὸ ἀεί τὸ χρονικόν*). Nelle Scritture l'e. indica la lunga durata e la serie dei secoli, mentre attribuita a Dio esclude ogni principio, fine e successione; in questa accezione passa in Agostino e in Boezio (che distingue così l'aeternitas del nunc stans dalla sempiternitas del nunc in tempore, e dà dell'aeternitas la celebre definizione: «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio», De consolatione philosophiae, V, 6, che si legge ancora in Tommaso d'Aquino, Summa theologiae, I, 10, 1). L'idea dell'e. come infinita durata e presente senza inizio e fine è costante nella teologia medievale (che distingue anche una aeternitas a parte ante da una aeternitas a parte post), pur essendo attribuita solo all'ente perfetto, e trascendendo questo, come tale, l'ordine del tempo. In Dante l'e. è carattere che appartiene soltanto a Dio, anzi è la misura stessa dell'essenza di Dio; essa si definisce anche in opposizione al tempo, misura delle cose mutabili nell'essere e nell'esistere, e dall'evo, che misura le cose immutabili nell'essere e mutabili nell'esistere. La caratteristica essenziale dell'e. è l'identità permanente e puntuale, la differenza principale tra essa e il tempo è l'essere tota simul, priva di qualunque fluire. Il carattere di eterogeneità tra tempo ed eterno rimane sostanzialmente indiscusso nel pensiero moderno, che formulerà comunque diverse risposte alle aporie insite nel concetto di e., soprattutto in relazione alla questione del libero arbitrio e dei futuri contingenti. A fronte della svalutazione di queste problematiche in ambito illuministico, il tema torna in primo piano nella filosofia kantiana, in cui la durata intemporale viene indicata come proprietà dell'essere noumenico intellegibile, mentre il tempo si caratterizza quale forma a priori della sensibilità. Il concetto dell'e. come presente eterno torna ancora nell'idealismo postkantiano (Schelling, Hegel, Gentile) che, risolvendo le antinomie che intorno al concetto dell'infinità e della finità dell'estensione temporale aveva suscitato il criticismo kantiano, traduce quel concetto in quello della presenza assoluta dello spirito come soggetto trascendentale. Sostituita dalla nozione di «eterno ritorno», l'idea di e. è bandita nella prospettiva antimetafisica di Nietzsche, e ricondotta nell'ambito della fede, seppure da prospettive radicalmente diverse, da K. Barth e da Heidegger: il primo fautore della fede come unica voce capace di parlare propriamente di un Dio assolutamente trascendente e quindi dell'e. con cui si identifica; il secondo sostenitore della necessità che il filosofo – al quale non è richiesta la fede – comprenda il tempo partendo dal tempo, senza nessun richiamo alla trascendenza dell'eterno.

F

Indice

- 1 F. cristiano
- 2 F. ebraico
- 3 F. islamico

fondamentalismo Denominazione, sorta in ambito cristiano negli Stati Uniti agli inizi del 20° sec., ed estesa poi alle due altre religioni monoteiste, ebraica e musulmana, per indicare genericamente i movimenti, dapprima religiosi e culturali, poi anche sociali e politici, che, opponendosi a qualsiasi interpretazione evolutiva dei propri principi originari e fondamentali, ne propongono un'applicazione rigorosa negli ordinamenti attuali.

1. F. cristiano

Movimento teologico e culturale, sorto tra la fine del 19° sec. e gli inizi del 20° all'interno del protestantesimo statunitense che, in opposizione alla teologia liberale e a tutte le tendenze razionalistiche e critiche, accoglie e impone come 'fondamenti' (fundamentals) del cristianesimo l'accettazione, oltre che dei dogmi, dei miracoli e dell'inerranza della Bibbia, anche dell'ispirazione verbale di questa.

Base ideologica del movimento fu il Niagara creed, formulato nel 1878 in occasione della prima riunione delle Niagara biblical conferences, cui si ricollega la serie intitolata the fundamentals: a testimony to the truth, iniziata nel 1910 a opera di L. e M. Stewart. Nel 1919 fu fondata a Filadelfia la World's christian fundamentals association, ispirata da W.B. Riley. Negli anni 1920 i fondamentalisti avviarono l'offensiva contro la modernizzazione nella Chiesa e nella società, sensibilizzando l'opinione pubblica e provocando gravi scissioni in vari gruppi protestanti. Si impegnarono soprattutto nel campo dell'insegnamento nella scuola pubblica, combattendo le teorie dell'evoluzionismo, in cui vedevano la negazione della dottrina biblica della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio. Nei decenni successivi alla Seconda guerra mondiale alcuni rappresentanti del movimento, quali C. McIntire e B. James, si segnarono nelle campagne anticomuniste della guerra fredda. Nel 1979, a opera del pastore J. Falwell, nacque il movimento della Moral Majority, che tra i suoi obiettivi si poneva quello di difendere i valori tradizionali degli Stati Uniti compromessi dall'evoluzione della società e della cultura. Nel quadro attuale, al f. si rifanno alcune teorie della destra religiosa (cosiddetti teocon).

Il f. non è però ristretto al solo ambito statunitense e ha registrato un'ampia diffusione dapprima nel mondo di lingua inglese, raggiungendo la Repubblica Sudafricana (dove l'apartheid è stata giustificata teologicamente con posizioni fondamentaliste) e poi alcune terre di missione del protestantesimo statunitense, come l'America latina.

2. F. ebraico

Per quanto riguarda l'ebraismo, sotto l'etichetta di f. si possono designare vari movimenti caratterizzati dalla mescolanza di religione e politica, dal richiamo ai fondamenti biblici e talmudici, dal messianismo, dall'osservanza rigorosa dei precetti, dal radicalismo politico.

Nell'Ottocento, soprattutto negli ultimi decenni, mentre il mondo ebraico era percorso da fermenti di cambiamento e trasformazione, l'area della religiosità tradizionale si presentava assai variegata, comprendendo sia Ebrei pronti a vivere nel mondo e ad accettare la trasformazione indotta dall'emancipazione (come gli aderenti al movimento neortodosso creato in Germania da S.R. Hirsch) sia comunità ultraortodosse, in particolare in Ungheria, organizzate secondo una radicale chiusura e la più rigida osservanza. In questo quadro complesso, l'apparizione all'inizio del 20° sec. del progetto sionista apparve agli ortodossi, sia nella diaspora sia in Palestina, la forma più pericolosa della secolarizzazione,

considerata blasfema sulla base dell'idea che il ritorno in Israele, momento essenziale dell'avvento del Messia, potesse essere determinato solo da Dio e non dagli uomini. All'inizio del Novecento, gli ultraortodossi ḥaredim («timorosi di Dio») diedero vita all'organizzazione separatista e antisionista Agudat Israel, dalla quale poi si scisse il gruppo dei Neturei Karta («guardiani della città», in aramaico). L'impatto della shōāh, con la distruzione di quasi tutto l'ebraismo dell'Europa orientale (interpretata dagli ultraortodossi in chiave religiosa come punizione divina per i peccati della secolarizzazione e del sionismo), favorì una ripresa del movimento ultraortodosso. Molti rabbini sopravvissuti allo sterminio si stabilirono in Palestina ricostruendo scuole, comunità, istituzioni rigorosamente fedeli alla tradizione ortodossa. Con la creazione dello Stato di Israele, nel 1948, la maggior parte dei ḥaredim giunse a compromessi con lo Stato per poter gestire in maniera autonoma la vita comunitaria, mentre i Neturei Karta e altri gruppi accentuarono il loro isolazionismo. A mutare il panorama politico-religioso furono soprattutto le trasformazioni indotte nella società israeliana dalle guerre del 1967 e del 1973. Dopo la vittoria sui paesi arabi e la conquista di Gerusalemme, Cisgiordania, Golan e Gaza, il paese fu percorso nel 1967 da un'ondata di esaltazione nazionalistica, e la vittoria stessa assunse un sapore miracolistico. In questo contesto nacque il Gush Emunim («blocco dei fedeli»), che poneva al centro della sua politica la difesa della terra, in quanto santa e integralmente ebraica. Di qui la creazione di insediamenti in Cisgiordania e a Gaza, iniziata nel 1967 e condotta dal Gush Emunim su fondamenti ideologici nazional-religiosi. Ciò spiega come il Gush Emunim sia stato il principale oppositore dello smantellamento delle colonie di Gaza, portato a termine dal governo Sharon nel 2005.

3. F. islamico

Il termine f., applicato alla descrizione delle relazioni fra società, politica e religione islamica, riveste in Occidente una connotazione negativa, mentre nelle società arabe la sua configurazione è complessa e le sue espressioni mutevoli.

Il grande movimento riformista, nato alla fine del 19° sec. dalla volontà dei suoi fondatori di trovare nel riferimento all'islamismo la risposta risolutiva di fronte alla crescita della potenza dell'Occidente, viene considerato come il vero predecessore dei movimenti fondamentalisti contemporanei. L'irano-afgano Ḡamāl al-Dīn al-Āfġānī, l'egiziano Muḥammad 'Abduh e il siriano Rashīd Riḍā furono i maggiori esponenti di questa prima fase, intellettuale e meno conflittuale, dell'aspirazione dei musulmani a reintrodurre nella storia i loro riferimenti religiosi e culturali e a riconciliare rivelazione e ragione sulla scena della modernità. Fin dal 1884 la Salafiyya (da al-Salaf al-salih, «antenati ben guidati»), che si ispirava ad al-Āfġānī, enunciò il postulato di base dei movimenti fondamentalisti contemporanei, cioè che soltanto la piena applicazione della legge islamica può permettere di restaurare la passata grandezza della comunità musulmana e di porre fine alle incursioni militari, commerciali, ideologiche e culturali degli occidentali. Nel 1928, con la costituzione in Egitto dell'associazione dei Fratelli Musulmani (gam 'iyyat al-Ikhwān al-muslimūn) a opera di Ḥasan al-Bannā', il movimento della Salafiyya iniziò uno sviluppo soprattutto politico.

Già nell'Ottocento si erano verificati altri ibridi tra riformismo e politica imperniati sul fattore religioso: il mahdismo sudanese (1853-85) in primo luogo, ma anche l'epopea politico-militare della confraternita algerino-libica fondata da Muḥammad ibn 'Alī al-Sanūsī. Più ancora, in Arabia Saudita e poi in Libano, lo stesso potente movimento wahhabita può essere considerato anticipatore delle correnti fondamentaliste contemporanee e precursore dei Fratelli Musulmani. Dall'alleanza, poi rafforzata da legami di sangue, fra un capo religioso e ideologico, Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, e un capo tribù, Muḥammad ibn Sa'ūd, nacque infatti l'influenza politica della dinastia sull'Arabia che tuttora porta il suo nome. Il riformismo moralizzatore del movimento fu alimentato dal timore di al-Wahhāb di vedere le tribù abbandonare l'ortodossia islamica per tornare all'idolatria e al politeismo dell'epoca preislamica. In Arabia Saudita il wahhabismo si identifica con il regime e costituisce una corrente particolarmente conservatrice del f., che impone un rispetto meticoloso delle pratiche culturali (in particolare le cinque preghiere) e della morale

pubblica e privata, svolgendo, grazie alla ricchezza petrolifera saudita e attraverso la fitta rete dell'assistenza islamica, una rilevante attività di finanziamento dei movimenti fondamentalisti a livello internazionale.

Anche l'indiano Abū'l-'Alā' Mawdūdī fu uno dei grandi teorici del f. contemporaneo. Tra l'altro affermava che i popoli musulmani erano tornati a uno stato d'ignoranza preislamica e che, per controbilanciare l'influenza delle ideologie straniere apportatrici esclusivamente di danni, l'islamismo doveva essere reintrodotta nel cuore degli uomini e nella società, se necessario con la rivoluzione. L'islamismo giunge a rappresentare così la terza via fra il capitalismo e il socialismo. Nel 1941 Mawdūdī fondò nell'India britannica la *Ġamā'at-i Islāmī*, un movimento politico più elitario dei Fratelli Musulmani, che ricorreva all'infiltrazione nella sfera pubblica e all'impegno diretto nella competizione politica.

La pessimistica analisi delle società musulmane di Mawdūdī fu condivisa da un altro grande teorico del f. contemporaneo, l'egiziano Sayyid Quṭb. Questi elaborò la base dottrinale più radicale, che costituisce il punto di riferimento per una parte del panorama fondamentalista, riprendendo il concetto della guerra santa intesa come lotta per far trionfare l'islamismo nel mondo. Quṭb si convinse tra l'altro della decadenza morale dell'Occidente, animato da uno spirito di crociata nei suoi rapporti con il mondo islamico, e rivendicò per quest'ultimo il ruolo di unica e vera civiltà.

Con la rivoluzione iraniana del 1979 iniziò l'ascesa dei fondamentalisti al potere, proseguita negli anni successivi in Sudan (dove Ḥasan al-Turābī riformò profondamente l'organizzazione dei Fratelli Musulmani, creando poi un Fronte Islamico, e conducendo una politica duramente repressiva nei confronti delle minoranze cristiane) e in Afghanistan, dove i gruppi fondamentalisti erano stati appoggiati durante gli anni 1980 dagli Stati Uniti in funzione antisovietica. Anche in seguito al sostegno dell'Iran, l'islamismo radicale si diffuse ulteriormente in diversi paesi. Così in Palestina i Fratelli Musulmani crearono nel 1987 il Movimento della resistenza islamica (Ḥamas) e in Algeria formarono nel 1990 un altro Ḥamas, prima di essere costretti per legge a trasformarsi nel 1997 in Movimento per la società della pace. In Algeria, la spietata attività terroristica dei gruppi fondamentalisti e la dura repressione governativa provocarono negli anni 1990 decine di migliaia di vittime soprattutto civili.

Il f., diffusosi nella maggior parte dei paesi musulmani e nella diaspora musulmana in Europa, ha come obiettivo il ristabilimento di una base istituzionale unica per tutto il mondo musulmano (il Califfato) e respinge la nozione di democrazia come contraria al principio di guida divina. I gruppi rivoluzionari, che si richiamano a Quṭb, sono convinti della necessità dell'azione diretta e della lotta armata contro i regimi non osservanti le regole rivelate da Dio e contro il taḡūt («tiranno», termine coranico utilizzato di frequente per indicare il capo non legittimo). Il terrorismo internazionale legato al f. islamico, diretto soprattutto contro Israele e Stati Uniti, è culminato l'11 settembre 2001 con i gravissimi attentati di New York e Washington.

A margine della politica in senso stretto, in molti paesi musulmani i fondamentalisti hanno messo in atto una capillare islamizzazione dal basso delle realtà associative ed educative e delle istituzioni della società civile, non solo attraverso strumenti tradizionali (moschee, pellegrinaggi, porta a porta, circoli, centri di studio, associazioni umanitarie e finanziarie a referente islamico, sostenute economicamente soprattutto da sauditi e iraniani), ma anche attraverso quelli mutuati dalla modernità (cassette audio e video, programmi televisivi, bollettini diffusi via fax, siti Internet ecc.).

Fondamentalismo
Enciclopedia del Novecento III Supplemento (2004)
di Massimo Introvigne

sommario: 1. Il Fundamentalism project e la discussione sulla nozione di fondamentalismo. a) Premesse metodologiche; b) Il Fundamentalism project e i suoi critici. c) Un modello idealtipico. 2. Il fondamentalismo protestante dal 1990 al XXI secolo. 3. Ambiguità delle tesi sull'esistenza di un fondamentalismo cattolico. 4. L'estensione della categoria di fondamentalismo. a) Nota sul fondamentalismo mormone. b) Fondamentalismi ebraici?. c) Fondamentalismo o nazionalismo indù? 5. Il fondamentalismo islamico prima e dopo l'11 settembre 2001. a) Il problema delle definizioni. b) Le due branche del fondamentalismo islamico. c) Fondamentalismo, millenarismo, mahdismo. d) Fondamentalismo, tradizionalismo, nazionalismo. e) La tesi del declino del fondamentalismo e la 'sindrome di Voltaire'. □ Bibliografia.

1. Il Fundamentalism project e la discussione sulla nozione di fondamentalismo

a) Premesse metodologiche

Il problema del fondamentalismo è emerso come uno dei principali temi nell'ambito sia della sociologia delle religioni, sia della geopolitica, dopo la caduta del muro di Berlino nel 1989, la dissoluzione dell'Unione Sovietica nel 1991 e il riemergere di conflitti che la logica di un mondo diviso in due blocchi aveva, se non sopito, quantomeno messo tra parentesi. Dall'ampia discussione che ne è seguita sono emersi alcuni principî ampiamente condivisi, che in questa sede assumiamo come premesse metodologiche.

Un primo principio è che i movimenti religiosi hanno molto spesso cause e motivazioni religiose. Il marxismo, la psicanalisi e la critica della cultura di massa espressa dalla Scuola di Francoforte sostenevano invece - e tale posizione aveva convinto generazioni di studiosi - che i fenomeni che si presentano come religiosi sono spesso solo la maschera di fattori materiali. Friedrich Engels, il più stretto collaboratore di Karl Marx, spiegava nell'*Antidühring* (1878) che ogni religione non è altro che il riflesso fantastico nella mente degli uomini di potenze esterne che dominano la loro esistenza quotidiana, come le condizioni economiche e i mezzi di produzione. Così, per anni, si è sostenuto che la prima crociata è stata la conseguenza di un surplus demografico all'interno della nobiltà europea (nel senso che bisognava trovare qualche cosa da fare per i figli cadetti in soprannumero delle famiglie nobili), che le eresie medievali e la Riforma rappresentavano una lotta di classe della borghesia urbana contro la nobiltà rurale e che i 'grandi risvegli' che contraddistinguono la storia del protestantesimo inglese e americano sono forme primitive di rivolta contro la moderna economia di mercato. Sebbene gli storici abbiano lentamente smantellato queste costruzioni ideologiche, tuttavia, ogni volta che un fenomeno sembra religioso, un riflesso condizionato derivato in gran parte dal marxismo spinge molti a chiedersi di quale 'struttura' economica reale la 'sovrastuttura' asseritamente religiosa sia la maschera o il prodotto. La riflessione più recente delle scienze sociali ha mostrato che la domanda, in molti casi, è mal posta e che i fenomeni che si presentano come religiosi hanno spesso, certo insieme ad altre concause, cause principali che sono effettivamente di natura religiosa.

Un secondo principio è che - venuto meno il congelamento delle situazioni regionali durante la guerra fredda, quando qualsiasi conflitto era ricondotto al bipolarismo Unione Sovietica/Stati Uniti - sono riemersi i conflitti locali che la guerra fredda aveva nascosto, ma non risolto. Questi conflitti hanno certamente componenti nazionali, etniche, politiche, economiche, ma molto spesso hanno anche un'importante componente religiosa. Il libro di Samuel Huntington (v., 1996) sullo scontro di civiltà, è spesso più criticato che letto. Un esame attento dell'aspetto religioso invita a integrarlo con un modello di scontro all'interno delle civiltà.

Ancora, dopo la fine della guerra fredda è emerso come il rapporto fra religione e politica e più in generale fra religione e realtà secolari, fra religione e cultura, sia il problema fondamentale che sta all'origine di numerose crisi regionali. Proprio questo ha determinato un'ampia discussione sul fondamentalismo, di natura anzitutto terminologica.

b) Il Fundamentalism project e i suoi critici

Il termine 'fondamentalismo' nasce, come è noto, in ambito protestante di lingua inglese, per designare la difesa dei 'fondamentali' del protestantesimo contro quella che - fra la fine del secolo XIX e gli inizi del XX - era percepita come una minaccia, ossia il cedimento di molte comunità protestanti storiche alla modernità, soprattutto nell'adozione del metodo storico-critico per l'interpretazione della Bibbia e nell'accettazione dell'evoluzionismo scientifico. Questo movimento di reazione contro la modernità è arrivato fino ai giorni nostri, anche se - nello stesso ambito protestante - non è sempre facile stabilire confini esatti fra i 'conservatori' (evangelical, in quanto contrapposto a liberal) e gli esponenti di quella forma più radicale di conservatorismo chiamata, più propriamente, 'fondamentalismo'. Nel corso del secolo XX, estrapolando alcune caratteristiche del fondamentalismo protestante, la categoria è stata usata per identificare movimenti e correnti nell'ambito dell'ebraismo, dell'induismo, del buddhismo e dell'islamismo. Molto più rari (per quanto non inesistenti) sono i tentativi di costruire una categoria del 'fondamentalismo cattolico'; al riguardo il termine più usato è 'integrismo', un vocabolo di origine francese impiegato inizialmente per indicare i sostenitori più convinti della lotta del pontefice Pio X contro la corrente teologica detta 'modernismo'. Peraltro, un certo numero di dizionari e di testi inglesi traduce semplicemente il francese *intégrisme* (e gli italiani 'integrismo' e 'integralismo') con 'fondamentalismo', e l'espressione 'integrismo islamico' appare - nonostante periodici tentativi di distinguere le due realtà - come un semplice sinonimo di 'fondamentalismo islamico'.

L'uso del termine fondamentalismo si è ormai talmente dilatato da essere, spesso, scarsamente scientifico. Negli ultimi decenni non sono mancati, tuttavia, apprezzabili tentativi scientifici di definire le caratteristiche generali del fondamentalismo, culminati in un progetto dell'American Academy of Arts and Sciences, il Fundamentalism project, che ha prodotto cinque volumi pubblicati fra il 1991 e il 1995 (v. Marty e Appleby, 1991-1995). Tali caratteristiche generali sono riassunte dai ricercatori del Fundamentalism project facendo riferimento sia all'ideologia, sia all'organizzazione. Dal punto di vista ideologico il fondamentalismo è definito come un movimento di reazione all'emarginazione della religione; è selettivo, in quanto sceglie alcuni aspetti della tradizione che vuole difendere e identifica nell'ambito della modernità alcuni bersagli da colpire (mentre altri aspetti della modernità sono accettati); tende a una sorta di 'manicheismo morale', dividendo il mondo in 'noi' e 'loro'; adotta un principio di assolutismo e d'infallibilità relativamente alle sue Sacre Scritture; tende ad adottare una prospettiva millenarista. Dal punto di vista organizzativo, il fondamentalismo - o meglio i fondamentalismi, giacché ne esistono specie diverse - tende a considerare i propri membri come un gruppo di 'eletti' in lotta contro il 'mondo' corrotto; stabilisce frontiere nette fra chi fa parte del gruppo e chi ne è fuori; si organizza in modo piuttosto autoritario; ed emana regole di comportamento che spesso coinvolgono i segni esteriori (come gli abiti) e hanno un grande valore simbolico.

Qualche anno dopo la sua pubblicazione, il Fundamentalism project è stato oggetto anche di diverse critiche. Due previsioni, condivise da molti collaboratori al progetto, non sembrano essere state confermate dai fatti: la prima, che i fondamentalismi fossero in declino; la seconda, che si stessero ritirando in ghetti o enclaves rinunciando sempre di più alla pretesa di influire sulla vita pubblica. Al contrario, tutti i fondamentalismi hanno continuato a mostrare un notevole vigore e hanno accumulato un capitale simbolico e organizzativo che - dagli Stati Uniti alla Turchia - non hanno esitato a spendere anche in chiave elettorale, con risultati tutt'altro che trascurabili.

c) Un modello idealtipico

Nel momento in cui la discussione sollevata dal Fundamentalism project accenna a placarsi, molti ritengono opportuno, per semplificare una realtà ben altrimenti complessa, tentare di ridurla a modelli idealtipici nel senso weberiano del termine: tipi ideali, anziché inventari ricavati dalla grande molteplicità dei casi concreti. In questa chiave si può affermare che all'interno di ciascuna civiltà, sul tema diventato nuovamente essenziale dei rapporti tra religione e cultura, si confrontano laicismo, fondamentalismo e laicità. Per il laicismo, tra fede e cultura ci deve essere totale separazione: una sorta di muraglia cinese che valuta negativamente ogni tentativo del credente di far diventare la sua fede cultura e di giudicare la cultura, quindi

anche la politica, alla luce della fede. Per il fondamentalista, fede, cultura e politica coincidono in una sorta di fusione (che chi fondamentalista non è valuterà facilmente come confusione), per cui ogni produzione della cultura che non parta esplicitamente dalla fede, ogni politica che non sia direttamente e senza mediazioni religiosa, sarà considerata necessariamente sospetta, se non demoniaca. Per l'uomo religioso non fondamentalista, tra fede e cultura non c'è separazione: vi è tuttavia distinzione, nel senso che la cultura, come la politica e tutte le realtà terrene e secolari, ha una sua sfera di autonomia che va riconosciuta e difesa, pur potendo e dovendo essere giudicata alla luce della fede e della morale.

È, quest'ultima, una posizione di 'laicità', che non coincide con il laicismo e che, in quanto indica la strada di una collaborazione fra fede e cultura, non è la *laïcité* à la française di cui ci parla la tradizione giuridica e politica di quel paese; in questo senso il francese *laïcité* andrebbe tradotto piuttosto con 'laicismo'.

Beninteso, come tutti gli idealtipi, questi tre modelli hanno un rapporto di semplice analogia con realtà molto più complesse e sfumate. Tuttavia, il confronto fra laicismo, fondamentalismo e laicità può contribuire a rendere ragione di un gran numero di crisi locali ed è essenziale per impostare la questione del fondamentalismo.

2. Il fondamentalismo protestante dal 1990 al XXI secolo

In gran parte dei riferimenti al fondamentalismo protestante degli ultimi anni presenti sui giornali vengono sistematicamente confuse due correnti diverse: quella *evangelical* (un'espressione talora tradotta in lingua italiana come 'evangelicale', e che comunque non va tradotta come 'evangelica', parola che in italiano identifica più spesso i protestanti in genere, non una loro corrente) e quella fondamentalista in senso stretto. Se l'origine dei due movimenti è comune, nel corso del XX secolo essi si differenziano: gli *evangelical* costituiscono l'ala conservatrice (e, negli Stati Uniti, maggioritaria) del mondo protestante, i fondamentalisti una versione radicale delle premesse 'evangelicali' che corrisponde pienamente alla nostra proposta di definizione e che nega la possibilità di mediazioni fra fede e cultura. Mentre gli *evangelical* sono, come si è accennato, la maggioranza relativa dei protestanti negli Stati Uniti (e per la verità quasi ovunque nel mondo, con l'eccezione di alcuni paesi europei), i fondamentalisti in senso stretto sono una minoranza. Anche all'interno del mondo fondamentalista non mancano peraltro sfumature.

Quindi, per esempio, è del tutto scorretto definire il presidente degli Stati Uniti George W. Bush (che appartiene alla Chiesa metodista) un 'fondamentalista', mentre è corretto definirlo un *evangelical*, con riferimento alla sua appartenenza a una corrente trasversale situata sul versante conservatore di una spaccatura che divide al loro interno i metodisti, così come i battisti, i presbiteriani e gli esponenti di altre grandi denominazioni protestanti. Gli *evangelical* mantengono sicuramente l'idea di una certa autonomia della cultura e della politica; semplicemente, assumono una costellazione di scelte politiche e culturali sulla base di scelte teologiche che sono di tipo conservatore e non progressista o liberal. Né, a stretto rigore, si può considerare segno di 'fondamentalismo' l'interesse per i temi della fine del mondo, oggi così diffuso negli Stati Uniti: il fatto che i romanzi della fortunata serie *Left behind*, di Tim LaHaye e Jerry B. Jenkins (il cui primo volume è apparso nel 1995; v. LaHaye e Jenkins, 1995), abbiano superato nel loro complesso i cento milioni di copie vendute dimostra che i loro lettori sono diffusi in tutto il mondo protestante, e non si riducono ai soli 'fondamentalisti'. In questa sede non ci occupiamo della tendenza *evangelical*, mentre citiamo alcuni sviluppi recenti che possono essere considerati esemplari all'interno del mondo fondamentalista internazionale.

Un primo caso, quello dell'evoluzione dei 'Fratelli', rappresenta un esempio di movimento fondamentalista avviato verso una trasformazione in senso *evangelical*. Il termine 'fratelli' nel mondo protestante indica due movimenti diversi. Il primo, quello dei Brethren, origina dal risveglio pietista all'interno del mondo luterano, ed è estraneo alla nostra trattazione. Del tutto diversi sono i 'Fratelli' che nascono in varie parti d'Europa (Svizzera, Irlanda, Inghilterra, Italia) dal 1820 in poi sulla scia della predicazione di John Nelson Darby, e si dividono in seguito in un'ala di 'Fratelli stretti', più esclusivisti e non disponibili a una collaborazione con chi non condivide il loro rigoroso fondamentalismo, e una di 'Fratelli larghi', che è alla base dei maggiori gruppi europei detti oggi 'Assemblee dei Fratelli' o semplicemente 'Chiese cristiane evangeliche (dei Fratelli)'. Agli inizi del XXI secolo i Fratelli (larghi) hanno raggiunto nel mondo il milione

di membri, presenti in 125 nazioni con oltre undicimila assemblee locali. Non esistono istituzioni rappresentative su scala mondiale, ma tramite convegni internazionali e istituzioni paraecclesiali i contatti fra Fratelli di diversi paesi si sono fatti frequenti. Particolare successo nella predicazione hanno conseguito le Assemblee dei Fratelli italiane: nel 2002 le Assemblee erano 216, con un totale di quattordicimila membri. L'identità contemporanea dei Fratelli mette in risalto il ruolo centrale riconosciuto alla Bibbia, il sacerdozio universale dei credenti e l'enfasi missionaria. Anche la conduzione delle Chiese è collegiale. I Fratelli dichiarano di rappresentare un protestantesimo rigoroso, ma il dibattito sulla loro identità e sul rapporto con altre forme di 'fondamentalismo' è stato negli ultimi anni molto acceso in tutti i paesi dove sono presenti i Fratelli cosiddetti 'larghi'. Ci si può chiedere se, in Italia e altrove, i Fratelli escludano oggi totalmente una mediazione fra fede e cultura e rientrino quindi ancora nella nostra definizione di fondamentalismo. Forse, almeno per una parte rilevante delle congregazioni, la risposta è negativa. Più rigorosamente fondamentalisti rimangono, naturalmente, i Fratelli cosiddetti 'stretti', che mantengono assemblee in quasi tutta Europa e in molti paesi degli altri continenti. Nel mondo i Fratelli 'stretti' contano circa 1.500 congregazioni, e in Italia le assemblee sono attualmente diciassette, con un centinaio di membri. Un secondo esempio ci introduce a un aspetto del tutto diverso della questione del fondamentalismo protestante. Negli ultimi quindici anni, il movimento fondamentalista internazionale è stato caratterizzato dalla diffusione su scala mondiale della Chiesa locale, un movimento originariamente diffuso soltanto fra i Cinesi e le comunità di origine cinese degli Stati Uniti. Presente in tutti i continenti, la Chiesa locale è stata fondata da Witness Lee, un predicatore cinese allievo del famoso Watchman Nee (pseudonimo di Ni Shu-Tsu). Le oltre mille Chiese locali presenti nel mondo alla fine degli anni novanta giungono a superare i centomila membri (oltre a qualche decina di migliaia in Cina, appartenenti a Chiese che operano nella clandestinità). Ogni Chiesa locale rimane peraltro autonoma ed è guidata da un gruppo di anziani (da due a cinque), anche se esistono missionari che visitano le diverse Chiese esistenti e ne fondano di nuove. Una piccola presenza esiste anche in Italia, dove la prima Chiesa locale è stata aperta a Napoli, con un lavoro missionario iniziato nel 1995, e la seconda a Roma nel dicembre 2000.

La dottrina della Chiesa locale - così come è stata sviluppata e precisata, in occasione di controversie interne, negli anni 1990 e 2000 - è simile a quella dei Fratelli, ma l'insistenza sul fatto che in ogni città la Chiesa di Gesù Cristo non può che essere rappresentata da una sola congregazione ha provocato accuse di settarismo e controversie. Alcune pratiche introdotte da Witness Lee sono state considerate eccessivamente innovative dal mondo evangelico conservatore, che pure apprezza in genere gli scritti di Watchman Nee. Tali pratiche comprendono il pray reading, o ripetizione reiterata della stessa frase della Bibbia come preghiera, l'invocazione, anch'essa reiterata, del nome di Gesù e il burning, un momento di fervente testimonianza cristiana nel corso del quale talora sono letteralmente bruciati oggetti che simboleggiano la fase della vita del fedele precedente alla conversione. Negli ultimi decenni del XX secolo la Chiesa locale ha ripetutamente citato in giudizio i critici che l'accusavano di essere una setta, ottenendo alcune importanti vittorie giudiziarie.

Esaminandole da vicino, e collocandole nel contesto delle loro origini cinesi, le 'innovazioni' della Chiesa locale sembrano piuttosto riaffermare l'immediatezza della relazione fra fede e cultura che costituisce lo specifico del fondamentalismo. Quest'ultimo è un movimento antimoderno nella sua ideologia, ma capace di utilizzare le forme più avanzate della modernità nell'organizzazione e nella comunicazione.

L'organizzazione 'ultramoderna' della Chiesa locale nasconde un'agenda e parole d'ordine 'antimoderne' che ne fanno un esempio tipico di movimento fondamentalista cresciuto negli ultimi anni all'insegna della buona organizzazione e di uno svecchiamento del modo di presentarsi che non ha però inciso sulla sostanza della dottrina.

Un terzo esempio riguarda i Two-by-Twos (Due a due) o The Truth o Workers. La loro storia è stata chiarita dagli studiosi solo negli ultimi anni del Novecento e spiega la sorprendente persistenza di un movimento che a prima vista potrebbe apparire perfino anacronistico. Alle sue origini si trova, con altri, William Irvine, scozzese di origine, che a partire dal 1903 chiede ai suoi seguaci - uomini e donne - di abbandonare tutti i loro beni, vivere in castità e povertà, e andare a due a due per il mondo diffondendo una Chiesa i cui membri non dovranno avere altro nome che quello di 'cristiani'. La diffusione attuale del movimento interessa l'Australia e la Nuova Zelanda (dove il successo è particolarmente notevole), il Sudafrica, la Cina,

l'Europa continentale e l'America Settentrionale e Meridionale. I seguaci di questo movimento (che rifiutano il nome di Two-by-Twos, così come rifiutano ogni altro nome) non costruiscono chiese o cappelle, non ordinano ministri o pastori, non stampano libri né opuscoli dottrinali, affidandosi solo alla Bibbia, agli inni e alla predicazione orale. A seguito di dissidi interni, i Two-by-Twos si presentano oggi divisi in tre branche rivali: una (la più grande), che origina dai supervisori regionali dopo la loro rottura con Irvine, una che è rimasta fedele all'eredità di Irvine, e una che si ispira al dirigente dissidente Edward Cooney. Le stime numeriche relative agli ultimi anni - in cui il movimento mantiene comunque diverse decine di migliaia di membri - sono difficili, perché la caratteristica più saliente del gruppo è la segretezza: esiste una gerarchia, ma i nomi dei dirigenti non sono comunicati a chi non fa parte del gruppo, e non esistono sedi (ci si ritrova in case private). Uno dei pochi libri tuttora stampati dal movimento è una raccolta di inni, e sia da questa pubblicazione, sia dalle interviste che diversi studiosi hanno potuto compiere, emergono una teologia e uno stile di vita tipicamente fondamentalisti.

I Two-by-Twos rappresentano, peraltro, più un modo di vivere che una teologia. Le donne non usano cosmetici né gioielli (tranne la fede nuziale); l'uso della televisione è scoraggiato. Oltre che alla cena del Signore, celebrata settimanalmente, i fedeli partecipano a una 'convenzione' annuale che si tiene in ognuna delle 'zone', normalmente in una casa colonica o fattoria, senza alcuna forma di pubblicità. I fedeli sono anche chiamati a sostenere i 'due' (o le 'due', giacché si tratta spesso di donne) che visitano la loro zona, animano le riunioni e cercano di diffondere il movimento in nuove città. Questi missionari e missionarie a tempo pieno, che rinunciano al matrimonio, non ricevono alcun salario, ma sono mantenuti dalle offerte dei fedeli in ciascuna delle zone che visitano. In Italia i Two-by-Twos sono presenti dagli anni quaranta (ma sono stati rilevati e studiati solo di recente) e contano circa duecento fedeli, concentrati prevalentemente nelle zone centro-meridionali del paese; l'apostolato si svolge mediante incontri in 'tende' o locali privati; due volte l'anno si svolgono in Italia raduni internazionali, ai quali partecipano i 'servitori' provenienti da vari paesi del mondo, oltre ai membri del gruppo e a simpatizzanti. Nonostante la loro leggendaria riservatezza, i Two-by-Twos non riescono più a sfuggire all'attenzione degli studiosi e anche dei semplici curiosi. Il fatto che non siano scomparsi mostra come anche un fondamentalismo 'duro e puro' (ancorché, paradossalmente, accusato di derive eterodosse sul tema della Trinità), che non rinuncia solo alle idee ma anche agli stili di vita moderni, abbia la possibilità, se non di espandersi, almeno di sopravvivere e di trasmettersi nel XXI secolo.

3. Ambiguità delle tesi sull'esistenza di un fondamentalismo cattolico

Esistono fondamentalisti cattolici? Una delle critiche principali rivolte al Fundamentalism project riguarda proprio questo punto. Gli autori del progetto ritenevano di potere estendere a gruppi cattolici la loro definizione del fondamentalismo e pensavano di poterne individuare un caso tipico - se non l'esempio principale - nel movimento italiano di Comunione e Liberazione. In realtà, l'applicazione della categoria a Comunione e Liberazione appare forzata e gli autori (non italiani) mostrano di non conoscere bene la storia di questo movimento, che originariamente non deriva affatto da una tradizione antimoderna, ma riscopre alcuni aspetti della critica cattolica della modernità attraverso un itinerario lungo e faticoso, non senza che tali elementi continuino a coesistere con altri che sono di segno del tutto diverso e veramente non hanno nulla a che fare con il fondamentalismo.

Più in generale, non è facile immaginare un fondamentalismo cattolico, né secondo la definizione del Fundamentalism project né secondo i tipi ideali proposti in questo articolo. In effetti, l'accostamento dei cattolici alla Bibbia non è mai stato fondamentalista nel senso protestante del termine: anzi, proprio i cattolici più conservatori si avvicinano semmai alla Bibbia sottolineando la mediazione della Chiesa e del magistero, senza nessuna immediatezza di lettura o riferimenti a un testo che sarebbe capace di auto-interpretarsi. Le correnti cattoliche più conservatrici rimangono legate all'idea di mediazioni tra fede e cultura e di una certa autonomia delle realtà temporali, che è precisamente quanto distingue i non fondamentalisti dai fondamentalisti (almeno secondo la definizione che abbiamo proposto).

È vero, per contro, che a partire dagli anni novanta in certi ambienti cattolici si sono diffusi - ma in genere su punti specifici, senza un vero quadro di fondo - elementi della visione del mondo fondamentalista,

mutuati da contatti frequenti (iniziati negli Stati Uniti ma proseguiti altrove) con fondamentalisti protestanti. Il terreno su cui si sono manifestati spunti di fondamentalismo cattolico è soprattutto quello della critica alla cultura popolare. Negli ultimi secoli la cultura popolare (per tacere di quella colta) è ampiamente prodotta a prescindere dalla Chiesa e dalla comunità cristiana: essa non è anzitutto indirizzata alla missione e alla formazione, ma al consumo. Rifiutare pregiudizialmente tutta la cultura popolare moderna e postmoderna in quanto i suoi modi di produzione non sono religiosi è una conclusione cui il fondamentalismo, concepito in modo rigoroso, non può sottrarsi: ma è anche una conclusione che chiude il credente fondamentalista in un ghetto e lo condanna ad alimentarsi di quel poco che è ancora prodotto dall'interno della sfera religiosa. In questa chiave, non sono mancati ambienti cattolici che si sono accodati alle critiche nate nel mondo fondamentalista protestante di lingua inglese nei confronti di fenomeni di culto della cultura popolare contemporanea, dai romanzi per bambini della fortunatissima serie Harry Potter a sceneggiati televisivi come Charmed ('Streghe', nella versione italiana) o a cartoni animati come i giapponesi Pokémon e Digimon. Le campagne che ne sono nate accusano tutti questi prodotti - certamente di consumo (anche se, almeno nel caso di Harry Potter, non privi secondo molti di valori letterari) e certamente non nati in un ambito religioso e cristiano - di diffondere presso i bambini e i giovani un'ideologia magica antitetica al cristianesimo e di preparare la loro futura adesione a movimenti esoterici. Per la verità, le statistiche sugli aderenti a questi movimenti (che rimangono in numero minimo rispetto ai fans dei prodotti letterari e televisivi citati) non confermano i timori dei fondamentalisti sul punto. D'altro canto, la nascita intorno a queste campagne di un fondamentalismo cattolico rimane, per così dire, incompiuta. I fondamentalisti protestanti si battono coerentemente per censurare ogni forma di cultura popolare che non nasca esplicitamente in un contesto cristiano: così, attaccano come infette da elementi magici non solo le storie di Harry Potter, ma anche favole come Biancaneve o Cenerentola, quando non invitano ad allontanare i bambini dalla letteratura 'profana' e dalla televisione in genere. Il 'fondamentalista' cattolico sceglie singolarmente questa o quella battaglia nella gamma offerta dai suoi ispiratori protestanti, senza impegnarsi nell'elaborazione di una strategia generale o forse ritraendosi dalle conseguenze più radicali di principi che pure applica a casi singoli. In ogni caso, è nelle campagne contro certi prodotti della cultura popolare che si ritrovano tracce di fondamentalismo vero nomine nel mondo cattolico, assai più che nelle complesse strategie di rapporto con la modernità di movimenti come Comunione e Liberazione, la cui stessa complessità rende inadeguato ogni tentativo di rinchiuderle nell'etichetta 'fondamentalista'.

4. L'estensione della categoria di fondamentalismo

Come si è accennato, il Fundamentalism project ha consacrato la pratica, già invalsa da alcuni anni, di estendere la categoria del fondamentalismo al di là del mondo protestante (e cattolico), ricercandone esempi, oltre che nel mondo islamico, fra gli ebrei, gli indù e i seguaci di altre religioni. Si può dire che soltanto la categoria di 'fondamentalismo islamico' si è decisamente affermata (anche se, come vedremo, non senza problemi terminologici), mentre in altri casi la legittimità dell'uso del termine 'fondamentalismo' rimane assai controversa. In questo articolo si è scelto di privilegiare, tra i fondamentalismi al di fuori della sfera cristiana, il fondamentalismo islamico, categoria i cui confini sono stati ormai precisati e definiti, mentre ci siamo limitati a qualche cenno a proposito di altri casi più problematici.

a) Nota sul fondamentalismo mormone

Un caso particolare riguarda l'uso del termine 'fondamentalisti' in riferimento ad alcuni gruppi scismatici che si sono separati dalla Chiesa mormone, un uso venuto alla ribalta internazionale in occasione di una serie di fatti di cronaca, tra cui il rapimento a Salt Lake City nel 2002 dell'adolescente Elizabeth Smart, poi ritrovata nel 2003, da parte di un 'fondamentalista'. Nel secolo XIX, i mormoni praticavano la poligamia. Il 25 settembre 1890 il presidente della Chiesa mormone Wilford Woodruff rendeva pubblica una dichiarazione, nota come Manifesto, votata dalla Conferenza generale il successivo 6 ottobre, in cui invitava i mormoni a sottomettersi alle leggi degli Stati Uniti che vietano la poligamia. Successivamente, con il cosiddetto Secondo manifesto, del 1904, i mormoni avrebbero considerato il Manifesto come una

rivelazione, punendo i poligamisti con la scomunica e determinando la nascita di vari scismi fedeli alla poligamia, scismi che contano ancora oggi diverse migliaia di seguaci a Salt Lake City, in Messico e in qualche villaggio isolato del West, alcuni turbolenti e altri del tutto pacifici e rispettosi delle leggi, spesso tollerati dalle autorità americane, ma costantemente denunciati come eretici dalle autorità della Chiesa di Gesù Cristo ufficiale, con cui non vanno in ogni caso in nessun modo confusi. I seguaci di questi gruppi scismatici sono definiti nel mondo mormone come 'fondamentalisti', con un uso del termine del tutto peculiare, probabilmente destinato a permanere nel tempo ma che non fa riferimento né all'idealtipo del fondamentalismo né alle categorie del Fundamentalism project (che pure di questi 'fondamentalisti' ha voluto occuparsi), concentrandosi invece sull'attaccamento pertinace alla teoria e alla pratica della poligamia.

b) Fondamentalismi ebraici?

L'uso del termine fondamentalismo è diventato corrente per descrivere alcuni gruppi ebraici attivi in Israele e negli Stati Uniti, ma non è privo di ambiguità ed è contestato da alcuni specialisti, per quanto difeso da altri (v. Guolo, 1997). In effetti, il termine è utilizzato per designare due gruppi che hanno posizioni antitetiche sullo Stato di Israele. Da una parte, lo si riferisce a gruppi che contestano la fondazione terrena di Israele come Stato laico, considerandola un'usurpazione di un disegno messianico che avrebbe dovuto essere realizzato soltanto da Dio. Questi gruppi fanno tutti riferimento, diretto o indiretto, alla fondazione nel 1912 del partito antisionista Agoudat Israel; ma si sono divisi in correnti alcune delle quali rimangono ai margini della vita civile e politica israeliana, sostanzialmente vivendo in un ghetto autocostruito, e altre che - pur mantenendo le loro riserve sull'ideologia sionista - hanno accettato di partecipare al gioco politico ed elettorale israeliano per condizionare il sistema dall'interno e ottenere concessioni che vadano nel senso di una 'ebraizzazione' del paese e di un sostegno statale alle istituzioni religiose ultraortodosse.

Dall'altra parte, gli oppositori chiamano fondamentalisti anche i nazionalisti dell'estrema destra israeliana (e i loro sostenitori negli Stati Uniti) che considerano lo Stato di Israele, per quanto secolare, la realizzazione (talora inconsapevole) di un sogno religioso messianico. Questi gruppi - molti dei quali riconoscono come maestri il rabbino ultranazionalista Abraham Isaac Kook e suo figlio, il rabbino Zvi Yehuda Kook - investono di significati religiosi anche le più laiche delle istituzioni israeliane.

Entrambe le correnti (antisionista l'una e ultrasionista l'altra) sono accomunate dal fatto di essere etichettate come fondamentaliste (un'etichetta che esse rifiutano) dai loro oppositori. Come scrive Jean-François Mayer, "malgrado questi tentativi di riunire [due] correnti opposte sotto una sola etichetta, rimane l'impressione di un tentativo problematico [...]. Possiamo quindi domandarci se il riunirli sotto una medesima etichetta comune ci consenta di comprendere meglio il fenomeno, o se non si tratta di un tentativo da parte degli elementi laicisti della società di porre chiaramente al margine dei gruppi percepiti a vario titolo come irritanti" (v. Mayer, 2001, p. 39). Nonostante la sua popolarità presso un certo giornalismo, l'etichetta 'fondamentalismo ebraico' sembra corrispondere più a un'operazione polemica messa in atto dagli avversari delle correnti così designate che a una reale riflessione sulle caratteristiche 'fondamentaliste' di gruppi che potrebbero forse essere meglio descritti facendo riferimento alle abituali categorie nell'ambito della religione ebraica (ortodossi e ultraortodossi) e della politica israeliana (destra o estrema destra sionista).

c) Fondamentalismo o nazionalismo indù?

Tralasciando in questa sede movimenti che si ispirano alla religione sikh o all'una o all'altra forma di buddhismo, vale la pena di dedicare qualche cenno alla questione se la grande organizzazione indiana Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, Associazione dei Volontari della Nazione) - che a diverso titolo è alle origini dell'associazione internazionale di propaganda dell'induismo Vishva Hindu Parishad (VHP) e del Bharatiya Janata Party (BJP), il partito politico, che dopo una lunga marcia dall'emarginazione al centro della scena politica, apertasi con la partecipazione a governi di coalizione, nel 1998 è diventato il partito di maggioranza relativa in India e ha espresso il primo ministro, Atal Binari Vajpayee - possa essere definita

fondamentalista. Queste due realtà (e molte altre) fanno parte del Sangh Parivar, la 'famiglia' di organizzazioni che derivano dall'RSS e ne condividono gli ideali (v. Jaffrelot, 1993; v. Kanungo, 2002; v. Katju, 2003). Il Sangh Parivar propone una difesa intransigente - ancorché attenuata dagli inevitabili compromessi politici, per ragioni interne e internazionali, nell'azione di governo del BJP - dell'identità indù dell'India, con campagne contro i missionari cristiani e musulmani e gesti simbolici come la distruzione da parte della folla, nel 1992, della moschea eretta in epoca moghul ad Ayodhya, il luogo in cui la tradizione indù colloca la nascita di Rama, una delle più popolari incarnazioni di Vishnu.

Si tratta di fondamentalismo? La tesi è stata sostenuta sia nella dialettica politica indiana (dagli avversari del BJP), sia da specialisti come Andreas Schworck (v., 1997), ed è stata vigorosamente rifiutata non solo da alcuni studiosi occidentali che hanno evidenti simpatie per il Sangh Parivar (v. Elst, 2001), ma anche da altri che si interessano del fondamentalismo come idealtipo (v. Mayer, 2001). Al di là di assonanze innegabili con l'idealtipo del fondamentalismo, il problema - per quanto riguarda l'induismo - sembra quello di identificare in modo chiaro quale sia il plesso di principî e dottrine religiose da cui dedurre senza mediazioni una cultura e una politica. L'induismo è un mosaico di principî e di correnti diverse, che la VHP ha tentato di unificare in una sorta di 'Chiesa' induista, senza però riuscire a costruire più di una federazione di gruppi che rimangono diversi e che comunque rappresentano solo una parte del variegato mondo induista. Le parole d'ordine intorno alle quali il Sangh Parivar raduna un numero cospicuo di seguaci fanno riferimento a un'immagine essenziale e mitica dell'induismo quale elemento unificatore della nazione indiana e bastione contro il colonialismo culturale 'straniero' (cioè musulmano e cristiano). Perché questa immagine tenga, occorre ridurre al minimo i dettagli (quindi le possibilità di deduzione diretta di elementi culturali da principî religiosi), così che il riferimento alla religione (senza volerlo necessariamente squalificare come strumentale o posticcio) costruisce più un nazionalismo religioso che non un autentico fondamentalismo.

5. Il fondamentalismo islamico prima e dopo l'11 settembre 2001

a) Il problema delle definizioni

La tragedia dell'11 settembre 2001 e le sue conseguenze hanno riportato all'attenzione generale il problema della terminologia da usare quando si parla di Islam, fondamentalismo e 'radicalismo'. Possiamo chiederci subito se il modello del Fundamentalism project sia adeguato a descrivere una tendenza all'interno dell'Islam. Come nota Mayer, per alcune delle caratteristiche e da un certo punto di vista, il modello del project non descrive tanto una corrente all'interno dell'Islam quanto l'Islam in genere: "I musulmani, in questo senso, sarebbero dunque tutti 'fondamentalisti'!" (v. Mayer, 2001, p. 29). Per esempio, la reazione contro l'emarginazione della religione, l'idea dell'infallibilità delle Sacre Scritture e così via sono caratteristiche su cui - certo con sfumature diverse - quasi tutti i musulmani, in genere, concordano. Negli anni novanta la categoria di fondamentalismo islamico è stata ampiamente costruita - anche tenendo conto del regime al potere in Iran dopo la rivoluzione fondamentalista del 1979 - facendo entrare in gioco un altro elemento, cui il Fundamentalism project non ha dato rilievo primario, pur non ignorandolo: la non distinzione (non solo la non separazione) fra religione e politica, e il desiderio di ristabilire "l'ordine ideale della Città di Dio" (v. Guolo, 1994, p. 22) nella città degli uomini, attraverso la rigorosa applicazione della legge islamica, la shari'a.

In questi termini generalissimi, peraltro, non era ancora facile identificare lo specifico del fondamentalismo all'interno dell'Islam, dal momento che è impossibile rintracciare, immediatamente e negli stessi termini, la distinzione tipicamente occidentale fra religione e politica nella "legge sociale dell'Islam" (v. Cantoni, 2000). Quando si parla dell'Islam, alcuni (talora in esplicita polemica con il Fundamentalism project: v. Burgat, 2002) hanno preferito a fondamentalismo termini diversi come il già citato 'integrisimo', o ancora 'islamismo' o 'radicalismo' (quest'ultimo usato da alcuni autori, come vedremo, in un senso più specifico, per indicare una corrente all'interno del fondamentalismo): ma il problema di fondo non cambia.

Sembra, in realtà, che la letteratura degli anni novanta parlasse di fondamentalismo islamico in due sensi diversi. Nel primo senso esso sarebbe un modello di pensiero e di atteggiamento, secondo le categorie del Fundamentalism project interpretate in senso rigoroso e restrittivo (diversamente, tutti o gran parte dei

musulmani sarebbero, per le ragioni accennate, fondamentalisti), con una particolare insistenza sulle caratteristiche sociologiche che rimandano a un attivismo militante. Così inteso, il fondamentalismo islamico comprenderebbe una serie di correnti puritane e antimoderne - spesso nella scia della più rigorista delle scuole giuridiche, quella hanbalita fondata da Aḥmad ibn Ḥanbal, come notava nel 1995 Olivier Roy (v., 1995, pp. 29-30) - che si sono manifestate a partire dal XVIII secolo (il wahhabismo, ideologia ufficiale dell'attuale Arabia Saudita), quindi nel XIX (il movimento deobandi), e infine nel XX secolo. A favore dell'uso di questa prima nozione di fondamentalismo islamico depone il fatto che queste correnti oggi spesso collaborano fra loro. In un secondo senso, che sembra prevalere attualmente, l'espressione fondamentalismo islamico designa invece un movimento che ha uno specifico inizio e una precisa evoluzione storica: esso nasce dopo la prima guerra mondiale come reazione alla penetrazione di idee occidentali 'moderne' nel mondo musulmano, cui oppone come antidoto il ritorno al Corano, una certa ostilità all'Occidente e l'applicazione della shari'a contro qualunque tentativo di instaurare nelle terre dell'Islam sistemi giuridici di tipo occidentale. Dopo l'abolizione del califfato nel 1924, il fondamentalismo si presenta anche come 'movimento del califfato' (nome con cui è noto ai suoi albori in India), in quanto propone la restaurazione di questa funzione, con un ruolo non soltanto meramente simbolico. Le date rilevanti sono, da questo punto di vista, il 1928 in Egitto, data della fondazione dei Fratelli Musulmani da parte di Ḥasan al-Bannā', e il 1941 nel subcontinente indiano, dove Mawlana Sayyid Abū'l-'Alā' Mawdūdī fonda la Gíamā 'at-i Islāmī. Come teorico radicale, Mawdūdī è spesso accostato a Sayyid Quṭb, esponente dei Fratelli Musulmani giustiziato in Egitto nel 1966.

A complicare il quadro, nella repressione sovietica del movimento indipendentista della Cecenia, nell'attuale Russia e negli Stati ex sovietici dell'Asia centrale, 'wahhabismo' è spesso usato come sinonimo di fondamentalismo; l'uso fa riferimento al fondamentalismo islamico in senso lato o come idealtipo, mentre se s'intende il fondamentalismo come un movimento storico il wahhabismo è un proto-fondamentalismo di tipo conservatore, perché i contatti fra l'Arabia settecentesca e la modernità (contro cui il fondamentalismo in senso stretto è una reazione) rimangono limitati, e oggi non tutti i wahhabiti sostengono il movimento fondamentalista, di cui il wahhabismo ufficiale non condivide lo stile populista e l'avversione alle autorità islamiche costituite (v. Roy, 1995, pp. 30-32). Quanto a 'salafita' (da salaf, i 'pii antenati' cui si deve ritornare), il termine - oggi a sua volta talora presentato come sinonimo di fondamentalista - più che a fondamentalismo equivale in via analogica all'espressione 'movimento di risveglio' in ambito protestante. I wahhabiti si autodefiniscono 'salafiti', ma si tratta - come ricorda François Burgat (v., 1988) - di una Salafiyya, non certo dell'unica. Lo stesso termine indica nel secolo XIX il risveglio islamico che mira a risollevarlo l'Islam dallo stato di decadenza in cui si trovava. In realtà, da questo risveglio salafita guidato da figure come Gíamāl al-Dīn al-Āfghānī e Muḥammad 'Abduh si alimentano nel secolo XX e XXI filoni diversi, in parte effettivamente fondamentalisti (che leggono la Salafiyya ottocentesca nell'interpretazione del suo tardo esponente Rashīd Riḍā'), in parte invece modernisti, giacché il programma di 'modernizzare l'Islam' e 'islamizzare la modernità' non manca di una certa ambiguità.

b) Le due branche del fondamentalismo islamico

In una serie di scritti degli anni novanta, citati spesso anche al di fuori del nostro paese, il sociologo italiano Renzo Guolo (v., 1994 e 1999) - che utilizza il termine fondamentalismo riferendosi il più delle volte a un movimento storico anziché a un idealtipo - ha esaminato l'evoluzione del fondamentalismo islamico (ma il sociologo di Padova preferisce parlare di islamismo, considerando la parola fondamentalismo troppo legata al protestantesimo) individuando, nel suo divenire nel corso del XX secolo, una divisione in due branche. Divisione, precisa Guolo, e non "rottura poiché il fine, la reislamizzazione della società, è comune": ma divisione reale fra un'ala "radicale" e una "neotradizionalista" (v. Guolo, 1994, p. 120). Se il fine ultimo, infatti, è lo stesso, diverse sono le strategie attraverso cui è perseguito. Per l'ala radicale si tratta di una 'islamizzazione dall'alto', cioè di acquisire subito la titolarità del potere politico: nella maggior parte dei paesi, tramite una rivoluzione o un colpo di Stato, considerando irrecuperabili alla causa le autorità costituite, mentre in altri non è esclusa la partecipazione a elezioni. Per l'ala che Guolo chiama "neotradizionalista" si tratta invece di una 'islamizzazione dal basso' che - prima di affrontare qualunque

ipotesi di conquista della titolarità del potere - ritiene necessaria una paziente opera di nuova diffusione della cultura islamica tramite una fitta rete di moschee e la penetrazione delle idee fondamentaliste sia fra studenti e intellettuali, sia nel mondo del lavoro e delle professioni, secondo modelli che si sarebbe tentati di paragonare alla strategia dell'egemonia teorizzata da Antonio Gramsci.

Naturalmente il fatto che il fine ultimo sia comune porta a non esagerare la profondità delle divisioni fra le due branche, che in diversi paesi possono allearsi per il raggiungimento di obiettivi comuni, così come gruppi neotradizionalisti e radicali possono coesistere nell'ambito di una stessa organizzazione, come avviene attualmente tra i Fratelli Musulmani. Se in Giordania, dove dal 1991 i Fratelli partecipano al governo, "la loro rivendicazione 'islamista' - come nota Edgard Weber (v., 2001, p. 176) - è naturalmente moderata dal pragmatismo e dall'elasticità che la responsabilità di governo e la partecipazione al potere esigono", in altri paesi le cose non stanno affatto così: per esempio, il movimento palestinese Ḥamās, tutt'altro che 'moderato', nasce come una branca palestinese dei Fratelli Musulmani (v. Introvigne, 2003). Tutto questo non fa venire meno l'utilità della distinzione fra neotradizionalisti e radicali, ma mostra come la sua applicazione così nei paesi islamici come nelle terre di emigrazione non sia sempre facile e immediata.

Quanto alla corrente radicale, che sostiene l'islamizzazione dall'alto, da un certo punto di vista si potrebbe ritenere che il suo trionfo sia stato rappresentato dal successo nel 1979 della rivoluzione islamica in Iran guidata dall'ayatollah Ruḥollah Khomeini, e che quanto è avvenuto negli anni novanta in paesi come il Sudan e l'Afghanistan sia stato una sorta di appendice al grande evento rivoluzionario iraniano. In realtà, tuttavia, la corrente radicale non considera unanimemente l'Iran khomeinista come un modello, sia per i suoi relativi insuccessi in politica interna ed estera, sia per il fatto che molti radicali, sunniti, sono tradizionalmente sospettosi nei confronti dell'Islam sciita, di cui la Repubblica Islamica dell'Iran rappresenta oggi non solo un'espressione, ma una guida internazionale. Peraltro, nel mondo del fondamentalismo islamico, le divergenze teologiche e ideologiche s'incontrano spesso con problemi politici squisitamente nazionali e regionali, determinando rotture fra gruppi che sembrerebbero dottrinalmente affini e, nello stesso tempo, strane alleanze che potrebbero apparire concettualmente impossibili.

c) Fondamentalismo, millenarismo, mahdismo

Coerentemente con il modello del Fundamentalism project, il fondamentalismo islamico, soprattutto a partire dagli anni novanta, recupera il millenarismo e ne fa una concreta guida per l'azione. Nell'Islam i riferimenti apocalittici - che non mancano - raramente (almeno fino a tempi recenti) sono stati applicati alla lettura di eventi del presente e a profezie concrete e 'politiche' per il futuro. Ma tutto questo è avvenuto finché l'apocalittica islamica è rimasta monopolio dei dotti, mentre il populismo fondamentalista ne ha, per così dire, aperto l'accesso alle masse musulmane. Nel mondo rigorosamente diviso in 'noi' e 'loro' dei fondamentalisti, il nemico appare come satanico e collegato all'Anticristo dei tempi ultimi (Dagíjíāl nella tradizione islamica). Il sogno del califfato si confonde con le profezie messianiche sulla figura del Mahdī, il condottiero che sconfiggerà l'Anticristo.

Nonostante la disapprovazione di diverse autorità che in qualche modo rappresentano l'ortodossia islamica, questa letteratura millenarista ha avuto un notevole successo tra le masse arabe e ha costretto i suoi critici a prenderla in qualche modo in considerazione, non solo attraverso le condanne di teologi (legati in genere all'Università al-Azhar del Cairo, dove peraltro alcuni degli autori di testi apocalittici hanno studiato), ma anche con la nascita in Egitto di una scuola di 'neo-conservatori' che trattano gli stessi temi ma vorrebbero farlo in un modo rigorosamente islamico, senza utilizzare fonti protestanti o esoteriche occidentali.

Naturalmente, altro è descrivere scenari di fantapolitica religiosa più o meno romanzzati, altro è organizzare attentati. Tuttavia, la popolarità di questa letteratura millenarista (che - a differenza della stragrande maggioranza di quella fondamentalista protestante - è intrinsecamente violenta) aiuta a capire alcuni riferimenti di Osama bin Laden (Usāma Ibn Lādin) altrimenti incomprensibili, e contribuisce alla creazione, all'interno del mondo fondamentalista radicale, di un clima in cui la prospettiva terroristica può trovare simpatizzanti e seguaci.

Negli scritti di Osama bin Laden e del suo movimento al-Qā'ida (v. Introvigne, 2001), la prospettiva del millenarismo rivoluzionario diventa anche giustificazione del terrorismo: in tempi ultimi e apocalittici le tradizionali regole islamiche, che precisano quali atti di guerra siano leciti e quali no, non valgono più. Sarebbe peraltro sbagliato ritenere che il fondamentalismo ultraradicale di bin Laden si basi esclusivamente sulla letteratura apocalittica 'popolare' (dove l'aggettivo si riferisce al destinatario, non agli autori, che spesso hanno qualifiche accademiche). L'altro perno del suo millenarismo rivoluzionario è costituito da un'interpretazione del Corano che - pur criticata dalle autorità religiose più qualificate e considerata filologicamente scorretta da molti studiosi occidentali (contro i quali è fiorito, peraltro, un intero genere letterario di lingua araba, che deride le loro pretese di insegnare ai musulmani come leggere il testo coranico) - ha una lunga tradizione 'colta', e non solo popolare. Negli scritti di bin Laden sono frequenti i riferimenti a Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya, un giurista di scuola hanbalita del XIV secolo morto in carcere a causa delle sue idee estremiste e considerato autorevole in Arabia Saudita.

Una tecnica non espressamente richiamata da bin Laden, ma usata da maestri che egli considera autorevoli - come Muḥammad 'Abd al-Salām Faragī, giustiziato nel 1982 come ispiratore dell'assassinio del presidente egiziano Anwār al-Sādāt - consiste nel dare rilievo alla nozione di versetti 'abrogati' e 'abroganti' (secondo cui rivelazioni cronologicamente successive potrebbero 'sostituire' rivelazioni precedenti). Si tratta di una nozione non unanimemente accolta dagli esegeti coranici, ma che ha una lunga tradizione. Nel fondamentalismo radicale e apocalittico questa è una delle strategie interpretative che permettono di togliere vigore ai passaggi coranici che condannano l'uccisione di civili, donne e bambini compresi.

Certamente occorre uno sforzo per interpretare sistematicamente le fonti nel modo più rigorista possibile arrivando a concludere (nella fatwā del 23 febbraio 1998 sottoscritta da bin Laden e dai suoi alleati) che non è solo lecito, ma anche doveroso uccidere civili statunitensi dovunque sia possibile farlo. Tale fatwā, peraltro, è stata sottoscritta non solo da bin Laden, ma anche da dirigenti che - diversamente da lui - possono vantare qualche credenziale come studiosi del Corano. Il millenarismo rivoluzionario di bin Laden e del suo movimento, così, conferma di essere un'interpretazione delle fonti tradizionali islamiche discutibile dal punto di vista filologico e che, a diversi snodi interpretativi, deve compiere scelte minoritarie fra gli stessi autori classici che il fondatore di al-Qā'ida cita. Esso si ricollega, tuttavia, a una corrente la cui importanza è tutt'altro che irrilevante negli stessi ambienti fondamentalisti, e che oggi può esercitare un certo fascino fra le masse islamiche grazie anche all'influenza di una letteratura popolare che ruota intorno al tema dell'Anticristo.

D'altro canto, gli attentati terroristici di Osama bin Laden sono stati condannati dalla maggioranza degli esponenti neotradizionalisti più noti; anche presso i fondamentalisti radicali il consenso non è unanime. Non tutti i fondamentalisti islamici sono terroristi, e non tutti i terroristi riconoscono la leadership di bin Laden.

d) Fondamentalismo, tradizionalismo, nazionalismo

Non solo non tutti i fondamentalisti sono terroristi, ma non tutti i musulmani sono fondamentalisti. In generale, si può affermare che quattro correnti vanno distinte dal fondamentalismo (stricto sensu), all'interno del complesso mondo islamico contemporaneo: l'Islam conservatore, i nazionalismi islamici, alcune correnti sufi e infine il modernismo islamico. Naturalmente, anche queste correnti sono a loro volta tipi ideali, costruzioni orientate a risultati cognitivi che tentano di rappresentare e ridurre a unità una realtà ben altrimenti complessa.

Il mondo islamico tradizionalista (il cui esempio più evidente è costituito dal regime wahhabita dell'Arabia Saudita) è stato, e rimane, uno degli obiettivi critici della corrente fondamentalista, anche se non mancano momenti di collaborazione e se il fondamentalismo condivide con i conservatori un'interpretazione rigorista dell'Islam e il desiderio di preservarlo da influenze occidentali corruttrici. Per i tradizionalisti - eredi di una lunga tradizione all'interno dell'Islam - si deve obbedienza al potere politico islamico, da chiunque detenuto, e la rivoluzione contro le autorità costituite, sempre foriera di disordine, è lecita soltanto in casi estremi. La custodia dell'atteggiamento tradizionalista è affidata agli 'ulamā', i 'dotti', che in questo senso agiscono come classici professionisti del sacro, affermandosi - anche in una religione senza clero come l'Islam sunnita - quali detentori di un sapere superiore a quello della massa dei fedeli. In molti paesi il sistema degli 'ulamā' è

controllato dallo Stato, il che rafforza la loro tendenza a porsi come guardiani e sostenitori dell'ordine costituito.

Più violento di quello con i tradizionalisti è stato - storicamente - il conflitto fra i fondamentalisti e i nazionalisti, esponenti di quei movimenti che, non di rado ispirandosi anche a idee occidentali (in particolare socialiste), si sono proposti nel corso del secolo XX di costruire in terra islamica moderni Stati-nazione. La critica fondamentalista colpisce nel segno quando ricorda che il Corano non conosce nazioni ma solo l'umma, la comunità universale dei credenti in Dio. Per questo i nazionalismi di area islamica - pur presentandosi spesso come 'islamo-nazionalismi' e affermando che la rispettiva identità nazionale è vera e valida solo in quanto si radica nell'Islam - devono sottoporre la vita politica a un certo processo di laicizzazione. Non infrequenti sono l'adozione di sistemi legislativi che non coincidono con la shar'ā, la concessione di diritti (più o meno parziali) ai non musulmani e anche l'ascesa di cristiani a importanti cariche di governo. Non a caso, uno dei fondatori del partito Ba'th (o del 'rinascimento arabo'), fondato nel 1940 a Damasco e che si situa fra l'altro alle origini dei regimi di Ḥāfīz al-Asad in Siria e di Ṣaddām Ḥusain in Iraq, è il cristiano ortodosso - e socialista - Michel 'Aflāq, che peraltro (ma la questione è controversa) si sarebbe convertito all'Islam in Iraq prima della morte.

Il nazionalismo islamico varia a seconda delle sue incarnazioni nazionali - dall'Algeria all'Indonesia, dall'Egitto alla Tunisia - ma il conflitto sia con i fondamentalisti neotradizionalisti sia con quelli radicali è stato spesso duro e sanguinoso, come mostra in tutta la sua tragica evidenza l'assassinio del presidente egiziano Sādāt da parte di fondamentalisti radicali nel 1981. D'altro canto, anche di fronte a nemici comuni, i nazionalisti riescono di rado a mobilitare i fondamentalisti, come dimostra il sostanziale insuccesso dell'appello del nazionalista Ṣaddām Ḥusain affinché i movimenti fondamentalisti internazionali intervenissero in armi a salvare il suo regime in occasione dell'intervento militare anglo-americano del 2003.

Non è certamente questa la sede per un esame del sufismo, che rappresenta il cosiddetto 'Islam delle confraternite' in quanto distinto dall'Islam degli Stati' (tradizionalista o nazionalista) e (in certi paesi) dal cosiddetto 'Islam delle moschee' (inteso come rete di moschee autonome, dove può diffondersi il fondamentalismo). Esiste un 'sufismo politico'? L'interrogativo è stato posto soprattutto quando le confraternite sufi sono diventate l'anima della resistenza antisovietica nell'Asia centrale, per poi innervare - in competizione, ovvero in concorso, con residui del potere comunista precedente - la classe dirigente di molte repubbliche post-sovietiche nella stessa area. Il mondo delle confraternite sufi non è - evidentemente - unitario, né è caratterizzato da un unico atteggiamento nei confronti del rapporto fra Islam, politica, modernità e cultura, così che non mancano membri di confraternite che hanno partecipato e partecipano al movimento fondamentalista. D'altro canto, non è meno vero che il sufismo in genere privilegia l'aspetto interiore dello sforzo (gīhād) sulla via di Dio e diffida di chi cerca il proprio autoperfezionamento 'all'esterno', lungo le vie della lotta e della conquista politica. I teorici del fondamentalismo sono a loro volta tradizionalmente ostili al sufismo, sia perché lo considerano come un'innovazione rispetto al messaggio coranico dei primi secoli (una critica che mutuano dal wahhabismo), sia perché gli rimproverano quella che definiscono la sua apoliticità, una presunta passività di fronte alla prevaricazione delle autorità politiche e al colonialismo e neocolonialismo occidentali. Questo non toglie che vi siano esponenti del fondamentalismo che rivendicano con orgoglio la loro appartenenza alle confraternite sufi, come il marocchino 'Abd al-Salām Yāsīn, il quale ci ricorda che il fondatore dei Fratelli Musulmani, Ḥasan al-Bannā', era sufi, il che dimostra che non tutto il sufismo è un ripiegamento sul terreno spirituale senza più occuparsi del mondo, contrariamente alla critica più comune dei fondamentalisti contemporanei alle confraternite.

Rimarrebbe da considerare l'opposizione al fondamentalismo del modernismo islamico, categoria a sua volta tutt'altro che facile da identificare. Per alcuni il modernismo islamico ha alle sue origini l'ala del risveglio salafita del XIX secolo rappresentata da Muḥammad 'Abduh, la quale cercava d'introdurre nell'Islam quelli che considerava i frutti migliori della modernità occidentale. Ma dal momento che anche i fondamentalisti utilizzano selettivamente la modernità (pur condannandone i principî e la filosofia), si è già visto come il movimento salafita del XIX secolo possa essere considerato un antenato sia del modernismo sia del fondamentalismo e appaia come una corrente tipicamente riformista.

Nel XX secolo sono stati chiamati 'modernisti' quei pensatori e uomini politici islamici che hanno ritenuto di poter introdurre nell'Islam una distinzione fra religione e politica e una certa secolarizzazione dello Stato. In questo senso, modernista è talora definito il sistema politico instaurato in Turchia da Kemāl Atatürk. A prescindere dalle difficoltà oggi incontrate dagli stessi eredi di Atatürk in Turchia, certificate dalla vittoria di un partito di origine fondamentalista nelle elezioni politiche del 2002, in molte altre aree geografiche sono certamente presenti intellettuali modernisti e occidentalisti. È dubbio, peraltro, che essi possano essere considerati dall'Occidente un interlocutore privilegiato. Infatti, se la loro disponibilità al dialogo è certamente massima, la loro rappresentatività nei confronti della maggioranza dei musulmani sembra invece minima. Le profezie secondo cui l'Islam - di fronte all'avvento delle tecnologie moderne, della televisione, di Internet - si sarebbe rapidamente occidentalizzato e secolarizzato non hanno finora trovato conferma. Piuttosto, Internet è stato ampiamente utilizzato da fondamentalisti ed estremisti di ogni genere. Non è del tutto impossibile che nelle terre di emigrazione la maggioranza dei musulmani, che non frequenta le moschee e i centri islamici, sia esposta a una lenta influenza secolarizzatrice e che lo stesso avvenga in paesi dove prevalgono classi dirigenti di tipo tradizionalista moderato o nazionalista. Sui tempi e sugli effetti mancano però dati statistici sicuri e studi convincenti.

e) La tesi del declino del fondamentalismo e la 'sindrome di Voltaire'

La politica occidentale nei confronti dei paesi dove è presente un forte movimento fondamentalista islamico è stata spesso quella di sostenere classi dirigenti che si presentavano come 'nazionaliste' e 'laiche', delegando loro il compito di disinnescare, con le buone o con le cattive, la minaccia costituita dai fondamentalisti. Questa politica ha assicurato a regimi dalle scarsissime credenziali democratiche - dall'Africa del Nord all'Iraq di Ṣaddām Ḥusain (che fu a suo tempo sostenuto come argine all'espansione verso ovest del fondamentalismo iraniano) - un certo sostegno da parte dell'Occidente. A partire dagli anni novanta questa politica, frutto di una 'sindrome di Voltaire' che portava talora a considerare il peggior interlocutore laico preferibile al migliore interlocutore fondamentalista, è entrata in crisi. Da una parte, il sostegno ai regimi chiamati in Francia (con riferimento soprattutto all'Algeria e alla Tunisia) *éradicateurs*, cioè 'sradicatori' dei fondamentalisti, ha comportato per le democrazie occidentali un forte costo in termini di immagine, dal momento che l'operazione di sradicamento è spesso avvenuta con scarso riguardo per i diritti umani (v. Burgat, 20022). Dall'altra, si è dovuto constatare che lo sradicamento non riesce e che la presenza fondamentalista rimane forte nonostante la repressione.

Per la verità, alcuni studiosi francesi (v. Roy, 1992; v. Kepel, 1995) hanno parlato negli anni novanta di un declino di quello che qui chiamiamo 'fondamentalismo islamico', e che essi preferiscono chiamare 'Islam politico' o 'islamismo'. Il fondamentalismo, secondo questi autori, sarebbe stato costretto a ricollocare la sua azione nell'ambito dello Stato-nazione, a declinare la *shari'a* secondo il lessico della modernità a proposito di diversi temi importanti, a emarginare le sue correnti radicali dal centro della scena fondamentalista: e tutto questo dopo avere preso coscienza che, nonostante decenni di sforzi, gli scopi originari non erano stati conseguiti. Di più: secondo Olivier Roy, i fondamentalisti si sono proposti negli anni come una dirigenza religiosa separata dall'autorità politica; paradossalmente, il loro stesso successo in questo progetto ha inserito nella dialettica dei paesi dove operano un principio di separazione fra classe dirigente politica e classe dirigente religiosa che nega alla radice le premesse ideologiche del fondamentalismo.

L'idea del declino del fondamentalismo islamico, che secondo Roy e Kepel starebbe lasciando il posto a un 'post-islamismo' (o 'post-fondamentalismo'), è stata vigorosamente contestata da Burgat (v., 20022, p. 284) e dai suoi collaboratori. Secondo questi ultimi, non ci sono dei 'nuovi fondamentalisti', ma solo dei 'nuovi politologi' che li studiano con categorie diverse. Per ragioni politiche, studiosi come Kepel e Roy si erano concentrati sul fondamentalismo radicale, ignorando la corrente neotradizionalista che in realtà era già da decenni maggioritaria e presentava tutte le caratteristiche che oggi si attribuiscono al 'post-fondamentalismo'. "Gli uomini e le donne - scrive Burgat (ibid., p. 286) - che oggi ci sono presentati come attori sociali che 'non meritano più la qualifica di islamisti' assomigliano stranamente a coloro che altri autori hanno descritto da lunga data come espressioni assolutamente tipiche del fenomeno", così che, più che di declino del fondamentalismo, si dovrebbe parlare di declino della scienza politica che lo studia.

Naturalmente, la tesi del declino è diventata un po' meno popolare sui mezzi di comunicazione di massa dopo l'11 settembre 2001, anche se Kepel ha sostenuto che i colpi di coda del fondamentalismo radicale confermano precisamente la sua disperazione e la sua crisi. Lo stesso Burgat, che attira giustamente l'attenzione sulla grande varietà di atteggiamenti - non solo sulla questione del terrorismo - evidente all'interno del mondo islamico comunemente definito fondamentalista, forse in parte sottovaluta le dimensioni della componente radicale e, all'interno di questa, del terrorismo, che rimangono cospicue. Peraltro, è difficile non condividere le osservazioni di Burgat quando (certo con accenti fortemente polemici) sottolinea lo scacco di una scienza politica che ha suggerito ai governi occidentali di puntare esclusivamente sull'alleanza con regimi laicisti ed *éradicateurs*.

Negli ultimi anni si assiste a una crescente presa di coscienza di questo scacco da parte di politologi e di governi occidentali. Al sostegno a regimi militari che promettono la laicizzazione forzata si è così sostituita, soprattutto nell'impostazione di consulenti accademici del governo degli Stati Uniti, la cauta ricerca di chi rappresenta nel mondo islamico una posizione intermedia fra laicismo e fondamentalismo: una laicità aperta alla religione che mantenga un radicamento nell'identità islamica ma si distingua dal fondamentalismo, insomma, l'"equivalente islamico delle Democrazie Cristiane europee" secondo una battuta più volte citata del primo ministro turco Recep Tayyip Erdoğan. Ci si chiede però da dove possa emergere una tale posizione, relativamente nuova nel mondo islamico. Dall'itinerario personale di laicisti che riscoprono la religione, si risponde talora; e i casi non mancano, dalla Tunisia all'Egitto, dove però questi intellettuali hanno avuto un successo politico solo raccordandosi al preesistente fondamentalismo. Dall'esperienza dell'Islam in terra d'emigrazione in Europa, secondo quanto già avviene negli Stati Uniti, affermano altri; una speranza, in effetti, che richiede però lunghi tempi di maturazione. Né si può escludere che una posizione di questo tipo emerga paradossalmente proprio dallo stesso grande ambito dei movimenti fondamentalisti, sempre più diversificati fra loro. Per alcuni di loro, la legge islamica, la *sharī'a*, deve essere applicata letteralmente a tutti i problemi che richiedono una soluzione giuridica; per altri, la *sharī'a* è un semplice orizzonte o punto di riferimento ideale. Il cammino è lungo, e si deve certamente tenere conto delle differenze fra paesi di eredità turca, indiana, indonesiana, africana, araba. Ma, almeno negli Stati Uniti, molti politologi suggeriscono il tentativo di aprire un dialogo - il che non significa accedere immediatamente a tutte le loro richieste e proposte - con forze politiche che emergono dal variegato mondo fondamentalista e che dichiarano di volersi avviare, pur rifiutando il laicismo, sulla strada di una certa laicità (come dicono di essere quelle che le elezioni del 2002 hanno portato al potere in Turchia o, per altri versi, certi esponenti dell'ala detta riformista del mondo politico iraniano). Lo stesso Stato di Israele sembra mantenere prudenti e discreti contatti con esponenti del mondo fondamentalista palestinese, ormai così ampio sia da renderne difficile la semplice eliminazione per via militare, sia da essere diviso in fazioni e correnti diverse anche sul piano dottrinale. La strada è irta di ostacoli: ma sembra fra le poche percorribili per un dialogo fra civiltà che non può ridursi a conciliabolo di intellettuali e che, se vuole ottenere frutti di pace, non può non estendersi a chi veramente rappresenta porzioni importanti delle società civili nei paesi a maggioranza islamica.

FONDAMENTALISMO

Enciclopedia Italiana - VI Appendice (2000)

di Francesco Scorza Barcellona, Anna Foa, François Burgat

Denominazione sorta in ambito cristiano negli Stati Uniti agli inizi del 20° secolo per indicare le correnti protestanti dichiaratamente ostili al mondo moderno in nome dei cosiddetti fondamentali (*fundamentals*) della fede, in particolare di quelli biblici interpretati con stretta adesione alla lettera del testo. La denominazione è stata estesa poi alle due altre religioni monoteiste, ebraica e musulmana, per indicare genericamente i movimenti, dapprima religiosi e culturali, poi anche sociali e politici, d'opposizione radicale al mondo moderno, opposizione spesso rivolta anche agli adattamenti agli usi e costumi odierni intrapresi da correnti opposte (e in genere prevalenti), soprattutto in ambito cristiano ed ebraico, all'interno delle stesse religioni. È opportuno osservare che il f. va distinto dal fenomeno che si suole definire integralismo (o anche, meno propriamente, integrisimo), con il quale invece è nell'uso comune assimilato e che definisce piuttosto

l'applicazione integrale, in ogni ambito di vita, dei principi desunti da una religione o da un'ideologia. Per quanto riguarda il f. islamico (fr. islamisme), un primo ampio panorama è già nella voce islamismo dell'App. V (ii, p. 783). *

Fondamentalismo cristiano

di Francesco Scorza Barcellona

Movimento teologico e culturale sorto tra la fine del sec. 19° e gli inizi del 20° all'interno del protestantesimo statunitense come reazione alla teologia liberale, alle teorie evoluzionistiche e soprattutto ai nuovi metodi introdotti nella critica biblica. Il f. ha le sue radici immediate nel più vasto movimento dell'evangelicalismo, espressione del 'grande Risveglio' del sec. 19° che era centrato sull'autorità della Bibbia, sull'idea della salvezza possibile solo attraverso una 'nuova nascita' e la fede nell'opera redentrice del Cristo, su un'intensa vita spirituale contrassegnata da una rigorosa condotta morale, dalla lettura della Bibbia, dalla preghiera e dallo zelo missionario.

Il f. combina la difesa dei più tradizionali principi dell'evangelismo dei riformatori del sec. 16°, quali l'autorità assoluta della Scrittura e la necessità della fede personale in Cristo, con alcune innovazioni dell'evangelicalismo revivalista del sec. 19°. Tra queste il cosiddetto dispensazionalismo, cioè quel complesso sistema di interpretazione biblica che, partendo dal principio che la Scrittura deve essere interpretata letteralmente dove è possibile, sostiene che le profezie bibliche debbano riferirsi a eventi reali e, ricollegandosi alle speculazioni sulla settimana cosmica e sul millenarismo apocalittico dei primi secoli cristiani, ma anche alla tradizione del gioachimismo medievale, arriva a delineare una storia del genere umano suddivisa in sette dispensazioni o ere, caratterizzate ognuna da una diversa economia di rapporti tra l'uomo e Dio. L'ultima dispensazione è il millennio, preceduto dal ritorno di Gesù, venuto a sottrarre al mondo i suoi fedeli, quindi da un periodo di sette anni di guerre tra quanti sono rimasti sulla terra, coronato dalla vittoria di Cristo, dalla conversione degli ebrei e dall'instaurazione del regno millenario di Gesù a Gerusalemme, prima del giudizio universale.

Il movimento, che ancora non aveva assunto la denominazione di f., si riconobbe nelle riunioni annuali delle Niagara Biblical Conferences. In occasione della prima di esse, nel 1878, fu formulato il cosiddetto Niagara creed, consistente in una serie di articoli di fede che costituiranno in futuro la base ideologica del movimento: essi riguardavano l'ispirazione divina della Scrittura estesa a tutte le sue parti e alle singole parole da essa utilizzate, la Trinità, la vera divinità del Cristo, la sua nascita verginale, la redenzione attraverso il suo sangue, la sua risurrezione corporea, il suo atteso ritorno, sempre corporeo, su questa terra per edificare il regno di Dio. Nel 1880 Dw. L. Moody (1837-99), esponente dell'evangelicalismo americano, promosse le Northfield Conferences e diede poi origine alla fondazione dei Bible Institutes per una formazione dei giovani nelle scienze bibliche rigidamente centrata sul principio dell'ispirazione divina e dell'inerranza della Scrittura, in contrapposizione alla tendenza di questi stessi studi nelle università. Nel 1910 ebbe inizio a opera di L. e M. Stewart la serie intitolata *The fundamentals: a testimony to the truth*, in cui fino al 1915 apparvero dodici fascicoli, per un totale di novanta contributi di teologi ed ecclesiastici conservatori europei e statunitensi, su temi ritenuti fondamentali e irrinunciabili, che si ricollegavano allo spirito e agli articoli del Niagara creed. Nel 1919 fu fondata a Philadelphia la World's Christian Fundamentals Association, ispirata da W.B. Riley, che ebbe breve durata. Le sopravvisse tuttavia il movimento che continuò a chiamarsi fondamentalista, con la ripresa del titolo della serie di fascicoli (già introdotto nel nome dell'associazione del 1919). L'accettazione dei principi esposti nei *Fundamentals* fu del resto sin da allora riconosciuta come il criterio per identificare gli aderenti al movimento.

Negli anni Venti i fondamentalisti cominciarono l'offensiva contro la modernizzazione nella Chiesa e nella società, giungendo a sensibilizzare il pubblico e a provocare gravi scissioni all'interno di vari gruppi protestanti. I fondamentalisti s'impegnarono particolarmente nel campo dell'insegnamento nella scuola

pubblica, combattendo le teorie dell'evoluzionismo, in cui vedevano la negazione della dottrina biblica della creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, e in questa battaglia culturale riuscirono a ottenere in alcuni Stati del Sud la promulgazione di precise leggi contro l'insegnamento dell'evoluzionismo, che nel 1925 a Dayton (Tennessee) portarono alla condanna dell'insegnante di biologia J.T. Scopes in quello che è conosciuto come il 'processo delle scimmie'. Tuttavia questo processo, nel quale intervenne anche l'allora leader del movimento W.J. Bryan (1860-1925) per sostenere l'autenticità dei miracoli biblici, segnò un momento d'arresto nel tentativo dei fondamentalisti di arrivare a dominare la cultura degli USA. Nel frattempo tuttavia il f. si era diffuso in Canada e, in misura minore, in Gran Bretagna. Negli USA tra il 1925 e il 1945 il f. si organizzò in denominazioni ecclesiastiche secondarie, pur se molti dei suoi seguaci restarono in quelle maggiori. Espressioni del f. di questo periodo sono il Moody Bible Institute di Chicago e il Bible Institute di Los Angeles, oltre un'intensa attività di conferenze, pubblicazioni e trasmissioni radiofoniche. È questa l'epoca di convergenze ma anche di tensioni tra il f. e l'evangelicalismo statunitense: l'American Council of Christian Churches, di tendenza separatista, fu fondato nel 1941 dal fondamentalista C. McIntire, mentre l'anno seguente nasceva la National Association of Evangelicals (NAE), che includeva anche pentecostali e membri di altre denominazioni protestanti (anche delle maggiori), caratterizzata dall'accento posto su un evangelicalismo positivo che spesso attenuava gli aspetti più militanti e millenaristici del fondamentalismo.

Dopo la Seconda guerra mondiale si affermò la tendenza moderata sotto il nome di 'neoevangelicalismo', che ebbe il suo centro propulsore nel Fuller Theological Seminary di Pasadena, e si esprime dal 1956 nel periodico Christianity today. Quando un esponente rappresentativo del movimento, il predicatore B. Graham, nel 1957 si alleò con i leader di alcune Chiese noti per i loro atteggiamenti più liberali, questi fu duramente condannato dai fondamentalisti più stretti quali B. Jones sr. (1883-1968), fondatore della Bob Jones University, e J.R. Rice (1895-1968), editore del periodico Sword of the Lord. I seguaci del neoevangelicalismo si distinsero allora dai fondamentalisti, preferendo tornare alla denominazione di evangelicals: invece in Gran Bretagna, raggiunta da una missione dello stesso Graham nel 1954, i neoevangelicalisti continuarono a chiamarsi fondamentalisti, ingenerando una confusione terminologica che non aveva più ragion d'essere negli USA (dove ormai la distinzione tra evangelicals e fondamentalisti in senso stretto era in atto), anche se il f. è un fenomeno più ampio che, pur avendo prodotto movimenti e denominazioni specifiche, ha raggiunto le maggiori denominazioni ecclesiastiche (Assemblee di Dio, battisti, episcopali, metodisti, presbiteriani), e se l'una o l'altra delle denominazioni tipiche dell'evangelicalismo può avere assunto idee o atteggiamenti propri del fondamentalismo.

Nei decenni successivi alla Seconda guerra mondiale non si registrò un'attività politica del movimento, anche se alcuni dei suoi rappresentanti, quali C. McIntire e B. James, si segnarono nelle campagne anticomuniste dell'epoca della guerra fredda. I fondamentalisti assunsero quindi un ruolo importante con la formazione nel 1979, a opera del pastore J. Falwell, del movimento della Moral majority, che tra i suoi obiettivi si poneva quello di difendere i valori tradizionali degli Stati Uniti compromessi, secondo gli aderenti al movimento, dall'evoluzione della società e della cultura: in particolare il movimento sostenne posizioni molto conservatrici relativamente alla concezione della famiglia, al ruolo della donna nell'ambito della società e all'etica sessuale. Nel 1980 i fondamentalisti s'impegnarono in una campagna, appoggiata dai predicatori televisivi, a favore del candidato presidenziale R. Reagan. I principali gruppi fondamentalisti negli USA sono la Baptist Bible Fellowship, la First Baptist di Hammond (Indiana), la Lee Roberson's Highland Park Baptist Church di Chattanooga (Tennessee), la Jerry Falwell's Thomas Road Baptist Church di Lynchburg (Virginia), tutte più o meno strutturate con chiese, scuole, pubblicazioni, trasmissioni radiofoniche e televisive, attività missionarie e servizi specializzati.

Ma il f. non è ristretto al solo ambito statunitense: esso ha registrato un'ampia diffusione dapprima nel mondo di lingua inglese, raggiungendo poi il resto dell'Europa (in Germania ha dato vita negli anni Settanta al movimento Kein anderes Evangelium), la Repubblica Sudafricana (dove l'apartheid è stata giustificata sul piano teologico con posizioni fondamentaliste) e altre terre di missione del protestantesimo statunitense,

come l'America Latina. Secondo alcuni si potrebbe considerare espressione del f. anche il movimento oltranzista protestante dell'Irlanda del Nord (guidato dal pastore I. Paisley, noto fondamentalista legato a esponenti del f. statunitense), in cui il protestantesimo conservatore va di pari passo con un violento anticattolicesimo politico.

Se il f. condivide vari aspetti dell'evangelicalismo, esso si caratterizza per suoi atteggiamenti peculiari, come la condanna del liberalismo teologico e la tendenza al separatismo, anche rispetto a gruppi e movimenti come i neoevangelicalisti, i pentecostali e i carismatici, o addirittura rispetto a fondamentalisti che non siano ritenuti tali in senso stretto. La polemica dei fondamentalisti si estende al movimento ecumenico, e quindi al Consiglio ecumenico delle chiese (CEC) che, dopo il secondo conflitto mondiale, se ne è reso promotore: non a caso, la settimana immediatamente precedente alla prima assemblea del CEC, nel 1948, il fondamentalista American Council of Christian Churches promosse l'istituzione dell'International Council of Christian Churches allo scopo di opporsi alle posizioni del CEC ritenute moderniste, filocomuniste, pacifiste e filocattoliche.

Nei confronti della Bibbia, anche se la dottrina dell'inerranza riguarda i testi in lingua originale, alcuni fondamentalisti più radicali hanno difeso il valore assoluto della traduzione inglese del 1611 nota come King James version, soprattutto contro la Revised standard version apparsa tra il 1946 e il 1952, considerata il prodotto di un complotto liberal-comunista. Il tradizionale dispensazionalismo, che in ogni caso non si può considerare appannaggio esclusivo del f., ha avuto una ripresa negli anni Settanta grazie alla popolarità del volume di H. Lindsey, *The late great planet earth* (1970). Il dispensazionalismo spiega anche le simpatie dei fondamentalisti (come di altri evangelicals che ne condividono i principi) nei confronti dello Stato di Israele, la cui esistenza è considerata uno dei compimenti delle profezie bibliche. La crociata antievoluzionista ha poi avuto un seguito con l'impegno della Moral majority, che è riuscita a ottenere in alcuni Stati degli USA l'introduzione dell'insegnamento di una 'scienza della creazione', d'ispirazione fondamentalista, secondo cui l'età della terra non è superiore a diecimila anni. Sul piano del comportamento i fondamentalisti proibiscono l'uso dell'alcol, il fumo, il gioco a carte, il ballo e gli spettacoli, come del resto molti evangelicals, ma si sono opposti anche a varie tendenze della moda, come l'uso dei pantaloni per le donne, e dei capelli lunghi, barba e baffi, o particolari fogge di abbigliamento per gli uomini.

Anche se negli Stati Uniti la storia del f. s'intreccia con quella dell'evangelicalismo, non sarebbe corretto identificare i due fenomeni. L'evangelicalismo presenta infatti aspetti diversi che sarebbe inesatto ridurre ai principi del f.: in generale, infatti, il primo accoglie l'esegesi storico-critica, e non si sente legato alla necessità di praticare l'interpretazione letterale del testo biblico. D'altra parte, però, il f. è più diffuso nelle Chiese sorte dal Risveglio del sec. 19° che nelle Chiese nate dalla Riforma del sec. 16°. Si potrebbe anche dire che il classico principio del sola Scriptura sostenuto dai primi riformatori sia una posizione fondamentalista, in quanto si oppone a ogni altra autorità e a ogni riserva sul medesimo principio. Ma, per es., le tesi dell'inerranza della Scrittura e della sua ispirazione verbale sono anche anteriori alla Riforma, rientrando nella tradizione ecclesiastica più antica. Di fatto, come nota J.-P. Willaime, il protestantesimo è anche un liberalismo, nella sua rivendicazione del libero esame come nella relativizzazione del magistero ecclesiastico, teologico e morale, rispetto al quale il f. rappresenta il polo opposto, ma pur sempre interno alla tradizione protestante. In ogni caso il f., condizionato e connotato dall'ambiente in cui è nato, rientra nel numero dei movimenti che sorgono in periodi di crisi e di cambiamenti per riconfermare e sostenere i principi morali e dottrinali, ma anche gli assetti sociali e i quadri di riferimento culturale, messi in discussione.

Fondamentalismo ebraico

di Anna Foa

Per quanto riguarda l'ebraismo, sotto l'etichetta di fondamentalismo si possono designare quelle tendenze e quei gruppi caratterizzati dalla mescolanza di religione e politica, dal richiamo ai fondamenti biblici e talmudici, dal messianismo, dall'osservanza rigorosa dei precetti, dal radicalismo politico. Per M. Friedman, uno dei più recenti studiosi del fenomeno, il termine definisce "un punto di vista religioso condiviso da un gruppo di fedeli che fondano la loro credenza in una realtà ideale religioso-politica che è esistita in passato o che ci si aspetta che emerga in futuro" (Friedman 1990, p. 127).

Nonostante i movimenti ebraici più radicali facciano volentieri riferimento al passato biblico e alla tradizione, la loro origine risale soltanto alla fine del 18° secolo, quando la religiosità tradizionale, costretta a confrontarsi con il cambiamento - con l'illuminismo ebraico (haskalah) e poi con l'emancipazione - prese a definirsi con il termine del tutto nuovo di ortodossia. Le forme della religione e dell'osservanza sostenute dagli ortodossi non erano però semplicemente la continuazione di quelle del passato, ma una loro trasformazione. Come l'illuminismo, e in una direzione opposta, l'ortodossia è un'innovazione, il frutto dell'incontro del mondo ebraico con la modernità. Al centro dell'osservanza e della trasmissione dei valori delle comunità ortodosse è lo studio e l'educazione, studio che è organizzato nel sistema delle yeshivōt (plur. di yeshivah), scuole dove i giovani - i maschi - vivono una vita collettiva centrata sullo studio dei testi religiosi e sulla pratica religiosa, con la più rigida esclusione, almeno nelle yeshivōt ultraortodosse, della cultura secolare.

Nel corso dell'Ottocento, e soprattutto negli ultimi decenni, nel momento in cui il mondo ebraico era percorso da nuovi fermenti di cambiamento e di trasformazione, indotti, tra l'altro, da fenomeni macroscopici quali l'emigrazione di milioni di ebrei dell'Europa orientale, la mappa della religiosità tradizionale si presentava in maniera assai variegata. Essa comprendeva tanto ebrei pronti a vivere nel mondo e ad accettare la trasformazione indotta dall'emancipazione - come gli aderenti al movimento neo-ortodosso creato in Germania da S.R. Hirsch - quanto comunità ultraortodosse, in particolare in Ungheria, organizzate in una radicale chiusura rispetto all'esterno e nella più rigida osservanza. Presentavano aspetti di netta chiusura alle istanze della modernizzazione anche le comunità hasidiche (da ḥasīd "pio"), diffuse in Polonia e in parte anche in Russia e centrate intorno a un capo carismatico, il rebbe. Si trattava di una forma di religiosità misticheggiante e cabbalistica che risaliva al primo Settecento e che rappresentava anch'essa una trasformazione radicale della tradizione religiosa.

In questo quadro complesso, l'apparizione allo scorcio del 20° secolo del progetto sionista pose il mondo tradizionale di fronte a nuove sfide e a nuove minacce. La Palestina aveva in realtà costituito un richiamo per gli ebrei della diaspora già prima dell'apparizione del sionismo. In Palestina vivevano ebrei da secoli, nel 'Vecchio Yishuv' (comunità ebraica in Palestina): nel 19° secolo vi erano circa 25.000 ebrei che conducevano una vita di stretta ortodossia, di studio e di preghiera nelle città 'sante' di Gerusalemme, Hebron, Safed e Tiberiade. Nel 'Vecchio Yishuv' confluì nella seconda metà del secolo un'ondata di emigrazione ortodossa, in particolare ebrei ungheresi desiderosi di salvaguardare la tradizione dai pericoli della secolarizzazione. Non c'è da stupirsi che questi gruppi palestinesi abbiano visto nelle prime ondate di migrazione sionista - che, al volger del secolo, e poi nel decennio precedente la prima guerra mondiale, si riversarono in Palestina con uno spirito secolarizzato e lontano da ogni rapporto con la tradizione religiosa - una vera e propria sconsecrazione della terra d'Israele. Sia nella diaspora sia in Palestina, il sionismo divenne per gli ortodossi la forma più pericolosa assunta dalla secolarizzazione, un nemico peggiore di quanto non fosse nella diaspora l'assimilazione, perché coinvolgeva il rapporto con la terra d'Israele tradizionalmente connotato in senso messianico. La lotta della tradizione contro la modernizzazione finì così per prendere la forma di un'opposizione intransigente e radicale al progetto sionista.

Era un'opposizione di principio, interna alla logica religiosa, fondata sull'idea che il ritorno in Israele, interpretato come il momento essenziale dell'avvento del Messia, potesse essere determinato solo da Dio e non dagli uomini. Il progetto di stabilire in Palestina uno Stato ebraico è quindi agli occhi degli

ultraortodossi un progetto blasfemo in sé, indipendentemente dal suo orientamento effettivamente laico e areligioso: un modo di affrettare indebitamente la venuta del Messia.

Nei primi anni del Novecento, gli ḥaredīm (plur. di ḥaredī, termine generico per designare gli ultraortodossi, che in ebraico ha il significato di "timoroso di Dio") diedero vita all'organizzazione separatista e antisionista Agudat Israel. Successivamente, dopo l'attenuazione delle istanze più radicali e antisioniste in seguito all'avvento del nazismo in Germania e all'intensificarsi dell'emigrazione ebraica in Palestina, Agudat Israel si scisse e diede vita al gruppo dei Neturei Karta (aramaico per "guardiani della città").

Una conciliazione tra sionismo e ortodossia non era però impossibile, almeno a livello teorico. Essa trovò espressione nei primi anni del Novecento nel pensiero di rabbi A.I. Kook, il primo rabbino capo ashkenazita in Palestina, che fondò a Gerusalemme l'importante yeshivah di Merkaz ha-rav. Per Kook il ristabilimento degli ebrei in Palestina si caricava di significati mistici e messianici, e diveniva un momento del processo di redenzione. Il sionismo, da laico, diventava religioso. L'impatto della Shoah, con la distruzione del 90% del mondo ebraico tradizionale dell'Europa orientale - una distruzione che gli ultraortodossi hanno interpretato in chiave religiosa come una punizione divina per i peccati della secolarizzazione e del sionismo - ha paradossalmente favorito una ripresa del movimento ultraortodosso. Molti rabbini e capi di yeshivōt sopravvissuti allo sterminio si sono stabiliti in Palestina e hanno avviato un'opera di ricostruzione di scuole, comunità, istituzioni rigorosamente fedeli alla tradizione ortodossa.

Con la creazione dello Stato, nel 1948, la maggior parte degli ḥaredīm è approdata a un compromesso con lo Stato stesso, o almeno con alcune delle sue funzioni, per ottenere il riconoscimento necessario a gestire in maniera autonoma la vita comunitaria, mentre i Neturei Karta e altri gruppi hanno accentuato il loro isolazionismo, rifiutandosi di partecipare alle elezioni e di collaborare in qualsiasi modo con lo Stato sionista.

A mutare il panorama politico-religioso sono state soprattutto le trasformazioni indotte nella società israeliana dalle guerre del 1967 e del 1973. Nel 1967, dopo la vittoria sui paesi arabi e la conquista di Gerusalemme, della Cisgiordania (i territori biblici di Giudea e Samaria), del Golan e di Gaza, il paese è stato come percorso da un'ondata di esaltazione nazionalistica, e la vittoria stessa ha assunto un sapore miracolistico. È questo il contesto in cui nasce il Gush Emunim ("blocco dei fedeli"). Il movimento si ricollega direttamente alla tradizione di sionismo religioso di Kook, ripresa e potenziata dal figlio, suo successore nella direzione della yeshivah, rabbi Z.Y. Kook. Da questa matrice, il Gush Emunim trae la sua interpretazione del sionismo e della fondazione dello Stato come momenti di un percorso messianico in fieri, che si attua nonostante il carattere laico dello Stato e in maniera assolutamente indipendente dalla volontà dei fondatori stessi dello Stato, ridotti a meri strumenti dell'opera divina. Lo Stato ne riceveva così una piena legittimazione. Il ruolo politico del Gush Emunim era centrato non tanto sulla necessità di imporre allo Stato caratteristiche religiose, di farne cioè uno Stato della Torah, come sarà in anni più recenti, quanto sul processo, da esso interpretato in senso messianico, di reintegrazione dei confini biblici di Israele. Al centro della connessione fra religione e politica proposta dal Gush Emunim è la terra, una terra di cui si vuole difendere fin la più piccola porzione, perché terra santa, terra integralmente ebraica, Eretz Israel appunto, la terra d'Israele. Di qui, l'azione concreta di creazione di insediamenti, posta al centro dell'opera dei sostenitori del Gush Emunim.

Il progetto di insediamenti in Cisgiordania e a Gaza, iniziato in realtà già nel 1967, a opera del governo laburista, venne ripreso nel 1975 dal Gush Emunim su fondamenti ideologici nazional-religiosi, e fu poi continuato su linee molto simili dalla politica del Likud dopo il 1981. Da parte del Gush Emunim, come anche da parte dei governi, sia laburisti sia del Likud, l'intento era quello di popolare di colonie ebraiche i territori occupati, rendendo impossibile o comunque difficile una loro eventuale restituzione. Gli insediamenti religiosi del Gush Emunim furono caratterizzati in particolare da una forte ostilità antiaraba e da una decisa impronta religiosa. La politica degli insediamenti è proseguita anche dopo la creazione dei

territori dell'Autonomia palestinese, e rappresenta uno degli scogli più ardui per una ripresa del processo di pace. Essa è stata attivamente appoggiata dal governo Netanyahu, ed è gestita dal comitato Jesha (Judea, Samaria e Gaza), formato per la maggior parte da ex militanti del Gush Emunim. La punta più estrema è l'insediamento di Hebron, città considerata sacra dalla tradizione, e divenuta nel 1997 parte dei territori retti dall'Autonomia palestinese, in cui un piccolo gruppo di coloni, per lo più americani di origine, vive nella città, in mezzo agli Arabi, in una convivenza rischiosissima, nella fanatica convinzione di mantenere alta la fiaccola dell'ebraismo nella città di Abramo, seconda in santità solo a Gerusalemme.

Il movimento del Gush Emunim presenta aspetti innovativi del tutto diversi da quelli 'conservatori' degli ḥaredīm. La vita in Israele è vista dagli ḥaredīm come una vita nell'esilio, reso ancora più duro dall'essere tra ebrei e non tra le nazioni. Per il Gush Emunim, la vita in terra d'Israele è un momento della redenzione. Sia gli uni sia gli altri condividono, tuttavia, una prospettiva fortemente messianica (anche se per gli ḥaredīm si tratta di un'attesa necessariamente passiva, per i sionisti religiosi di una realizzazione attiva). Ambedue condividono la necessità di un'osservanza rigorosa e minuziosa delle norme della vita ebraica, la kashrūt (l'osservanza delle regole alimentari), il sabato, le preghiere.

Ma essi divergono profondamente nel rapporto con l'esterno, nel modo in cui l'osservanza è inserita nella vita. Per gli ultraortodossi, vige l'isolazionismo più netto nei confronti dello Stato e, della politica, dei non ebrei e degli ebrei non religiosi, considerati come non ebrei. Di qui, la vita separata, l'uso dell'yiddish e non dell'ebraico, l'educazione tradizionale e chiusa alla cultura profana, un modo di vita che riproduce il ghetto aperto ebraico dell'Europa orientale nei quartieri di Meah Shearim a Gerusalemme, di Bene Berak presso Tel Aviv, in alcune zone di Brooklyn a New York. Gli appartenenti al Gush Emunim vivono nel mondo, liberi da palandrane e da nostalgie passatistiche. Essi vestono in jeans e maglioni, anche se la kippah all'uncinetto e le frange da preghiera degli ṣīṣīt ne marcano l'identità. Ambedue le tendenze condividono l'intolleranza proclamata verso ogni modello diverso dal loro e la visione di uno Stato teocratico. Ma la violenza è caratteristica del Gush Emunim assai più che degli ḥaredīm. Nel 1984 è stato scoperto un piano terrorista clandestino di appartenenti al Gush Emunim, che stavano, fra l'altro, progettando di far saltare per aria le moschee sulla spianata del Tempio, in modo da consentire la ricostruzione del Tempio stesso e l'avvento del Messia. Imprigionati e condannati, i terroristi sono stati sostenuti da un notevole, sia pur minoritario, movimento di opinione pubblica, di rabbini e di politici. Nello stesso 1984, le elezioni hanno portato in Parlamento un nuovo gruppo estremista, il Kack, fondato dal rabbino americano M. Kahana, a carattere apertamente violento e razzista. Il Kack è stato successivamente messo fuorilegge ma non è scomparso completamente dalla scena politica. Apparteneva tuttavia non al Kack ma all'area del Gush Emunim il medico B. Goldstein che nel 1994 aprì il fuoco contro un gruppo di arabi in preghiera nella tomba dei Patriarchi a Hebron, uccidendone ventinove. La tomba di Goldstein, ucciso nel corso della sua azione, è divenuta meta di pellegrinaggio.

La più catastrofica realizzazione della violenza politico-religiosa di matrice fondamentalista è stata l'omicidio del primo ministro Y. Rabin, il 4 novembre 1995. Opera di un estremista ebreo, Y. Amir, l'omicidio è stato preceduto da una vasta campagna di stampa e di propaganda volta a giustificare la rimozione, con qualunque mezzo, di colui che veniva considerato un nemico della religione e del popolo d'Israele, per i suoi sforzi in direzione della pace con i paesi arabi e i palestinesi. La campagna propagandistica faceva volentieri uso di argomenti religiosi, si appoggiava su interpretazioni delle fonti della tradizione, arrivava perfino, a opera di alcuni rabbini ultraortodossi, a rituali pubblici di maledizione di stampo cabbalistico.

Negli ultimi anni, e in particolare dopo l'assassinio di Rabin, la mappa del f. ebraico si è complicata ulteriormente: i movimenti religiosi contrapposti dei sionisti religiosi e degli ḥaredīm hanno avviato un processo di riavvicinamento, caratterizzato da una parte da un incremento del livello di osservanza religiosa dei sionisti religiosi, e dall'altra da una progressiva accettazione dello Stato da parte dei gruppi di ḥaredīm tradizionalmente ostili al sionismo. È nata una nuova definizione, gli ḥarda'līm, cioè ḥaredīm nazionalisti.

Restano così una piccola minoranza gli ḥaredīm decisamente separatisti, mentre cresce il livello di estremismo e di integralismo dei sionisti religiosi. Si assiste, inoltre, a una ripresa dei gruppi hasidici di Lubavich e di Breslavia, in cui affluiscono i ba,alei teshūvah, i non osservanti che rientrano nei ranghi dell'ortodossia religiosa. Essi sono caratterizzati da un atteggiamento intensamente missionario, che non consente loro il separatismo, e da forme di misticismo (uso della kabbalah, di droghe leggere per facilitare esperienze estatiche ecc.). Nello schieramento politico si trovano anch'essi all'estrema destra, pur se in maniera meno militante degli ḥarda'līm.

Il f. ebraico è un fenomeno che, anche se ha le sue radici nella diaspora, ha preso slancio e forma soprattutto nella società israeliana. Esso rappresenta infatti una reazione estrema e complessa all'incontro con la modernità, un incontro che, seppur iniziato nel Settecento con l'illuminismo ebraico e l'emancipazione, si è realizzato compiutamente solo con la nascita dello Stato di Israele, con i problemi posti dall'impatto sulla vita tradizionale dapprima dalla fondazione dello Stato e poi dalle forme, quanto mai lontane da quelle diasporiche, assunte dalla vita politica. L'impatto è stato, evidentemente, più forte e problematico su gruppi provenienti da paesi in cui il mondo ebraico viveva separato e lontano da ogni forma di emancipazione, privi quindi di abitudine alla partecipazione politica, di memoria storica di democrazia: i paesi dell'Europa orientale, per una parte, e poi quelli arabi.

Ma, da Israele, il f. ebraico ha da tempo cominciato a irradiarsi verso le comunità diasporiche occidentali. Questa tendenza radicalizzante, che potremmo definire f. liminare, assume per ora solo forme religiose, lontano dalla connessione strettissima tra politica e religione che rende il fenomeno esplosivo in Israele. Essa si concretizza in un progressivo allontanamento dalle tradizioni religiose peculiari del mondo ebraico dell'Europa occidentale, verso forme di osservanza sempre più rigorose: una trasformazione in cui gioca un notevole ruolo il fenomeno del ritorno all'ortodossia delle giovani generazioni che non si riconoscono in un ebraismo, quello dei padri, che viene considerato assimilato, integrato, volto a valori terreni: la teshūvah (penitenza), non priva di legami con il fenomeno più generale e complesso del ritorno al sacro nelle società occidentali. Non si tratta però qui soltanto di fenomeni marginali, folklorici. In Israele, proprio per la sua dimensione 'politica', le conseguenze di una simile radicalizzazione religiosa sono, come abbiamo visto, rilevanti. Ma questo può diventare un fenomeno non privo di peso anche nella diaspora, influenzando direttamente non solo la vita interna del mondo ebraico, ma l'immagine stessa dell'ebraismo come forza culturale vitale e aperta al futuro.

Fondamentalismo islamico

di François Burgat

L'uso del termine fondamentalismo (fr. islamisme), applicato alla descrizione delle relazioni fra società, politica e religione islamica pone evidenti problemi. Agli occhi degli occidentali esso riveste una connotazione negativa, mentre nelle società arabe la sua configurazione è perlomeno polisemica; il termine tende, il più delle volte, a sostenere l'idea di una strumentalizzazione della religione a fini politici da parte di un'unica categoria di attori sociali, quando invece anche i regimi mirano con altrettanta naturalezza dei loro oppositori a far propri i preziosi vantaggi del discorso religioso. Nell'accezione mediatica corrente si ritiene che i fondamentalisti islamici, più che proporre un progetto di società, manifestino rabbia e frustrazione nei confronti di una società moderna che, a loro dire, li respinge. Nel mondo musulmano non pochi regimi vorrebbero accreditare a livello internazionale l'esistenza di un Islam apolitico e modernizzatore del quale essi sarebbero i naturali promotori, per contrapporlo a un Islam politico che si configurerebbe necessariamente come antimoderno, intollerante, o addirittura terroristico e che le forze della ragione e del progresso sarebbero perciò invitate a combattere, al di là di tutte le frontiere. Questo spartiacque, che bada poco a una realtà più complessa e al tempo stesso più dinamica, va ridimensionato.

In senso stretto il termine fondamentalista rinvia a una volontà di tornare alla purezza di una fede e, quindi, alle sue fonti originarie, liberandole all'occorrenza da ogni successivo apporto.

Il termine è nato negli Stati Uniti alla fine dell'Ottocento, nell'ambito della religione cristiana, e designava la reazione degli ambienti protestanti tradizionali dinanzi alla spinta del liberalismo teologico e ai fautori di una lettura sociale dei Vangeli (v. sopra: Fondamentalismo cristiano). La restaurazione fondamentalista si traduceva in particolare nel rifiuto da parte dei suoi propugnatori di qualsiasi genere d'impegno politico e sociale. Si era dunque ben lontani dalla politicizzazione del religioso, oggi elemento essenziale della percezione del f. islamico. Di fatto, all'interno stesso delle società musulmane, la volontà di tornare alle origini può farsi portatrice di tendenze passatiste e conservatrici; spesso è moralizzatrice ma può anche essere, e lo è stata di frequente, "riformista molto più che tradizionalista" (Roy 1992), o addirittura rivoluzionaria. I fondamentalisti possono ritenere necessario far prevalere una lettura del dogma depurato dalle aggiunte successive apportate dall'uomo, e dunque lottare contro le sue interpretazioni passate. Ma in nome di questa stessa fedeltà alle fonti, essi possono in eguale misura voler proteggere questo dogma da qualsiasi rilettura modernizzante, giudicata fuorviante. Tuttavia il senso comune spesso continua ad astenersi dal prendere in considerazione qualsiasi confine storico, geografico o sociologico e ad attribuire una stessa denominazione all'insieme delle diverse correnti politiche, insistendo su quei riferimenti simbolici tipici della cultura musulmana. In tal modo si tende dal di fuori ad assimilare forze politiche che vanno dai Fratelli musulmani - eredi del fondatore Ḥasan al-Bannā', alcuni dei quali, in Giordania e nello Yemen, sono pervenuti al vertice di parlamenti democraticamente eletti - ai gruppuscoli parafascisti sorti dalla tempesta algerina, o ai kamikaze della guerra arabo-israeliana, che evolvono, in realtà, in contesti così diversi che l'appellativo di fondamentalista non è in alcun modo sufficiente per definirli. In comune queste correnti hanno certamente la medesima ambizione di ripristinare il legame simbolico fra Stato e religione (dawla e dīn), condividendo di conseguenza la volontà di collegare etica religiosa e governo pubblico, e a questo scopo negando l'universalità della separazione laica europea.

Nel mondo musulmano contemporaneo il termine fondamentalismo, dunque, non dovrebbe più indicare soltanto un atteggiamento dottrinale o politico proprio di una categoria limitata di individui, che per via del loro conservatorismo e della loro rigidità dottrinale si troverebbero relegati ai margini sia dell'ortodossia musulmana sia delle società in cui vivono. Per non approfondire fra le due sponde del Mediterraneo un pericoloso fossato di incomprensioni, la nozione deve infatti permettere di classificare le molteplici manifestazioni di un processo storico assai complesso e diversificato: una volta concluso il periodo coloniale, il risorgere multiforme del punto di riferimento fondamentalista esprime la volontà da parte di un numero crescente di attori sociali e politici di utilizzare la terminologia, il vocabolario e le categorie della loro cultura-religione, un tempo emarginata per via del trionfo del suo omologo occidentale, ma esso non consente di giudicare aprioristicamente l'atteggiamento di questi attori di fronte al contenuto universale della modernizzazione, rinviando dunque di fatto a una dinamica multiforme, in parte connessa alle lotte interne per il potere, anche se non risolta interamente in esse. Da parte dei non musulmani è oggetto di distorsioni, in quanto si trova al centro delle tensioni di identità e degli interrogativi politici nutriti, una volta chiusasi la parentesi coloniale, dalla crescita demografica, politica e culturale del loro vecchio alter ego musulmano.

In ambito politico, questa dinamica è oggetto di un tentativo di appropriazione da parte sia delle élites al potere (f. di Stato) sia dei loro oppositori (f. di contestazione). Quando viene utilizzata non più dai regimi nati dalle lotte per l'indipendenza ma dalla generazione in ascesa degli oppositori, essa diviene logicamente una delle componenti della banalissima dinamica di opposizione in corso in ciascuna delle società coinvolte, poiché i fondamentalisti sono oggi i più intraprendenti fra gli oppositori ai regimi costituiti. I sommovimenti di questa spinta interferiscono anche con la rappresentazione da parte del Nord industrializzato del suo rapporto con il Sud: rendono inoltre ancora più difficile la lenta integrazione delle comunità musulmane insediatesi in paesi di tradizione cristiana, in particolare in Europa e negli Stati Uniti.

"Tre fondamentalismi?"

Per comprendere la specificità del f. islamico, può risultare interessante sotto alcuni aspetti raffrontarlo con i processi di rigiudaizzazione e di ricristianizzazione; tale confronto permette di dar conto delle tensioni proprie a ciascuna delle sfere sociali e politiche delle tre grandi religioni rivelate. Tuttavia, se ci si limita a stabilire un legame puramente analogico fra i tre f. - islamico, cristiano ed ebraico - esso rischia di alimentare una certa confusione di idee, piuttosto che chiarirle. La prospettiva esplicativa dei tre f. ha come primo risultato quello di sovradeterminare la dimensione strettamente religiosa del f. islamico e di celare il fatto, essenziale, che la terminologia religiosa serve in ampia misura a esprimere rivendicazioni di fatto molto profane. Le richieste veicolate dalla retorica religiosa, in parte culturali, sono spesso anche banali rivendicazioni politiche (nazionaliste nel caso del conflitto palestinese, democratiche altrove), sociali ed economiche. Il gran numero di coloro che sono considerati fondamentalisti, inoltre, non è rappresentato soltanto dai gruppuscoli con i quali è stato spesso identificato, ma è oggi capace, quasi ovunque nel mondo arabo, di influenzare maggioranze elettorali, e svolge dunque negli ordinamenti interni (arabi), e nel contesto regionale del conflitto arabo-israeliano, un ruolo quantitativamente più significativo e comunque molto diverso da quello dei gruppi d'importanza limitata nati dai movimenti di ricristianizzazione o di rigiudaizzazione. L'approccio analogico ai tre integralismi tende anche a nascondere le profonde divergenze che separano fra loro gli ambienti politici musulmano, cristiano ed ebraico. L'accostamento dei fondamentalisti ebraici, dei new born Christians o di altri free men americani ai loro supposti omologhi musulmani attribuisce ben poca importanza al fatto che i primi evolvono in ambienti democratici dove le porte dell'attività parlamentare sono loro ampiamente aperte, mentre i secondi si mobilitano contro dittature o addirittura (nel caso del conflitto palestinese) contro un'occupazione militare straniera; un parallelismo troppo stretto cela in eguale misura lo squilibrio delle forze fra il Sud (musulmano) e il Nord (giudeo-cristiano). Il ricorso all'ascesa del f. come unico elemento esplicativo finisce egualmente con l'ostacolare qualsiasi lettura profana, cioè soltanto politica, della guerra civile algerina e del conflitto palestinese, poiché nasconde gli elementi essenziali costituiti, a Gaza, dal persistere dell'occupazione militare e, ad Algeri, dal rifiuto costante da parte del potere militare di rispettare il verdetto delle urne del quale non ha la possibilità di predeterminare il risultato.

Più in generale, un confronto troppo rigido finisce in realtà con il nascondere la responsabilità dei potenti attori statuali sia del Nord sia del Sud dinanzi alle rivendicazioni dei loro oppositori di ogni parte: per non essere obbligati a tener conto delle rivendicazioni (sociali, democratiche in alcuni casi, nazionaliste nel caso del conflitto palestinese), che rappresentano evidenti elementi di disturbo, essi si limitano a delegittimare la terminologia che serve a esprimere tali rivendicazioni, e a questo scopo relegano i loro oppositori in quel formidabile ghetto semantico rappresentato ai tempi nostri dalla denominazione molto riduttiva di fondamentalista.

Sul piano della storia contemporanea delle società musulmane, la corrente detta fondamentalista ha prodotto, in realtà, delle espressioni abbastanza mutevoli, che si confondono con le vaste dinamiche politiche delle varie società coinvolte, e a proposito delle quali il ricorso a un concetto unico, in ambiti storici profondamente diversificati, mostra tutti i suoi limiti.

Dal wahhabismo ai Fratelli musulmani

Il grande movimento riformista, nato alla fine del 19° sec. dalla volontà dei suoi fondatori di trovare nel riferimento all'Islam la risposta risolutiva di fronte alla crescita della potenza dell'Occidente, viene il più delle volte considerato come il vero predecessore dei movimenti fondamentalisti contemporanei, anche se questa ascendenza è tuttora oggetto di discussioni. L'irano-afgano Ğamāl al-Dīn al-Afġānī (1837-1897), l'egiziano Muḥammad ,Abduh (1849-1905), e poi il siriano Rašīd Riḍā (1865-1935) sono i maggiori esponenti di questa prima fase, intellettuale e quindi meno conflittuale, dell'aspirazione dei musulmani a reintrodurre nel corso della storia i loro riferimenti religiosi e culturali e a riconciliare rivelazione e ragione

per poter rimettere piede sulla scena della modernità universale. Al-Afġānī, il cui percorso individuale (dalla Persia all'Afghānistān, passando per l'India e l'Egitto) non può essere considerato nell'ambito ristretto delle storie nazionali, ha svolto un ruolo di agitatore politico e ideologico. Fin dal 1884 i Salafī (da al-Salaf al-ṣāliḥ, "antenati ben guidati"), che si ispiravano ad al-Afġānī, enunciarono quello che si può considerare, con beneficio di inventario, il postulato di base, più identitario che strettamente religioso, di tutti i movimenti fondamentalisti contemporanei: "Soltanto la piena applicazione della legge islamica può permettere di restaurare la passata grandezza della comunità dei musulmani e di porre fine alle incursioni militari e commerciali e ancor più ideologiche e culturali degli Occidentali". Al-Afġānī vi aggiunse un appello per una lettura razionale delle fonti della religione e per il ricorso sistematico a quel iġtihād da alcuni ritenuto ormai inutile. Queste due componenti del pensiero di al-Afġānī segnano tuttora le principali tendenze del dibattito islamico e fondamentalista contemporaneo.

,Abduh, coeditore con al-Afġānī della rivista al-Urwa al-Wuṭqā (Il legame indissolubile), fu Gran mufti d'Egitto (1889) e successivamente membro del consiglio supremo dell'Università islamica di al-Azhar: si trovò quindi a misurarsi, più del suo maestro al-Afġānī, con le esigenze dell'azione, e a lui spettò il compito di tradurre questi orientamenti in direttive concrete capaci di permettere ai suoi correligionari di affrontare il mondo moderno. Rašīd Riḍā, allievo di ,Abduh e direttore del giornale al-Manār (Il faro), precisò ulteriormente questo legame indissolubile fra il rispetto del sistema normativo musulmano e il risorgere della civiltà musulmana.

Nel 1929, con la costituzione dell'Associazione dei Fratelli musulmani (Ġam, iyyat al-Iḥwān al-Muslimūn), a opera di Ḥasan al-Bannā' (1906-1949), questo grande movimento, detto della salafiyya, conoscerà uno sviluppo soprattutto in senso politico. Occorre ricordare, tuttavia, che già nel corso dell'Ottocento si erano verificati altri ibridi tra riformismo e mobilitazione politica imperniati sul fattore religioso. Il mahdismo sudanese (1853-85) in primo luogo, ma anche l'epopea politico-militare della confraternita ṣūfī algerino-libica fondata da Muḥammad Ibn 'Alī al-Sanūsī (1791-1859). Più ancora, lo stesso potente movimento wahhabita può essere considerato anticipatore delle correnti fondamentaliste contemporanee nonché precursore dei Fratelli musulmani. È dall'alleanza, in seguito ulteriormente rafforzata da legami di sangue, fra un capo religioso o ideologico, come Muḥammad Ibn 'Abd al-Wahhāb (1703-1787) e un capo tribù come Muḥammad Ibn Sa 'ūd che nacque, in effetti, l'influenza politica della dinastia saudita su quell'Arabia che ancora oggi porta il suo nome. Il riformismo moralizzatore del movimento sarebbe stato alimentato dal timore del suo fondatore Ibn 'Abd al-Wahhāb, che riprese le tesi rigoriste della scuola hanbalita quali le rinnovò Ibn Taymiyya (1263-1328), di vedere le tribù abbandonare l'ortodossia dell'Islam per tornare all'idolatria e al politeismo dell'epoca dell'ignoranza preislamica (ġāhiliyya). Benché in Arabia Saudita, dove esso si identifica oggi con un regime privo dell'originario rigore, il wahhabismo abbia perduto le sue capacità di opposizione, esso costituisce ancora una corrente particolarmente conservatrice del f., che impone un rispetto meticoloso delle pratiche culturali (in particolare le cinque preghiere) e della morale pubblica e privata. Sul modello della maggior parte delle correnti fondamentaliste contemporanee e di quante le hanno precedute (come i riformisti della salafiyya) il wahhabismo si oppone a qualsiasi forma di esoterismo e di culto dei santi, forme che vengono assimilate al politeismo; esso combatte in particolare - e in ciò consiste un altro comune denominatore dei movimenti fondamentalisti - le espressioni marabutiche (venerazione di uno ṣayḥ vivente o scomparso) del sufismo. Nonostante la ricchezza petrolifera dei suoi attuali promotori, la corrente wahhabita tuttavia non si può in alcun modo paragonare per importanza a quella dei Fratelli musulmani.

I Fratelli musulmani di Ḥasan al-Bannā'. - Ḥasan al-Bannā' nacque nei pressi di Alessandria. Frequentò la Scuola normale di Damanhūr, poi la celebre università Dār al-ulūm fondata da Rašīd Riḍā al Cairo. Nel 1927 iniziò a insegnare nelle scuole elementari a Ismā'īliyya, la città del canale ancora occupata dalle forze britanniche, dove, nel marzo del 1928, fondò con sei colleghi un'associazione religiosa volta a promuovere, secondo la tradizione, il principio coranico del "comandamento del bene e della proibizione del male".

L'associazione si configurò, in un primo momento, come un semplice ramo della confraternita ṣūfī al-Ġam'iyya al-Ḥaṣāfiyya al-Ḥayriyya alla quale era affiliato al-Bannā', e la denominazione Fratelli musulmani non si impose che a partire dal 1929. Inizialmente l'associazione beneficiò dell'appoggio della potente società del Canale e soltanto a partire dal 1933 affermò la propria vocazione politica. E fu questo passaggio al politico, assunto con chiarezza cinque anni dopo la creazione dell'associazione, che caratterizzò l'essenza del movimento e lo annoverò al tempo stesso tra i protagonisti delle tormentate lotte per il potere. La dottrina dei Fratelli si fonda su una lettura relativamente classica dell'insegnamento religioso; la loro forza proviene dall'aver saputo trarre da quell'insegnamento "gli strumenti ideologici di un potente movimento popolare" (Delanoue 1971).

I Fratelli organizzarono allora una sezione speciale o militare composta, secondo la terminologia propria dell'associazione, da quei membri "che combattono in prima linea". A partire dall'ottavo Congresso (1945), e soprattutto dopo aver preso parte nel 1948 alla prima guerra arabo-israeliana, l'associazione affermò con chiarezza la sua vocazione internazionale. Nel 1929 il movimento infatti contava quattro sezioni, quindici nel 1932, trecento nel 1938 e duemila nel 1948. All'indomani della prima guerra arabo-israeliana, in cui i Fratelli si erano distinti, il governo giudicò più sicuro sciogliere l'associazione e confiscare tutti i suoi beni. Il 12 febbraio 1949 Ḥasan al-Bannā' fu assassinato dalla polizia del regime egiziano. Due anni dopo, grazie a una nuova legge sulle associazioni, i Fratelli ebbero ancora modo, seppure per breve tempo, di agire sul terreno legale. Il Movimento degli ufficiali liberi che prese il potere nel 1952 aveva un programma che di fatto poco si differenziava da quello dei Fratelli, e buona parte dei dirigenti, fra i quali Ġamāl 'Abd al-Nāṣir (noto come Nasser) erano simpatizzanti dell'associazione. Forse questa vicinanza di vedute spiega la violenza della repressione che nel 1954, dopo un periodo di collaborazione, il nuovo regime, sulla base di un'accusa molto discussa di tentativo di omicidio del capo dello Stato, lanciò contro quanti apparivano allora - e sarebbero apparsi per lungo tempo - come i principali avversari del potere stabilito. Le opere di al-Bannā' non sono tuttavia apologie della violenza. Anche se gli scritti di Sayyid Quṭb verranno talvolta considerati come ispirati a quelli del suo grande predecessore, al-Bannā' non è fautore di una visione terroristica dell'azione militante. La giustizia sociale occupa un posto di primo piano nella sua considerazione del mondo islamico, e se riconosce l'inevitabile esigenza del ġihād, non per questo si dimostra ostile ai modelli istituzionali liberali ereditati dalla presenza occidentale.

Alla morte di al-Bannā', una durevole spaccatura già si percepiva nella sua eredità intellettuale, nella quale coabitano perlomeno due scuole di pensiero: una di tendenza riformista promossa soprattutto da Sa'īd Ramaḍān, suo genero e fondatore della rivista al-Muslimūn (I Musulmani), e l'altra, più radicale, guidata da Ṣāliḥ al-Aṣmāwī e che aveva per organo la rivista al-Da'wa (La propaganda).

Abū 'l-'Alā' Mawdūdī e Sayyid Quṭb

Nato da una religiosissima famiglia ṣūfī del subcontinente indiano, Abū 'l-'Alā' Mawdūdī (1903-1979) può anch'egli considerarsi uno dei grandi teorici del f. contemporaneo. Egli sostiene che i popoli musulmani sono al giorno d'oggi tornati a uno stato d'ignoranza preislamica e che, per controbilanciare l'influenza delle ideologie straniere che hanno portato solo danni, l'Islam vada quindi reintrodotta nel cuore degli uomini così come nella società, se necessario con la rivoluzione. L'Islam rappresenta in tal modo la terza via fra il capitalismo e il socialismo. Nel 1941 Mawdūdī fondò la Ġamā'at-i Islāmī, movimento più elitario di quanto non fosse quello dei Fratelli musulmani, e non esitò a far ricorso all'infiltrazione del movimento nella sfera pubblica e a lanciarsi personalmente nella competizione politica.

Mawdūdī condivise quest'analisi pessimistica delle società musulmane con un altro grande teorico del f. contemporaneo, Sayyid Quṭb (1906-1966), in dissenso con i Fratelli musulmani. Poeta, critico letterario, pensatore brillante, Quṭb era nato nel 1906 nei pressi di Asyūt nell'Alto Egitto, da una famiglia di origini indiane. Suo padre era membro del Partito nazionalista di Muṣṭafā Kāmīl. Quṭb imparò a memoria il Corano fin dall'età di dieci anni, frequentò il kuttāb (insegnamento coranico), poi la scuola governativa. Ottenne nel

1933 un diploma in Scienze dell'educazione alla Dār al-'ulūm dove fu poi nominato professore, pur lavorando contemporaneamente (1933-51) come funzionario del Ministero dell'Educazione dove sarebbe giunto al grado di ispettore. Lo incoraggiarono nel suo lavoro di letterato e di critico Ṭāhā Ḥusayn e ,Abbās Maḥmūd al-'Aqqād che egli in seguito accusò rispettivamente di 'occidentalismo' e di 'intellettualismo'. Nel 1948 fu inviato negli Stati Uniti per studiarvi i metodi d'insegnamento; tornò nel 1951 dopo un lungo viaggio in Europa. La religione assunse da allora un posto determinante nella sua vita. Rifiutò una promozione a consigliere del ministro, e si dimise in segno di protesta contro i metodi d'insegnamento e la sottomissione del ministro agli Inglesi.

Si unì ai Fratelli musulmani nel 1953, divenne direttore del settimanale al-Iḥwān al-Muslimūn, responsabile della sezione da'wa, poi membro del Maktab al-Irṣādāt della Laḡna Tanfiḍiyya. Sarebbe stato, nel corso delle relazioni intercorse fra i Fratelli e il potere, l'unico civile a prendere parte alle riunioni del Consiglio del comando della rivoluzione nel quale svolse per breve tempo il ruolo di consigliere per gli Affari culturali. Tuttavia i rapporti fra il governo e i Fratelli musulmani - che criticavano in particolare l'accordo del luglio 1954 con la Gran Bretagna - si andarono rapidamente deteriorando. Nell'ottobre 1954 i colpi di arma da fuoco sparati contro Nasser mentre pronunciava un discorso diedero il via a una vasta campagna di repressione. Imprigionato e torturato, Quṭb fu poi impiccato nel 1966. Nelle prigioni nasseriane aveva elaborato la base dottrinale della più radicale filiazione dell'eredità di al-Bannā', che costituisce tuttora il punto di riferimento per una parte del panorama fondamentalista. Fin da allora, anche se dal 1948 i Fratelli musulmani avevano affermato la loro ambizione extranazionale, la corrente fondamentalista egiziana, più che esportarsi o internazionalizzarsi, ha conosciuto, in contesti politici simili al suo, espressioni vicine in quasi tutti i paesi della regione. La violenza delle lotte di opposizione ha offuscato in maniera durevole la comprensione di questa componente essenziale delle dinamiche politiche contemporanee. Il vero ruolo dei fondamentalisti musulmani si dissolve attualmente nel dedalo della politica di ogni giorno di ciascuno degli Stati considerati.

Fondamentalismo e opposizioni politiche

In sostanza, le risposte dei regimi alla contestazione fondamentalista sono state finora organizzate intorno a una identica struttura repressiva. Esse lasciano comunque un certo spazio a forme d'integrazione nel sistema politico legale. Per gli oppositori fondamentalisti queste possibilità di accesso nei parlamenti arabi, tuttavia, non hanno né la medesima dimensione né il medesimo significato. Tre casi esemplari si possono oggi prendere in considerazione, e vanno dall'ascesa dei fondamentalisti al potere (Iran, Sudan, Turchia quando era guidata dal primo ministro N. Erbakan) fino alla loro totale esclusione dalla scena politica legale. Questa dicotomia è in parte dovuta all'atteggiamento dei regimi, in parte a quello degli stessi fondamentalisti: alla fine del 20° secolo la frattura ideologica e politica fra legalisti e rivoluzionari perdura effettivamente in quasi tutti i paesi musulmani, contrapponendo fautori e avversari della partecipazione al gioco parlamentare. Tale frattura non è che l'evoluzione di quella determinatasi nel contesto egiziano fra la grande famiglia legalista che si rifaceva all'eredità di al-Bannā' e i discepoli di Quṭb. I Fratelli musulmani fautori del legalismo non sempre operano, oggi, sotto quest'unico appellativo. L'uso di altre denominazioni o la creazione di filiazioni politiche dell'associazione-madre sono divenuti frequenti: in Libano, in Libia (e in Egitto per una decina d'anni), i Fratelli sono o sono stati conosciuti con l'appellativo di Ġamā'at Islāmiyya, a Tunisi sotto quello di Movimento della tendenza islamica (Ḥaraka al-Ittiḡāh al-Islāmī) e di Ḥizb al-Nahḍa a partire dalla fine degli anni Ottanta. In Palestina hanno creato, nel 1987, il Movimento della resistenza islamica (Hamas, acronimo di Ḥaraka al-Muqāwama al-Islāmiyya) e in Algeria hanno formato nel 1990 un altro Hamas (acronimo di Ḥaraka al-Muḡtama'a al-Islāmī, Movimento per la società islamica), prima di vedersi costretti per legge a trasformarsi nel 1997 in Movimento per la società della pace (Ḥaraka Muḡtama'a al-Silm). In Kuwait hanno dato vita al Movimento islamico costituzionale. Il sudanese Ḥasan al-Ṭurābī ha conservato per un certo periodo l'appellativo originario, pur riformando in profondità lo stile dell'organizzazione, prima di creare un Fronte islamico (al-Ġabha al-Waṭaniyya al-Islāmiyya). Un ramo dei Fratelli ha fondato in Giordania alla fine degli anni Quaranta il Partito della liberazione islamica (Ḥizb al-

Tahrīr). Questo movimento politico appare tuttavia radicato nella maggior parte dei paesi musulmani così come è diffuso nella diaspora politica araba in Europa, dimostrandosi caratterizzato da una retorica più centrata sulla dimensione politica di quella dei Fratelli. Questa si impernia sul ristabilimento di una base istituzionale unica per tutto il mondo musulmano (il Califfato) e, contrariamente ai Fratelli, respinge la nozione di democrazia come antinomica al principio di guida divina.

La seconda grande famiglia fondamentalista è quella dei gruppi rivoluzionari, detti gihadiani (da ḡihād), che si richiamano a Qutb, e che sono convinti della necessità dell'azione diretta contro i regimi (e i loro sostegni sociali) non osservanti "le regole rivelate da Dio".

Il peso rispettivo di questi due campi - legalista e rivoluzionario - è oggi ben lungi dall'equivalersi. I sostenitori a oltranza della lotta armata contro il ṭaḡūt (tiranno, termine coranico utilizzato di frequente per indicare il capo non legittimo) rappresentano una minoranza nel panorama fondamentalista contemporaneo, mentre quasi ovunque si riscontra un chiaro vantaggio dal punto di vista numerico in favore dei seguaci del riformismo e della partecipazione alle istituzioni parlamentari. Il peso dei legalisti e la credibilità della loro strategia dipendono tuttavia moltissimo dalla risposta degli Stati, che possono scegliere di appoggiare i moderati o al contrario di screditarli e di rafforzare in tal modo i loro concorrenti più radicali. Per i regimi grande è la tentazione di trasformare quanto più possibile la minaccia strettamente politica, costituita dai loro principali oppositori, in una minaccia alla sicurezza, in modo da potervi rispondere su un terreno in cui il vantaggio delle armi e l'appoggio occidentale permettono loro di sperare in una vittoria meno problematica di quanto lo sarebbe una vittoria alle urne. La strategia adottata dai regimi è quindi spesso quella massimalista del 'tanto peggio, tanto meglio'. Essa consiste, per i governi e per chi li appoggia nell'ombra, nel rendere precaria e incerta l'azione dei moderati, fautori della via elettorale, di fronte a quella dei radicali, fautori della via terroristica: l'azione di questi ultimi diviene così il mezzo per giustificare i metodi che permettono alla classe dominante e ai governi che ne sono espressione di mantenersi al potere. Nel caso algerino, con particolare evidenza, ma non meno nel caso egiziano (dove le leggi sullo stato d'emergenza, in vigore ininterrottamente dalla morte del presidente Anwar al-Sādāt, rendono impossibile qualsiasi vera normalizzazione della vita politica), è manifesta la volontà di conferire la massima visibilità all'ala più radicale del campo fondamentalista a scapito della sua alternativa legalista. Imboccando la via della repressione, i regimi finiscono col favorire essi stessi lo spostamento del centro di gravità dell'opposizione verso la componente più radicale, poiché l'esistenza di quest'ultima, enfatizzata dai media, permette di giustificare l'imbavagliamento di qualsiasi genere di opposizione legale.

In margine alla politica in senso stretto, le mobilitazioni sociali continuano a costituire una dimensione importante della relazione fra i regimi e le opposizioni fondamentaliste. Alla chiusura dall'alto della dinamica politica d'islamizzazione risponde la dinamica dell'"islamizzazione dal basso" dell'universo associativo ed educativo e delle istituzioni della società civile, cioè quella di tutti gli spazi sociali suscettibili di sfuggire almeno in parte all'ingerenza dello Stato: le dinamiche proibite negli ambienti istituzionali si ritrovano nei sindacati, in associazioni professionali e studentesche, strutture educative, centri di ricerca, club sportivi, associazioni umanitarie o di mutua assistenza, leghe per la difesa dei diritti umani, ma anche tra magistrati e professionisti. I vettori della mobilitazione sono sia tradizionali (moschee, pellegrinaggi, porta a porta, circoli ecc.) sia moderni (cassette audio e video, programmi televisivi, bollettini diffusi via fax, siti Internet ecc.). Queste forme di azioni extrapolitiche conoscono da qualche anno uno sviluppo particolarmente significativo e altrettanto multiforme. Il moltiplicarsi dei centri di ricerca e di studio, la proliferazione delle associazioni umanitarie nazionali, regionali e internazionali a referente islamico e l'investimento sistematico della rete Internet ne costituiscono uno degli aspetti maggiormente percepibili. Sullo sfondo della crisi economica, si sviluppano nuovi modelli di azione sociale, come l'organizzazione di matrimoni collettivi. Questi permettono di far diminuire in maniera considerevole i costi di una cerimonia di cui, se si svolgesse nella sua forma individuale tradizionale, numerosi giovani delle classi medie non potrebbero sostenere le spese.

Nella realtà complessa delle società musulmane, la strategia dei movimenti fondamentalisti passa oggi attraverso l'inventario paziente di molteplici e complesse dinamiche sociali e di opposizione, annullate invece nell'immaginario collettivo occidentale.

Classe politica e opinione pubblica occidentali continuano così a celebrare le vittorie delle élites laiche al potere nel mondo arabo su una perdurante minaccia integralista, con il risultato di una perdita dell'intera dinamica di liberalizzazione politica e di rinnovamento di quegli stessi gruppi al potere in un'area molto vicina all'Europa.

G

Giustificazione Enciclopedia online

In teologia, l'opera di Dio che, mediante la sua grazia, rende giusto l'uomo.

Il problema teologico della g., intimamente legato a quello della grazia, si sviluppa con questo soprattutto dalle polemiche del 4° sec. tra Agostino e Pelagio, e attraversa i secoli per divenire centrale nelle polemiche dell'età della Riforma e poi ancora in M. Baio e Giansenio fino alle moderne correnti teologiche cattoliche e protestanti. Il termine g. nella Bibbia ha un duplice senso: per il primo, fondamentalmente giudaico o giudeo-cristiano, giustificare equivale a «dichiarare giusto» chi già lo è in base all'osservanza della Legge; per l'altro, che si incontra soprattutto in s. Paolo, giustificare, riferito a Dio, significa render giusto il peccatore. È attorno a questo secondo significato soteriologico che si aprirono le polemiche teologiche, implicando la g. il rapporto tra Dio e l'uomo e il problema della salvezza di questo. Contro Pelagio, che nella sua concezione ottimistica nega la necessità all'uomo della grazia per essere giustificato e salvato, si oppone Agostino per il quale, essendo la natura umana irrimediabilmente corrotta dal peccato di Adamo, è necessaria la grazia per trasformare la natura umana e, giustificandola, renderla degna di partecipare all'opera redentrice del Cristo. Nel Medioevo si precisa ulteriormente la nozione di grazia e con essa quella di g.: per s. Tommaso la g. dell'empio si compie per opera della grazia abituale, ma è necessario che a questa cooperi la fede e la libera scelta di tendere a Dio.

A motivi paolini e agostiniani intende riallacciarsi Lutero: se, come scrive s. Paolo, «l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge» (Romani 3, 28) e se il peccato di Adamo ha corrotto la natura umana tanto da privarla del libero arbitrio, la g. avverrà solo per fede, che è ferma confidenza in Dio, onde Egli copre i nostri peccati con i meriti di Cristo e restituisce all'uomo la sua benevolenza, lo giustifica, senza tuttavia che la sua natura sia trasformata. Reagendo alla dottrina protestante il Concilio di Trento, affermato che il peccato originale non ha portato la completa estinzione del libero arbitrio ma il suo indebolimento e che d'altra parte il sacrificio di Cristo è reso necessario per rendere l'uomo capace di bene, definisce che per partecipare ai meriti della redenzione di Cristo è necessaria la fede attiva in lui e la cooperazione dell'uomo; solo così il peccatore potrà essere giustificato, e la g. non è intesa come l'occultamento per i meriti di Cristo, della permanente corruzione umana, ma come santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore per mezzo di un volontario accoglimento della grazia e dei doni per cui l'uomo da ingiusto diviene giusto. Legato come è al problema della grazia, quello della g. ne seguirà poi sempre le vicende: per Baio la g. è remissione solo in quanto è non-imputazione del peccato per i meriti della redenzione (la carità perfetta giustifica perché fa vincere la concupiscenza e porta al bene), motivo che, con accentuato pessimismo luterano, torna nella teologia protestante contemporanea di K. Barth.

In teologia, l'opera di Dio che, mediante la sua grazia, rende giusto l'uomo.

Il problema teologico della g., intimamente legato a quello della grazia, si sviluppa con questo soprattutto dalle polemiche del 4° sec. tra Agostino e Pelagio, e attraversa i secoli per divenire centrale nelle polemiche dell'età della Riforma e poi ancora in M. Baio e Giansenio fino alle moderne correnti teologiche cattoliche e protestanti. Il termine g. nella Bibbia ha un duplice senso: per il primo, fondamentalmente giudaico o giudeo-cristiano, giustificare equivale a «dichiarare giusto» chi già lo è in base all'osservanza della Legge; per l'altro, che si incontra soprattutto in s. Paolo, giustificare, riferito a Dio, significa render giusto il peccatore. È attorno a questo secondo significato soteriologico che si aprono le polemiche teologiche, implicando la g. il rapporto tra Dio e l'uomo e il problema della salvezza di questo. Contro Pelagio, che nella sua concezione ottimistica nega la necessità all'uomo della grazia per essere giustificato e salvato, si oppone Agostino per il quale, essendo la natura umana irrimediabilmente corrotta dal peccato di Adamo, è necessaria la grazia per trasformare la natura umana e, giustificandola, renderla degna di partecipare all'opera redentrice del Cristo. Nel Medioevo si precisa ulteriormente la nozione di grazia e con essa quella di g.: per s. Tommaso la g. dell'empio si compie per opera della grazia abituale, ma è necessario che a questa cooperi la fede e la libera scelta di tendere a Dio.

A motivi paolini e agostiniani intende riallacciarsi Lutero: se, come scrive s. Paolo, «l'uomo è giustificato per la fede indipendentemente dalle opere della legge» (Romani 3, 28) e se il peccato di Adamo ha corrotto la natura umana tanto da privarla del libero arbitrio, la g. avverrà solo per fede, che è ferma confidenza in Dio, onde Egli copre i nostri peccati con i meriti di Cristo e restituisce all'uomo la sua benevolenza, lo giustifica, senza tuttavia che la sua natura sia trasformata. Reagendo alla dottrina protestante il Concilio di Trento, affermato che il peccato originale non ha portato la completa estinzione del libero arbitrio ma il suo indebolimento e che d'altra parte il sacrificio di Cristo è reso necessario per rendere l'uomo capace di bene, definisce che per partecipare ai meriti della redenzione di Cristo è necessaria la fede attiva in lui e la cooperazione dell'uomo; solo così il peccatore potrà essere giustificato, e la g. non è intesa come l'occultamento per i meriti di Cristo, della permanente corruzione umana, ma come santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore per mezzo di un volontario accoglimento della grazia e dei doni per cui l'uomo da ingiusto diviene giusto. Legato come è al problema della grazia, quello della g. ne seguirà poi sempre le vicende: per Baio la g. è remissione solo in quanto è non-imputazione del peccato per i meriti della redenzione (la carità perfetta giustifica perché fa vincere la concupiscenza e porta al bene), motivo che, con accentuato pessimismo luterano, torna nella teologia protestante contemporanea di K. Barth.

GRAZIA

Enciclopedia Italiana (1933)

di Enrico Rosa

GRAZIA (lat. gratia; gr. χάρις). - Questo termine, fra i molti significati che ritiene nell'uso corrente - come di dote che rende gradito chi la possiede, di benevolenza e di favore che ne deriva, di beneficio che n'è l'effetto, di riconoscenza o gratitudine che ne è il contraccambio - è passato nel linguaggio cristiano e in quello dei teologi cattolici specialmente, a un senso affatto proprio e fondamentale in tutta l'economia della religione rivelata e massime della vita e dottrina cristiana: a indicare un'assoluta gratuità e soprannaturalità di dono divino.

Concetto, divisioni e denominazioni. - Le religioni storiche riconoscono da Dio, come causa prima, il dono dell'essere con gli altri beni di natura che l'accompagnano; dono gratuito, perché non potuto meritare dall'individuo, e perciò "grazia". Ma la religione d'Israele prima, e poi la religione cristiana che la portò al suo compimento (Matt., V, 17), aggiungendo alla rivelazione naturale la rivelazione positiva e soprannaturale, riconosce da Dio, oltre il dono dell'essere naturale, un altro dono, e come un altro essere, di un ordine non contrario, ma superiore affatto alla natura; ossia, non indebito solo al merito dell'individuo,

com'è anche il dono dell'essere naturale, ma a qualsiasi esigenza di natura creata o creabile. Questa elevazione della creatura a un ordine divino, importa una speciale somiglianza e una partecipazione arcana alla stessa natura di Dio: quindi è la "grazia" per eccellenza. Ma essa inchiude nel suo concetto un doppio elemento: negativo, nell'esclusione dell'indegnità, del peccato; e positivo, nella conseguente "giustificazione", che induce nell'anima un abito o qualità permanente, come una nuova natura, accompagnata da proprie facoltà che sono le virtù infuse; e presuppone insieme tutta una serie di atti, mozioni, ispirazioni o impulsi destinati a prepararla, conservarla e accrescerla; e perciò compresi dapprima nello stesso termine complesso di "grazia divina" o anche *auxilia gratiae*. Nel primo e più nobile senso di abito o condizione permanente, è chiamata già da Pietro Lombardo e S. Tommaso "grazia abituale"; nel secondo, come aiuto della prima o atto transeunte, è detta *auxilium gratiae*, e più tardi "grazia attuale", termine non usato ancora da S. Tommaso. Con la più sottile analisi poi del concetto dell'una e dell'altra, altre distinzioni e denominazioni s'introdussero per la maggiore ricerca di precisione, massime dopo il Concilio di Trento e le controversie del sec. XVI; secondo che si considera la grazia nella sua causa o nei suoi effetti, nelle sue operazioni o funzioni svariate, nel soggetto o nel fine, e questo o prossimo, o remoto, o fine ultimo, e via dicendo. Così, nel primo riguardo, che è della causa efficiente, si distingue, come dice S. Tommaso, *Deus donans* e il *donum Dei*; o, come parlano altri teologi, e lo stesso Pietro Lombardo con S. Agostino, la *gratia dans*, Dio datore stesso della grazia, e la *gratia data*, che è il dono di Dio, sia in quanto solleva la natura (*gratia Dei*) sia in quanto la sana e la ristaura in Cristo (*gratia Christi*). E questa *gratia data* et non reddita, come parla Sant'Agostino, considerata nel suo effetto e intento soprannaturale (*finis primarius*), si dice, con altra distinzione approvata da S. Tommaso (II, 1, q. 111, art. 1), *gratum faciens*, quando perfeziona e fa accettabile a Dio chi la possiede, ovvero *gratis data*, quando se ne considera la mera gratuità in ordine all'utilità altrui, come certi carismi soprannaturali. In riguardo al soggetto che la riceve, si distingue la grazia che sta nell'essenza dell'anima (abituale) e quella che è nelle potenze o facoltà dell'anima; e questa è grazia esteriore, se tocca i sensi, come, ad esempio, i sacramenti, la predicazione, i miracoli; è grazia interiore, se è ricevuta nell'anima stessa e per sé non apparente all'esterno, se non in quanto ridondi nel corpo; grazia interiore che può essere perfetta dell'intelligenza o della volontà, e come suol dirsi, grazia di mente o di cuore, o l'una e l'altra cosa insieme, come è l'illustrazione dell'intelletto con la mozione della volontà che la consegue. Per rispetto al modo o all'operazione propria si distingue in varî termini, di grazia operante e grazia cooperante, come già da Pietro Lombardo e poi da S. Tommaso (ivi, articolo 2°), e ancora, preveniente, concomitante e susseguente, secondo la maniera dell'influsso nell'atto vitale; o più semplicemente, come distingue poi il Concilio tridentino (sess. VI, cap. V), grazia eccitante, quella che previene e alletta alla libera operazione, e grazia adiuvante (*gratia adiuvans*) quella che corrobora la volontà nel volere ed eseguire ciò che la grazia eccitante ha suggerito. Quanto all'efficacia dell'una e dell'altra grazia, di quella che muove e di quella che aiuta, si ha la divisione più celebre, dopo le controversie protestanti e poi gianseniste massimamente, in grazia sufficiente, che dà il potere, ma non infallibilmente l'operare, e grazia efficace, quella che va infallibilmente congiunta col suo effetto, cioè con l'atto salutare. Tutte queste divisioni o denominazioni, e altre ancora che si trovano fatte da teologi, riguardano la stessa realtà considerata ora sotto l'uno, ora sotto l'altro rispetto, sebbene sempre tale che la natura creata non può avere esigenza alcuna ad essa, ma solo quella potenza che i teologi chiamano obbedienziale: ossia una potenza, o capacità, che si considera in ordine a Dio datore della grazia, ed è una disposizione non meramente ideale, ma fisica e reale, come quella che abilita la creatura stessa a una vera causalità o materiale o strumentale, per cui la creatura può cooperare vitalmente alla mozione soprannaturale della grazia.

Fondamenti biblici e dogmatici. - Della grazia in genere si ritrova la rivelazione essenziale nell'economia stessa dell'Antico Testamento, come nei passi della Scrittura, massime dei Salmi, in cui si riconoscono i gratuiti benefizi di Dio, a esaltazione dell'uomo e a salvezza delle anime, oltre l'annuncio dei futuri doni e carismi dell'era messianica. Ma molto più si trova nel Nuovo Testamento; il quale perciò si chiama legge di grazia e di amore. E anzitutto nei Sinottici troviamo accennati gli elementi, che saranno poi svolti nella sintesi dottrinale della grazia, come la paternità di Dio e la divina adozione dell'uomo, e la sua destinazione al regno di Dio, sia in quanto esso "è dentro di noi", sia in quanto è a noi estrinseco, cioè in quanto ci fu da

Dio "preparato fino dalla prima costituzione del mondo". Assai più spiegati li troviamo nel quarto Vangelo; particolarmente col Logos, o Verbo eterno, che "illumina tutti gli uomini", che "è pieno di grazia e di verità della cui pienezza noi tutti abbiamo ricevuto"; infine, e con la maggiore pienezza, che non altera ma chiarisce la precedente rivelazione, nelle lettere di S. Paolo: così il doppio ordine di cognizioni, naturale l'uno e l'altro soprannaturale, rivelato da Dio, la volontà salvifica di Dio rispetto a tutti gli uomini, la missione misericordiosa di Cristo, la gratuita elezione e giustificazione, l'efficacia e la varietà dei carismi, la necessità e la potenza della mozione divina negli atti salutari, e altri elementi. Fra i quali S. Pietro afferma essere quaedam difficilia intellectu (II Pietr., III, 16) dopo aver accennato ai maxima et pretiosa nobis promissa (I, 4) per cui diveniamo consortes, ossia partecipi, della divina natura; partecipazione che è designata pure come figliolanza (adottiva) e conseguente somiglianza e unione con Dio inabitante nell'anima, conferendole il diritto all'eredità divina, cioè alla felicità e visione intuitiva di Dio (I Giov., III, 2).

Svolgimento dogmatico. - Da questi principi della rivelazione positiva, l'alta speculazione dei Padri e Dottori della Chiesa venne poi svolgendo e chiarendo la dottrina della grazia, fino dai primi secoli, al lume congiunto della Scrittura e della tradizione della Chiesa, prendendo a ciò l'impulso dalla necessità di respingere le negazioni o alterazioni tentate dalle insorgenti eresie. Così, già tra i Padri apostolici, Clemente Romano ne afferma la virtù trasformatrice, dovuta all'effusione del sangue di Cristo; Ignazio martire la vita largita per Cristo col doppio effetto di sciogliere dal peccato e stringere nella carità; Policarpo l'efficacia operatrice della salvezza; Ireneo la rinascita spirituale a una nuova somiglianza con Dio; e così altri Padri susseguenti fanno eco nell'ammettere una tale elevazione, che alcuni chiamano anche "deificazione", della natura umana. Che se i Greci con gli altri orientali insistono sulla bontà della natura creata da Dio e sulla libertà umana, nell'elevazione e operazione arcana della grazia, contro gli eretici dei loro tempi (v. gnosticismo; manicheismo), non ne dissentono i Latini, come Ambrogio, Girolamo, e lo stesso Agostino, chiamato poi "il Dottore della grazia".

S. Agostino, anzi, nelle prime sue opere contro i manichei, parve quasi esagerare le forze e la dignità della natura per la difesa del libero arbitrio. Ma negli scritti susseguenti, provocati dai "nemici della grazia" (v. pelagianesimo), fu condotto a rilevare sempre più fortemente il punto della necessità e dell'efficacia della grazia, che i più audaci, col britanno Pelagio e lo scoto Celestio, negavano essere necessaria a tutti gli atti salutari; i più moderati invece (semipelagianesimo) al principio della salute (initium fidei) e alla perseveranza finale: gli uni e gli altri condannati ben presto dai papi (Innocenzo I, Zosimo, Celestino I, Leone Magno, ecc.) e dai concilî che i papi approvarono, come il Milevitano del 416, il Cartaginese del 418, l'Efesino del 431 e l'Arausicano (Orange) del 529. Con ciò e papi e concilî approvarono la dottrina della necessità ed efficacia della grazia, propugnata contro gli eretici, ma insieme dichiararono che "profundiores difficilioresque partes incurrentium quaestionum... non necesse habemus astruere". Che se non definirono i punti accessori o più astrusi delle questioni della grazia, condannarono però sempre l'estremo opposto, di quelli che per esaltare la grazia trascorrevano alla negazione della libertà, come i predestinaziani - fra cui il prete Lucido nel 473, condannato poi dai sinodi di Arles e di Lione - in quanto supponevano indotta dalla predestinazione divina una necessità antecedente e assoluta in tutti gli atti umani, se pure la loro opinione non fu esagerata dai semipelagiani che la confutarono. Essa fu poi certo sostenuta dal monaco Gotescalco nel secolo IX, condannato pure da parecchi concilî (a Magonza nell'848, a Quierzy o Carisiacum nell'849 e 853, ecc.; v. predestinazione; predestinaziani). Ma essendovisi opposto il filosofo Scoto Eriugena con negare addirittura la stessa divina prescienza, da lui confusa con la predestinazione, fu anch'egli condannato nel concilio di Valenza in Francia; il quale non contraddisse però, nonostante qualche divergenza di termini, a quello di Quiercy.

La dottrina conciliatrice della Chiesa - che tenne il mezzo tra gli estremi accennati - fu poi ridotta a sintesi, chiarita e difesa dagli scolastici, quali S. Anselmo d'Aosta, col suo trattato De concordia praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio, sebbene non ancora tanto preciso nel distinguere la giustizia naturale dalla soprannaturale; Pietro Lombardo che nelle sue Sentenze (II), identifica tuttavia la

grazia abituale con la carità infusa, e questa con lo Spirito Santo inabitante nell'anima; S. Bonaventura di Bagnoregio (Comm. in quatuor libros Sentent.; Breviloquium), che commenta e segue, ma rettifica pure o chiarisce il Maestro delle sentenze; e sopra tutti S. Tommaso d'Aquino che, dopo alcune incertezze delle prime sue opere (come nel commento a Pietro Lombardo In quatuor libros Sentent.), diede la sintesi più perfetta, particolarmente nella Summa Theologica (11, 1, qq. 109-114), dove studia la grazia in sé, nella sua essenza cioè, nella sua necessità e nelle sue divisioni, determinando quindi meglio la sua causa, e infine i suoi effetti, con tutto un rigido sistema conforme alla dottrina della Chiesa.

E la susseguente tradizione dei teologi cattolici nella sua maggioranza fu con questi dottori, e massime con S. Tommaso lasciandosi pure un largo campo libero alle discussioni e divergenze su punti accessori e spiegazioni particolari, secondo le varie scuole o tendenze, derivate per lo più da principî o indirizzi filosofici che non si opponevano direttamente al dogma.

Così, dentro i termini dell'ortodossia, l'agostinismo propendeva ad amplificare l'impotenza della natura decaduta, e questa tendenza, pericolosa al libero arbitrio, rappresentata da Egidio Romano e poi da Gregorio da Rimini col suo ecletticismo di sentenze agostiniane e nominalistiche, doveva perdurare in molti agostiniani fino al Concilio di Trento, nello stesso dotto Seripando, generale dell'ordine agostiniano e poi cardinale. Che se il tomismo sembrava dar troppo nell'intellettualismo aristotelico, lo scotismo pareva troppo concedere al volontarismo platonico, massime con l'inopportuno suo ricorrere alla libera volontà di Dio, invece che alla necessaria essenza delle cose, contro S. Tommaso. E lo imitava il nominalismo, anzi lo superava di molto, con la sua distinzione fra la "potenza ordinata" di Dio, condizionata cioè all'ordine presente, e la "potenza assoluta", non condizionata da ipotesi alcuna, neppure dell'assurdo; con la quale distinzione la scuola di Guglielmo Occam e di Gabriele Biel faceva passare due diversi insegnamenti o sistemi circa la giustificazione, uno conforme alla dottrina corrente della Chiesa ("potenza ordinata"), l'altro ai propri principî del nominalismo; per cui era ammessa, ad esempio, come possibile un'elevazione soprannaturale dell'uomo meramente estrinseca o per semplice imputazione o denominazione, senza realtà intrinseca, senza diritto alla vita eterna: sentenza che poi doveva preparare la via alla giustizia prettamente imputativa, e non reale, di Lutero. Non tutti i nominalisti però seguivano fino a questi estremi l'Occam e il Biel, i quali rasentavano talvolta anche il semipelagianesimo, come nell'escludere la necessità di uno speciale Dei auxilium per la preparazione alla grazia abituale: basti ricordare, con Gersone meno preciso, Enrico di Langenstein, Pietro d'Ailly e Marsilio di Inghem, e infine Giovanni Mayr ed Enrico di Oyta coi loro dissensi dal maestro del nominalismo, oltre il già menzionato Gregorio da Rimini, trascinato ben presto dal suo agostinismo all'altro estremo (cfr. K. Feckes, Die Stellung der nominalistischen Schule zur aktuellen Gnade, in Römische Quartalschr., 1924; id., Die Rechtfertigungslehre des Gabriel Biel und ihre Stellung innerhalb der nominalistischen Schule, Münster in W. 1925; id., Gabriel Biel, der erste grosse Dogmatiker da Universität Tübingen seiner wissenschaftlichen Bedeutung, in Theol. Quartalschr., 1927).

Con lo scadimento della scolastica e col rinascimento della cultura pagana all'uscire del Medioevo, rinacquero le antiche tendenze ai due estremi, o contro la grazia divina, o contro la libertà umana: né solamente fra gli umanisti paganeggianti come Lorenzo Valla, ma anche fra uomini di chiesa; e prima nell'inglese Giovanni Wycliffe, che diede nel fatalismo (Omnia de necessitate absoluta fiunt, ecc.) poi nel boemo Giovanni Hus, che ne prese la difesa; indi in Martin Lutero, il quale insegnò che "in ogni opera buona il giusto pecca", che anche "l'opera buona compiuta nel miglior modo è peccato veniale", "che la sola fede (di conseguire la grazia) fa puri e degni" i fedeli, e altre proposizioni (41), condannate da Leone X (1520); le quali poi egli aggravò nell'opera De servo arbitrio, che provocò le sdegnose confutazioni dello stesso umanista Erasmo da Rotterdam; e infine, in Giovanni Calvino che tutti superò nell'inflexibile determinismo predestinaziano, fino a negare all'uomo (nelle sue Institutiones religionis christianae) ogni dignità di libero arbitrio, e a fare Dio stesso autore del peccato e della dannazione, a cui avrebbe predestinato la creatura in modo da sopprimerne l'uso della libertà.

Questi sistemi poi, passando dalla teoria alla pratica per naturale conseguenza, stante il diminuito senso della responsabilità e della libertà umana, non poterono mancare dei più gravi effetti nella vita individuale e sociale; e tra essi, quasi unico freno alla licenza popolare, favorirono l'assolutismo dei principi e dei governi protestanti, presto imitato in paesi cattolici.

Di tali questioni pertanto, che erano il perno di tutta la riforma protestante, dopo lunga preparazione di studi trattò il Concilio di Trento, particolarmente nella sessione VI (De iustificatione). E vi parteciparono, specie nelle discussioni preliminari, tutte le scuole o tendenze varie dei teologi tra i più eminenti di quel secolo, dall'agostiniano Seripando - il cui abbozzo fu però rigettato - al domenicano Catarino e al gesuita Lainez, il quale nell'ampia dissertazione, accolta con plauso e conservata negli atti, accenna alla predestinazione post praevisa merita.

In un decreto di 16 capitoli, il Concilio riassume la dottrina cattolica della giustificazione e della grazia, anatemiando nei 33 canoni che lo seguono tutti i contrari errori, ma prescindendo dalle opinioni discusse fra i teologi.

Al determinismo e pessimismo calvinistico si avvicinarono tuttavia, anche dopo il Concilio di Trento, per un'esagerata adesione alla lettera più che al senso di S. Agostino, alcuni teologi di scuole cattoliche: con più tenacità Michele Baio (v. baius), professore dell'università di Lovanio, in una serie di 79 proposizioni, difforni dal giusto concetto di soprannaturale e di grazia, d'integrità e di libertà della natura umana, di peccato e di merito, ecc., proposizioni condannate da S. Pio V (1567), da Gregorio XIII (1579), e di nuovo da Urbano VIII (1641). E il sistema di Baio ebbe poi continuatori in Cornelio Jansen (Giansenio; v.), vescovo d'Ypres nel Belgio, e nei fautori del suo postumo libro *Augustinus*, di cui furono proscritte (1653) da Innocenzo X, e poi di nuovo da Alessandro VII e da Clemente XI, cinque fondamentali proposizioni (che "vi sono precetti di Dio impossibili"; che "alla grazia interiore non si resiste"; che "Cristo non è morto per tutti", ecc.). Resistendo alle ripetute condanne, i giansenisti estesero alla pratica il loro "pessimismo" teorico, e trascorsero ad altri molti errori contro il dogma e la morale cattolica, irrigidendola particolarmente in un estremo "rigorismo" (presupposero, per es., dei "precetti di Dio impossibili", eppure gravemente obbligatori) con le proposizioni condannate da Alessandro VIII, nel decreto del 7 dicembre 1690. A queste vanno aggiunte quelle dell'oratoriano Pascasio Quesnel (che "il peccatore non è libero se non al male senza la grazia"; che "la preghiera degli empi è un nuovo peccato, ed è un nuovo castigo ciò che Dio concede loro", ecc.), proposizioni condannate da Clemente XI con la bolla dogmatica *Unigenitus* dell'8 settembre 1713; e infine quelle, ancora più rivoluzionarie, di Scipione de Ricci vescovo di Pistoia, e del suo "sinodo pistoiese" del 1786, condannate da Pio VI nella bolla *Auctorem fidei*. L'influenza di questi errori, infiltratisi anche fra i cattolici, massime nella tendenza al rigorismo, al "pessimismo" e simili, e più ancora la necessità e l'impegno di ribatterli, fecero nascere divergenze, manifestatesi talora in ardue discussioni fra gli stessi teologi cattolici. Ma le loro divergenze non riguardarono mai la sostanza, già teologicamente accertata, del sistema dottrinale, circa la necessità, la natura, l'efficacia, la distribuzione della grazia, e il merito che ne deriva.

Sistema teologico della grazia. - Si riduce ai cinque capisaldi accennati, e già analizzati da S. Tommaso:

1. Necessità della grazia. - Essa è triplice: a divenire giusto, cioè alla conversione salutare, a tutto il processo della giustificazione nei suoi varî stadî descritto dal Tridentino (sess. VI); a vivere da giusto, a seguire cioè costantemente la norma della legge divina, considerata l'osservanza della stessa legge sia in universale, sia nel particolare, secondo le due parti essenziali della legge, di fare il bene e fuggire il male; infine a morire da giusto, cioè alla perseveranza finale, a cui va unita la salvezza ed è necessaria perciò la grazia di un aiuto, e affatto speciale, sia perché distinto dal concorso generale di Dio in qualsiasi operazione della creatura, sia perché sovrabbondante, e soprattutto perché congruo, cioè efficace, siccome dato in tali circostanze che Iddio prevede accompagnarsi con l'effetto: onde la creatura non può meritarlo mai, rigorosamente parlando, ma può certamente impetrarlo. Soggetti a discussione restano tuttavia diversi punti,

come, ad esempio, se sia proprio necessaria la grazia, e quale, per tutti e singoli gli atti moralmente buoni, contenuti nella legge divina; quale grazia occorra per evitare tutti i peccati, anche i veniali, e quali ad ottenere il menzionato "dono della perseveranza" e via dicendo.

2. Natura. - Altra è quella della grazia attuale, che sta nella mozione e si spiega con la vitalità degli atti, in quanto sono azioni della creatura, e con la loro soprannaturalità, in quanto sono effetti della virtù divina: onde la vitalità n'è quasi il genere, e la soprannaturalità n'è la propria differenza; giacché distingue tale mozione speciale della grazia agli atti salutari, dalla mozione generale, ossia concorso naturale della Provvidenza, a qualsiasi operazione creata. Altra è la natura della grazia abituale, cioè non di un semplice atto o mozione; molto meno di un'estrinseca denominazione o mera imputazione della giustizia di Cristo, come affermarono i protestanti; ma una qualità vera e propria, inerente all'anima, con propri effetti formali, come remissione del peccato, adozione o inabitazione divina, santità e amicizia con Dio. I quali effetti derivano tutti dall'essere l'uomo per un tal dono consors, ossia partecipe, della natura divina: partecipazione che è l'interna ragione della soprannaturalità della grazia e diviene perciò quasi una nuova natura, accompagnata da proprie facoltà, o abiti operativi degli atti soprannaturali, che sono le virtù infuse con la grazia santificante nella giustificazione. Alcuni punti anche qui sono lasciati alle libere dispute dei teologi, come sulla natura della grazia abituale, che alcuni identificano con la carità, e delle virtù infuse nella giustificazione, se vi si diano cioè, oltre le teologiche, anche le morali; ed altre questioni sottili.

3. Efficacia. - Dalla natura ed essenza segue logicamente la forza o virtù della grazia; ma questa si manifesta nella grazia "sufficiente" in diversa maniera che nell'"efficace". La sufficiente dà il potere, né già remoto soltanto o manchevole di qualcuno dei requisiti per sé necessari ad operare, come asserì Giansenio, perché allora non sarebbe più sufficiente, ma dà il potere pieno, che si dice dell'atto primo prossimo; non dà però l'operare, ossia non sempre trae con sé l'effetto attuale e ciò solo per il difetto della libera volontà creata: onde si accorda la sufficienza, che è da Dio, con l'inefficacia, che viene dall'uomo. La grazia specificamente efficace, invece, porta la connessione infallibile con l'assenso della volontà; ma ciò in modo da conciliarsi con il libero arbitrio, ossia senza necessità antecedente alla libera azione della volontà mossa dalla grazia. La maniera tuttavia di conciliare quest'efficacia, inseparabile dall'atto, con la libertà dell'arbitrio all'atto medesimo indifferente, non è definita, purché si escluda la dottrina di Calvino, e degli altri fautori della grazia necessitante. Così tra gli stessi cattolici, altri la spiega con la teoria della "predeterminazione fisica", o altra mozione previa: onde la grazia sarebbe efficace per sé stessa, cioè di natura sua connessa con l'assenso della volontà; la quale resterebbe però libera di dissentire, pur non avendo vera potenza di rendere vana la mozione della grazia; il che non sembra ad altri facilmente conciliabile con la definizione del Tridentino (sess. VI, can. IV). Altri ricorre alla teoria "agostiniana" della dilettazione vincitrice (*delectatio victrix*), per cui l'uomo decaduto è tratto a seguire l'allettamento della maggiore dilettazione indeliberata. Che se questa dilettazione è la grazia, vincerà essa il diletto della concupiscenza e sarà necessariamente efficace; laddove, se prepondera la dilettazione terrena, la grazia sarà vinta, perciò necessariamente inefficace. Ma si oppone in contrario che in una siffatta lotta di dilettazioni la libertà dell'arbitrio sembra ridursi a una semplice indifferenza di giudizio, quale ammettevano i giansenisti con altri novatori; né pare che si salvi quindi chiaramente il giusto concetto dell'efficacia e della sufficienza della grazia, conciliabile con la libertà. Altri, infine, non vogliono riposta l'efficacia della grazia nella virtù o entità fisica di essa, antecedente ad ogni uso di libertà creata, ma l'ammettono conseguente alla futurizione condizionata del consenso medesimo preveduto da Dio nella sua scienza infinita: la quale non è solo "scienza di visione", cioè degli esistenti in qualsiasi differenza di tempo, anche dei futuri liberi assoluti, ma anche scienza dei futuri condizionati" partecipe dell'una e dell'altra, perciò chiamata "scienza media"; e tale quindi che non toglie, ma suppone il libero esercizio della volontà. In ciò sta l'essenza o ragione formale della grazia efficace, che appare quindi conciliabile con la libertà creata. Ma l'esistenza di essa dipende da Dio, ed è perciò dono gratuito, in quanto Iddio per mera sua bontà largisce un tale aiuto che prevede efficace, anziché un altro preveduto da lui sufficiente ma inefficace. Questa inefficacia tuttavia, come l'uso e l'abuso della grazia, dipende dal libero arbitrio della volontà, secondo la sentenza di S. Agostino: consentire vel dissentire proprie voluntatis est. A tale spiegazione - che prende varî nomi secondo varie sfumature, come di

molinismo, di congruismo e simili - si accostano nella sostanza i tre Dottori della Chiesa più recenti, S. Francesco di Sales (1567-1622), S. Roberto Bellarmino (1542-1621) e S. Alfonso de' Liguori (1696-1787).

4. Provvidenza o distribuzione della grazia. - Pur restando sempre gratuita, è data sempre a tutti la grazia sufficiente per salvarsi: è data al giusto per continuare nell'osservanza della legge di Dio, e quindi perseverare nella giustificazione; è data al peccatore quantunque ostinato, per convertirsi; e anche all'infedele per giungere alla fede e salvarsi; giacché Iddio, quanto è da sé, "vuole che tutti gli uomini vadano salvi", e "Cristo è morto per tutti", come dice l'Apostolo, e "di tutti gli uomini è Salvatore", sebbene in maniera speciale dei fedeli (I Tim., IV, 10). Questo è di fede, contro gli errori dei pelagiani da una parte e dei protestanti e giansenisti dall'altra; espresso nell'adagio teologico: che "Dio non nega la grazia a quanti fanno ciò che è da loro", sia che lo facciano con le mere forze naturali, sia che lo facciano con l'aiuto della grazia stessa: di che possono disputare i teologi, come in altri punti di questo astrusissimo argomento.

5. Merito delle opere buone. - È il frutto della grazia, ma diviene titolo di giustizia, come intrinseco "valore dell'opera, per cui è dovuto a chi la compie una degna retribuzione", quasi prezzo o mercede dell'opera; perciò atto di giustizia: corona iustitiae (II Tim., IV, 8). La verità del merito è definita dal Concilio di Trento (sess. VI, can. 32), in quanto insegna che "le opere buone dell'uomo giustificato sono doni di Dio, ma insieme veri meriti dello stesso giustificato", onde questi, "per la grazia di Dio e il merito di Gesù Cristo, del quale è vivo membro, merita veramente l'aumento della grazia, la vita eterna, e, se muore in grazia, il conseguimento della stessa vita eterna e ancora l'aumento della gloria". Da ciò deducono poi i teologi la natura del merito stretto - meritum condignum - anche antecedentemente alla promessa divina, e quindi la ragione di eguaglianza che Iddio mantiene nella retribuzione, quantunque non vi possa essere costretto dal debito rigoroso di giustizia, che non può darsi nel creatore verso la sua creatura. Ma questa e tante altre questioni, come circa le condizioni richieste per il meritum condignum, e quello per il meritum congruum, il grado dell'intensità necessario, perché gli atti siano meritorî, la perdita e la "reviviscenza" dei meriti, e simili, sebbene siano parte del sistema teologico, non sono propriamente del dogma cattolico, non essendo definite.

H

HASIDISMO

Enciclopedia Italiana (1933)

di Umberto Cassuto

HASIDISMO (dall'ebraico ḥāsīd, plur. ḥāsīdīm, "pio"). - Setta religiosa ebraica di carattere mistico, sorta in Polonia verso la metà del sec. XVIII. La profonda miseria materiale delle folle ebraiche dell'Europa orientale e le sofferenze della loro vita quotidiana le inducevano a ricercare un conforto al di sopra della sfera terrena; le profonde tracce lasciate negli animi dai movimenti messianici, quali quelli di Shabbētay Ṣēwī e di Ya'qōb Frank, mantenevano viva l'attesa di una redenzione soprannaturale; la diffusione delle dottrine mistiche della Qabbālāh, specialmente secondo la scuola di Yiṣḥāq Luria, apriva agli spiriti religiosi una via per l'appagamento della loro sete di Dio quale essi non potevano trovare, dato lo scadimento generale della cultura, nell'intellettualismo del giudaismo rabbinico. Un maestro di scuola, Yisrā'el ben Ēlī'ezer, detto poi Ba'al Shēm Ṭōb (il signore del Buon Nome, cioè il Taumaturgo) annunciò la nuova dottrina, che si rivolgeva specialmente agli umili, agl'incolti, ai semplici. Egli insegnava che Dio è presente in ogni cosa creata, che anche nell'uomo malvagio e perfino nel male stesso vi è una scintilla del divino, ossia un elemento di bene, e che per innalzarsi fino a Dio e sentirsi uniti a Lui nell'estasi beatifica non è necessario lo studio assiduo della Legge né una vita di ascesi e di rinunzia, ma basta l'ardente amor di Dio attuato nel servizio di Lui in spirito di semplicità e di letizia. La sua parola ebbe larghissime risonanze, come quella che rispondeva ai bisogni dell'anima popolare. Si raccolsero intorno a lui discepoli entusiasti, i quali divennero altrettanti propagatori della sua dottrina; e in parecchie comunità della Polonia si

costituirono tosto gruppi ḥasidici. Lui morto (1760) l'autorità sua nel campo ḥasidico passò al suo discepolo Baer di Meseritz, il quale, superiore al maestro in cognizioni talmudiche e cabbalistiche, introdusse nel ḥasidismo elementi speculativi. Poiché il ḥasidismo, prima limitato alla Podolia e alla Volinia, andava sempre più diffondendosi, conquistando anche la Russia Bianca e la Lituania, insorse a contrastarlo una fiera opposizione dei rabbini e dei fedeli al loro sistema, numerosi e influenti specialmente in Lituania. L'opposizione, guidata particolarmente da Elia di Vilna, detto il gā'ōn di Vilna, sboccò nella proclamazione della scomunica contro i capi ed i seguaci del ḥasidismo (Vilna 1772; Zelwa 1781). Ma ormai era troppo tardi. Larghissime cerchie erano già conquistate, e la scomunica non poteva più arrestare lo sviluppo del ḥasidismo. Attorno ai discepoli dei primi maestri, stanziatisi nelle varie provincie, si raccoglievano folle entusiaste e reverenti, che vedevano in loro esseri particolarmente vicini a Dio e dotati di poteri soprannaturali (ṣaddīqīm, sing. ṣaddīq, letteralmente "giusto"). Alcuni di loro, come Bārūk di Medžibož (circa 1780-1805), cominciarono a condurre, grazie ai numerosi doni dei fedeli, vita lussuosa, del resto non in disarmonia con le idee ḥasidiche. Larghissimo influsso esercitò Naḥmān di Braslaw (1771-1810), propugnante invece una vita di semplicità come quella dei primi ḥasīdīm. Nella Russia Bianca e nella Lituania, sotto la guida di Shneur Salman (1746-1812), il ḥasidismo assunse una forma più intellettualistica (detta ḥabadismo, dalle iniziali dei vocaboli ḥokmāh, bīnāh, da'at, saggezza, intelligenza, conoscenza). Le lotte fra i ḥasīdīm e i loro avversarī (mitnaggēdīm) si fecero più aspre verso la fine del secolo XVIII: Shneur Salman, per due volte denunciato al governo russo come diffusore di una pericolosa eresia, fu entrambe le volte arrestato e condotto a Pietroburgo, ma poi riconosciuto innocente e rimandato libero. Nel corso del sec. XIX le lotte si andarono calmando: l'opposizione fra i ḥasīdīm (i quali del resto non avevano mai avuto l'intenzione di staccarsi dall'ebraismo ufficiale) e i mitnaggēdīm assunse la forma di un più pacifico contrasto di idee. Gli uni e gli altri avevano del resto da difendersi dalla lotta che tanto contro l'ortodossia rabbinica quanto contro il ḥasidismo veniva condotta dall'illuminismo e dal movimento di assimilazione alla cultura europea. Restarono tuttavia, e restano ancora, larghe cerchie popolari fedeli al ḥasidismo e devote all'autorità dei ṣaddīqīm regionali, la quale si suol tramandare di padre in figlio come in una specie di dinastie principesche.

Il Ba'al Shēm Ṭōb non lasciò scritto nulla, all'infuori di alcune lettere in cui si trova esposto il suo programma fondamentale. I suoi insegnamenti, espressi sovente in forma di favole e di parabole, furono posti per iscritto dai suoi discepoli, e così si iniziò la vasta letteratura ḥasidica, di tipo essenzialmente popolare.

Hasidismo

Enciclopedie on line

Nome di diversi movimenti religiosi ebraici.

Ḥasidim«pii», erano detti i difensori della tradizione in opposizione all'ellenismo, ai tempi della rivolta dei Maccabei; da essi ebbero origine i farisei e gli esseni. H. ashkenazita Movimento mistico medievale sorto in Renania nel 12° sec.; l'opera letteraria principale è il Sefer Ḥasidim. In tempi successivi, grande movimento mistico popolare sorto tra gli ebrei di Podolia e Verzina verso la metà del 18° sec., per iniziativa di Yīsrā' ēl ben Ēlī'ezer detto il Ba'al Šem Ṭob. Questi sosteneva che Dio è presente in ogni cosa e che per innalzarsi a lui non è condizione necessaria lo studio della Legge e neppure una prassi ascetica di vita, bastando invece servirlo con amore. Nonostante l'opposizione di razionalisti e anche di mistici, il movimento ebbe grande diffusione ed è ancora vitale, in particolare in Israele e negli USA.

J

Jihad

Enciclopedie on line

jihad (ar. gihād) Nel linguaggio religioso islamico, la ‘guerra santa’ contro gli infedeli, per l’espansione della comunità ed eventualmente per la sua difesa. È un dovere collettivo, ma in base alle decisioni del capo della comunità, può divenire un obbligo individuale di tutti i credenti. Ha inoltre un valore perpetuo poiché la pace con i non musulmani è una condizione del tutto provvisoria. Gli sciiti, al contrario dei sunniti che antepongono all’attacco agli infedeli un chiaro invito alla conversione, pongono la guerra santa tra i fondamenti (arkān) dell’Islam.

Jihadismo Enciclopedie on line

Indice

Il concetto di jihad

Il jihad globale: il ruolo di al-Qaida

Il jihadismo oltre al-Qaida

jihadismo

Il concetto di jihad

Con il termine jihadismo si fa tradizionalmente riferimento al macrofenomeno del fondamentalismo islamico che, attraverso una multiforme costellazione di soggetti e raggruppamenti, promuove il ‘jihad’ contro coloro che a vario titolo sono considerati infedeli. Tale prospettiva – che ha avuto modo di consolidarsi con particolare forza dopo gli attentati alle Torri Gemelle dell’11 settembre 2001 – riconduce pertanto il jihad ad una dimensione conflittuale spesso marcatamente brutale e violenta, che funge da base ideologica per il terrorismo di matrice islamica e che, grazie anche ad una propaganda particolarmente efficace, ha attratto nell’ultimo decennio migliaia di nuovi adepti.

Pur non rientrando tra i cinque precetti fondamentali, il concetto di jihad rappresenta un elemento centrale dell’Islam, attorno al quale sono fioriti importanti studi ed è stata sviluppata una teoria giuridica e politica. Dal punto di vista letterale, jihad può essere tradotto come ‘sforzo’, da intendersi ‘sulla via di Dio’, e chi vi è impegnato è identificato come ‘mujahid’: in tale accezione, il concetto appare semanticamente diverso dalla traduzione di ‘guerra santa’ frequentemente proposta. Secondo taluni studiosi inoltre, pur sostanziosamente nell’idea del combattimento, il jihad deve comunque intendersi in funzione difensiva, perché nel Corano è prescritto di combattere ‘coloro che vi combattono’ e di farlo ‘senza eccessi’. Tale percezione non risulta tuttavia unanimemente condivisa, e occorre precisare che alcune sure del Testo sacro oltre che diversi hadith – brevi narrazioni che riportano il pensiero e l’insegnamento del Profeta Maometto – aprono a letture più aggressive del jihad, inteso come vera e propria lotta fisica. I trattati di diritto musulmano contengono poi diverse indicazioni su come condurre la guerra, contro chi condurla e cosa fare una volta sconfitti i nemici; ed è nei testi giuridici che sono reperibili molteplici riferimenti al dar-al-Harb – la ‘casa della guerra’ dove portare avanti il jihad – contrapposta al dar-al-Islam, la ‘dimora dei credenti’.

Il jihad globale: il ruolo di al-Qaida

Nonostante la sua rilevanza, al di fuori del mondo islamico il tema del jihad è rimasto a lungo appannaggio esclusivo degli studiosi. La familiarità dell’opinione pubblica occidentale – per lo meno sotto il profilo mediatico - con il jihad e con il fenomeno del jihadismo è infatti da considerarsi recente, e in gran parte riconducibile agli sviluppi storici e geopolitici successivi agli eventi dell’11 settembre 2001, quando

l'Occidente colpito nei suoi massimi simboli economici (New York e le Torri Gemelle) e militari (il Pentagono a Washington) ha scoperto al suo interno una inattesa quanto preoccupante vulnerabilità. Dai richiami al jihad contro l'invasione sovietica dell'Afghanistan nel 1979, gli Stati Uniti trassero indiscutibili vantaggi nell'ambito del conflitto bipolare; ma furono proprio quei proclami formulati da studiosi quali Abdullah Yusuf Azzam – lo stesso che nell'aprile del 1988 scrisse dello sviluppo di un'avanguardia come solida base (al-Qaida al-Subah) per costruire la società islamica anticipando la nascita di al-Qaida – a colpire gli USA nel 2001. Gli attentati al World Trade Center nel 1993, l'uccisione di decine di turisti occidentali a Luxor nel 1997 e gli attacchi alle ambasciate statunitensi in Kenya e Tanzania nel 1998 avevano già messo in evidenza la sensibilità degli obiettivi riconducibili all'Occidente, e risale al 1998 la celebre fatwa in cui Osama bin Laden affermava che l'uccisione degli americani e dei loro alleati fosse un dovere per ogni musulmano. Furono tuttavia i fatti eclatanti dell'11 settembre a condurre alla percezione del terrorismo di matrice jihadista come fenomeno globale, e di rimando ad una pressoché immediata sovrapposizione concettuale di jihad e terrorismo nelle società occidentali. Similmente, la 'guerra al terrore' avviata dall'amministrazione di George W. Bush con l'offensiva contro il regime talebano afghano reo di proteggere Osama bin Laden, è stata accompagnata da una retorica polarizzante che, nella misura in cui tendeva a separare in modo netto il bene dal male, ha contribuito ad alimentare la percezione del conflitto come una dichiarazione di guerra contro i musulmani, percezione meno nitida nel caso afghano ma cresciuta esponenzialmente con la campagna irachena iniziata nel 2003. Sotto il profilo sociologico, una interessante tesi tende ad evidenziare come l'identificazione dell'Occidente quale nemico dell'Islam possa essere ricondotta ad un netto rifiuto della sua cultura e del 'carico di modernità' che la accompagna, portatore di una secolarizzazione incompatibile con le sacre verità della legge islamica; al tempo stesso, la globalizzazione è intesa come strumento di un nuovo imperialismo occidentale che mira ad esercitare il suo controllo sul dar-al-Islam.

È altresì evidente però che i precipitati della globalizzazione sono stati funzionali alla diffusione della propaganda jihadista: grazie ad un efficace uso delle nuove tecnologie e dei media, il messaggio è stato infatti trasmesso su scala globale favorendo la crescita del sostegno alla causa; inoltre, la divulgazione delle immagini delle torture commesse dagli uomini della coalizione USA ad Abu Ghraib nel corso della guerra in Iraq, ha alimentato in alcuni ambienti l'idea dell'Occidente oppressore e rafforzato l'ostilità nei suoi confronti.

Il jihadismo oltre al-Qaida

Inquadrare la galassia delle forze di ispirazione jihadista esclusivamente nella prospettiva di una lotta globale contro l'Occidente sotto una struttura di comando centralizzata indicata come al-Qaida, non renderebbe tuttavia conto della complessità del fenomeno, ulteriormente accentuatasi negli ultimi anni. Proprio in riferimento ad al-Qaida, si è tradizionalmente utilizzato il concetto di network, ad indicare una struttura ramificata che non si esauriva esclusivamente nelle aree dell'Afghanistan e del Pakistan. Sui collegamenti tra 'centro' e 'periferia', sulla forza dei vincoli di affiliazione delle diverse cellule e sull'eventuale autonomia di azione di tali unità rispetto al 'centro' si è spesso discusso, senza peraltro giungere a risposte univoche. Il nucleo originario di al-Qaida ha subito nel corso della guerra al terrore perdite di una certa rilevanza, su tutte quella di Osama bin Laden ucciso nel corso del blitz di Abbottabad (Pakistan) nel maggio del 2011; cionondimeno le diverse ramificazioni di quello che viene identificato come il network qaidista hanno comunque dimostrato di essere operative. È il caso di al-Qaida nella Penisola Araba (AQAP), gruppo costituitosi ufficialmente nel gennaio del 2009 e responsabile di numerosi attacchi nello Yemen senza dimenticare il grande nemico americano, come dimostra il fallito attentato del 25 dicembre 2009 sul volo 253 della Northwest Airlines da Amsterdam a Detroit; o ancora di al-Qaida nel Maghreb Islamico (AQIM), le cui origini sarebbero rinvenibili nella guerra civile algerina degli anni '90 e che nel 2007 assunse tale denominazione per sancire ufficialmente la sua affiliazione ad al-Qaida.

Un'organizzazione prevalentemente attiva in Algeria, Mauritania, Niger e Mali, paese quest'ultimo nel quale è stata tra i protagonisti di un conflitto destabilizzante tra il 2012 e il 2013 che ha allarmato l'Europa e in particolare Parigi, timorose della nascita di un santuario jihadista con il mirino puntato verso il Vecchio Continente. In Mali opera anche il Movimento per l'Unicità e il Jihad nell'Africa Occidentale (MUJAO), nato da una costola di AQIM e interessato ad espandere l'azione jihadista nell'Africa Occidentale. C'è poi il fronte del Corno d'Africa, dove operano i miliziani di al-Shabaab che terrorizzano la Somalia e hanno realizzato attentati anche in Uganda e in Kenya, tra cui quello al Westgate Mall di Nairobi nel settembre 2013.

AQIM, al-Shabaab, AQAP e la stessa al-Qaida avrebbero inoltre avuto contatti con Boko Haram – che in lingua hausa significa ‘l'educazione occidentale è peccaminosa’ - organizzazione terroristica nata nel 2002, attiva in Nigeria (ma ha anche sconfinato in Camerun) e il cui nome ufficiale è Jama'atu Ahlis Sunna Lidda'Awati Wal-Jihad, che vuol dire ‘Popolo per la Propagazione degli Insegnamenti del Profeta e del Jihad’.

La causa jihadista interessa anche la regione nord-caucasica controllata dalla Russia: l'Emirato del Caucaso è riconosciuto come organizzazione terroristica sia da Mosca che da Washington, ha cooperato con al-Qaida e segue con particolare interesse le evoluzioni del non lontano teatro di guerra siriano, in cui interessanti orizzonti si sono aperti per il jihad. Nei vuoti lasciati dalle primavere arabe, la lotta islamista è riuscita infatti ad infiltrarsi e ad espandersi, incrementando la già notevole instabilità del Grande Medio Oriente; e se nel caos della Libia del post-Gheddafi gli scenari appaiono di difficile interpretazione, il teatro siriano e quello del vicino Iraq hanno fatto registrare preoccupanti evoluzioni. In Siria, attratti dal messaggio diffuso dai predicatori, migliaia di volontari da ogni parte del mondo – tra cui moltissimi europei – combattono il jihad contro il regime del dittatore alawita Bashar al-Assad: non più dunque la guerra contro il ‘nemico lontano’ americano e occidentale, ma quella sunnita contro il ‘nemico vicino’. Nella complessa costellazione delle forze attive in Siria, si è distinta per l'efficacia delle sue azioni Jabhat al-Nusra, anch'essa affiliata ad al-Qaida ed inserita dagli USA – pure apertamente ostili al regime di Damasco – tra le organizzazioni terroristiche a fine 2012. Nell'aprile del 2013 giunse l'annuncio della sua fusione con il gruppo iracheno dello Stato Islamico dell'Iraq e della Siria (ISIS), stabilitosi nel 2006 come successore di al-Qaida in Iraq e poi allargatosi alla Siria con la guerra civile: a dare la notizia fu il leader dell'ISIS Abu Bakr al-Baghdadi, ma Jabhat al-Nusra, pur confermando l'esistenza di rapporti tra le due forze, ribadì la sua fedeltà ad al-Qaida e alla causa siriana. L'ISIS ha tuttavia proseguito con le sue iniziative, estendendo la sua influenza su territori sempre più vasti e sconfiggendo più volte il debole esercito di un Iraq profondamente diviso dalle politiche settarie del premier sciita Nuri al-Maliki, fino alla proclamazione del califfato islamico a cavallo tra lo Stato iracheno e la Siria. I nuovi scenari mettono in guardia l'Occidente e i vicini medio orientali, preoccupati dall'avanzata di un gruppo – che si è ribattezzato semplicemente Stato Islamico (IS) – che ai proclami del jihad accompagna un progetto politico ben più definito che in passato, mirante ad incidere nel tessuto dello status quo geopolitico della regione. Un'avanzata che ha costretto i cristiani alla fuga e in cui centinaia di yazidi considerati ‘adoratori di Satana’ sono stati massacrati. Ai raid degli USA cominciati nell'agosto del 2014, l'IS ha risposto con la decapitazione degli ostaggi statunitensi James Foley e Steven Sotloff, all'annuncio del sostegno britannico ai peshmerga curdi in funzione anti-Stato Islamico, l'organizzazione ha reagito con l'uccisione di David Cawthorne Haines; in Algeria la formazione Jund al-Khilafah ha rotto con al-Qaida giurando fedeltà al califfo al-Baghdadi e uccidendo il 24 settembre l'ostaggio francese Herve Gourdel; nelle Filippine è stata Abu Sayyaf a minacciare l'uccisione di due tedeschi. E mentre al-Qaida appare più debole, sempre più formazioni uniscono la loro causa a quella del califfato, un polo di riferimento di giorno in giorno più importante per la galassia jihadista. A inizio settembre 2014, al-Zawahiri ha rilanciato con l'annuncio della nascita di un ramo di al-Qaida nel Subcontinente indiano, che dovrebbe agire dall'India fino al Myanmar: secondo gli esperti, anche un messaggio allo Stato Islamico rispetto a cui al-Qaida ha perso terreno.

La galassia jihadista e i paradigmi del jihadismo paiono dunque in via di rimodulazione e ridefinizione, adattandosi alle contingenze geopolitiche e modificandole allo stesso tempo.

I

IDOLATRIA Enciclopedia Italiana (1933) di Umberto Fracassini

IDOLATRIA (gr. εἰδωλολατρεία). - In senso stretto idolatria è il culto degli idoli, cioè delle immagini degli dei (v. idolo). Esso si fonda sulla credenza che sebbene l'idolo non s'identifichi assolutamente col dio di cui è l'immagine, pure è strettamente a lui congiunto, è come l'organo per cui egli si fa corporalmente presente ai suoi devoti ed esercita il suo potere a favor loro. Solo per questa unione sostanziale tra il nume e la sua immagine s'intendono alcune funzioni di culto che altrimenti non converrebbero né al dio assente e invisibile, né all'idolo senz'anima e da lui separato. Così cioè si spiega come l'idolo non solo venisse collocato in un tempio come in sua casa, avesse a suo servizio una schiera di sacerdoti e di altri addetti, venisse lavato e unto, vestito e coronato, ma anche potesse essere nutrito con le carni e il sangue delle vittime, diletto per mezzo di profumi, d'incensi e di fiori, rallegrato con il suono degli strumenti e il canto degli inni, portato in processione per disseminare le benedizioni tra i suoi devoti.

Raramente le figure degli dei esposte alla venerazione consistevano in pitture o incisioni (Ezechiele, VIII, 10; cfr. XXIII, 15), ma comunissimamente in statue più o meno grandi, sia modellate in legno, pietra o terracotta, sia fuse in metallo, specie oro e argento, a volte con parti d'avorio. Talora, soprattutto quando la statua era molto grande, era internamente fatta di legno o di altra materia vile, e rivestita d'oro e d'argento (cfr. Isaia, XXX, 22; Baruch, VI, 7). Sebbene dunque il valore religioso dell'idolo dipendesse dalla presenza del nume in esso, si teneva anche conto della materia di cui era fatto.

Mentre negli oggetti naturali, pietre, alberi, fonti, ecc., la divinità era adorata all'aperto sulle cime dei monti e in mezzo ai boschi, allorché prese aspetto umano convenne metterla al coperto, prima nelle grotte naturali, e poi nelle abitazioni: o private, in una nicchia o edicola, se il culto era privato, come quello dei Lari e dei Penati presso i Romani e dei teraphīm presso gli Ebrei (cfr. la storia dell'idolo di Micha in Giudici, XVII); o, se il culto era pubblico, nei templi, e precisamente, quando erano molto vasti e contenevano varî edifici, nella cella (gr. ἄδυτον, v. adito, I, p. 510), cui il dio comunicava in modo particolare la sua sacralità.

In senso più largo, come idoli sono stati detti gli dei stessi, così idolatria è stata detta la credenza negli dei, e quindi la religione politeistica (v. divinità, XIII, p. 62 segg.). In questo senso le parole idolatria e idolatra sono intese nel Nuovo Testamento e in specie nelle lettere paoline (p. es. I Cor., V, 10 segg.; VI, 9; X, 7 e 14), dove per la prima volta s'incontrano.

Immortalità Enciclopedie on line

Indice

- 1 Religioni antiche e politeistiche
- 2 Ebraismo e cristianesimo

Condizione di non essere soggetto alla morte.

1. Religioni antiche e politeistiche

Le prime forme di una credenza nell'i. equivalgono a manifestazioni dell'incapacità di concepire uno stato dell'esistenza che nulla abbia di comune con la vita. In diverse religioni primitive, ma anche in civiltà più complesse e, come sopravvivenze, perfino in quella moderna, si riscontrano manifestazioni rituali che sembrano presupporre che il morto continui in qualche modo a vivere (deposizione nelle tombe di viveri, oggetti d'uso ecc.). L'evidente differenza tra cadavere e corpo vivo (da cui, in certi casi, il carattere meramente simbolico delle offerte funebri) suggerisce l'idea che qualcosa, l'anima, abbandoni le persone nel momento della morte, magari con l'ultimo respiro (perciò «anima» e «spirito» in molte lingue sono affini a parole come vento, soffio, respiro), o si trasformi in forme d'animali che sembrano rinascere dopo la morte, per cambiamento della pelle (serpenti) o uscendo dalla terra (scarabei) o da larve (farfalle). Dove l'esperienza dell'unità della famiglia è molto sentita (per es., Australiani, Inuit), si sviluppa spesso l'idea che l'anima del morto rinasca nei suoi discendenti o si costituisca la rappresentazione di un genio immortale della famiglia.

In civiltà in cui vi siano individui preminenti (capi, stregoni), la cui morte significa un avvenimento eccezionale, si tende a distinguere tra le sorti, dopo la morte, di questi individui e quella della gente comune; dove invece vi sono pratiche rituali (per es. iniziazioni) che creano differenze tra i vivi, queste differenze si proiettano anche nella morte: si costituisce l'idea del giudizio che decide sull'i. dell'anima, o si crede che i morti eccezionali abbiano una sorte eccezionale, cioè un'i. divina o quasi, per cui essi diventano oggetto di culto. Così alla visione dello stato di morte come una continuazione più scialba ed esangue della vita, quale appare nella rappresentazione degli inferi in molte religioni antiche (l'Arallū assiro-babilonese, lo Shē'ōl ebraico, l'Ade greco, il Niflheim germanico ecc.), si affianca la rappresentazione di un aldilà riservato agli individui eccezionali. Gli eroi greci passano, dopo la morte, nelle Isole dei Beati; quelli germanici nel Walhalla; il re egiziano s'identifica con Osiride; gli iniziati ai misteri (per es., eleusini, in Grecia) evitano la miserabile e oscura sorte dei morti comuni. Più tardi in tutte queste civiltà anche l'individuo comune pretende di avere il destino privilegiato che, con il sopravvento di criteri morali, viene concepito come condizionato al giusto comportamento nella vita. Queste idee formano il sostrato della credenza nell'i. che si riscontra, nelle forme più diverse, nelle religioni dottrinarie.

In India, nella fase vedica della religione, l'i. è riservata esclusivamente agli dei, benché non manchi un regno paradisiaco dei morti, sotto il re Yama, antenato degli uomini e primo mortale. Nelle Upaniṣad, invece, si formula la tesi che l'uomo può pervenire a una identità col brahman, concepito come anima del mondo, e cioè a una i. impersonale: sono le radici della dottrina buddhista del Nirvana, che solo nel Mahāyāna cede a una concezione più personalistica. Ma la via all'i., in India, richiede un continuo perfezionarsi che non può compiersi in una sola vita: perciò si costituisce la dottrina della reincarnazione, che ritroviamo anche nell'orfismo greco. Nella dottrina dell'i. del mazdeismo confluiscono i temi del giudizio (morale) e del rinnovamento cosmico.

La speculazione filosofica greca (Platone, Aristotele), inserendosi nelle idee religiose, getta le basi di una dottrina dell'i. personale.

2. Ebraismo e cristianesimo

Nell'ebraismo biblico, il tema della vita dopo la morte non è precisamente definito, probabilmente per una scelta culturale che privilegia la vita di questo mondo. Si parla sovente dello Shē'ōl come del luogo triste e oscuro in cui indistintamente si raccolgono i trapassati. L'idea dell'anima sembra presente in alcune allusioni (I Sam. 25, 29, Salmi 49, 16, Eccl. 12, 7), ma solo tardivamente (2° sec. a. C.) comincia a essere esplicitamente formulata. Più rilevanti le tracce di una credenza nella risurrezione dei morti (I Sam. 2, 6, Is. 26, 19, Dan. 12, 2 e 13) che riguarda l'intera persona. Rifiutata dai sadducei, la credenza fu al centro della fede dei farisei insieme al concetto del mondo futuro, condizione escatologica variamente intesa.

Nel cristianesimo primitivo, l'escatologia è fondata sull'idea della risurrezione, mentre una dottrina sull'anima non è ancora definita con precisione in tutto il Nuovo Testamento. Sull'i. dell'anima cominciano a discutere solo gli apologeti e i Padri, soprattutto sotto l'influenza del pensiero greco: ma le posizioni sono dapprima assai diverse e oscillanti. Così, Taziano considera l'anima come un principio materiale che diviene immortale solo per grazia divina, e più tardi, sulla stessa linea di pensiero, Lattanzio farà dell'i. una conquista etica del soggetto; Tertulliano invece, pur considerando l'anima materiale, ne difende l'autonomia, l'indissolubilità e l'immortalità. Più chiara è la posizione di Giustino che, nutrito di platonismo e neopitagorismo, loda Platone per aver affermato l'i. dell'anima, mentre condanna Aristotele il quale, per aver definito l'anima «forma» del corpo, ne ha eliminato ogni vita ultraterrena. Per lungo tempo, nella speculazione cristiana dei Padri e della prima scolastica, continua a gravare su Aristotele questa condanna, mentre è acquisita la dottrina platonica dell'anima, soprattutto tramite la speculazione di s. Agostino. S. Tommaso, invece, accetta la definizione aristotelica dell'anima e cerca di dimostrare come gli argomenti di Aristotele approdino all'i. dell'anima individuale, difendendo questa posizione contro gli averroisti, per i quali nell'aristotelismo (ritenuto la massima espressione della ragione umana) c'è posto solo per l'i. di un intelletto agente unico per tutta la specie umana.

La posizione di Tommaso viene impugnata anche da scotisti e occamisti, ritenendo essi indimostrabile, con argomenti tratti da Aristotele, l'i. dell'anima, e continuando a sostenere quindi l'insegnamento platonico-agostiniano. Le polemiche sull'i. dell'anima restano vive fino al Rinascimento con il perpetuarsi delle stesse correnti medievali cui si aggiunge, alla fine del Quattrocento, la posizione alessandrista che afferma, da un punto di vista puramente filosofico, la mortalità dell'anima.

Nella filosofia moderna, quando non sono riprese le tradizionali posizioni agostiniana o tomista, il problema dell'i. dell'anima individuale, uscito dall'ambito teologico, perde il suo autonomo significato e si risolve nei problemi del soggetto e dello spirito, dell'essere e del tempo.

Immortalità Dizionario di filosofia (2009)

Dottrina secondo la quale l'anima dopo la morte sopravvive al corpo, benché non necessariamente in forma personale. Nonostante l'esperienza della morte come qualcosa di singolare e specificamente umano si esprima anche presso i popoli più primitivi, una chiara idea della differenza tra vita e morte difficilmente si definisce senza il contributo del pensiero speculativo.

Il mondo greco. I primi tentativi di dimostrazione filosofica rigorosa si trovano presso i Greci, e in primo luogo nelle opere di Platone, che torna sull'argomento in vari dialoghi (Menone, Fedone, Fedro, Gorgia, Repubblica) avvalendosi di diversi mezzi di dimostrazione. La reminiscenza rivela un intimo rapporto fra l'anima e quelle essenze eterne e immutabili che Platone chiama idee; l'anima si manifesta quindi capace di esistere senza il corpo, il quale le è piuttosto d'impedimento che di aiuto nella ricerca della verità, che l'anima deve perseguire sola con sé stessa (αὐτὴ καὶ αὐτήν). Un altro argomento si fonda sulla «semplicità» dell'anima, accertata per via gnoseologica (in quanto essa unifica i dati sensibili) e per via pratica (in quanto essa domina sul corpo, e non può quindi essere una risultante armonica delle varie parti e delle varie funzioni di questo). Inoltre, poiché l'anima è, per definizione, datrice di vita, non si può pensare senza contraddizione che essa riceva in sé la morte. Affine a quest'ultimo argomento è quello fondato sull'affermazione che l'anima è per sua natura semovente (ἀύτοκινούν), appunto perché essa deve avere per essenza ciò di cui fa partecipe il corpo. Questo movimento essenziale è quindi piuttosto un'attualità energetica da cui può procedere l'attualizzazione (mediante il movimento) di altro. Nella filosofia aristotelica il problema dell'i. si pone soltanto per l'anima intellettuale (νοῦς). Aristotele afferma l'anorganicità delle operazioni del pensare e del volere razionale e quindi l'immaterialità e immortalità del principio da cui tali

operazioni procedono. Tra gli interpreti di Aristotele (in part. gli scolastici), alcuni sostennero che ogni individuo umano abbia in sé medesimo, come suo proprio, un principio sostanziale e immortale. Altri invece sostennero in vario modo trattarsi di un principio universale e impersonale (così Alessandro d'Afrodisiade e gli interpreti arabi, fra i quali Averroè; tra gli alessandrini italiani Pomponazzi). Dagli stoici l'i. fu in genere attribuita soltanto al Logos universale, concepito come il divino fuoco animatore del mondo, di cui le singole anime sono scintille, che in esso devono venire riassorbite nella conflagrazione (ἐκπύρωσις) universale al termine di ogni ciclo cosmico. L'affermazione decisa della materialità, e conseguente corruttibilità, dell'anima come del corpo (dal momento che permangono in eterno, come ab aeterno esistono soltanto i singoli atomi), è sostenuta dagli atomisti (Democrito, Epicuro, Lucrezio). Anche se gli stessi atomi si riunissero per ricostituire ciò che la morte ha dissolto, quelli più grossolani un medesimo corpo e quelli più sottili una medesima anima, mancherebbe il ricordo della vita antecedente, e quindi la continuità della coscienza personale.

Il pensiero cristiano e la filosofia medievale. Al pensiero cristiano, l'immortalità dell'anima apparve una verità fondamentale, a cui del resto si collegava anche quella della resurrezione dei corpi. I padri della Chiesa affermano che l'immortalità è per l'anima umana un attributo naturale (nel senso che, supposta la sua esistenza, la natura che Dio le ha data la destina a rimanere sempre quello che è, e non a trasformarsi in un'altra sostanza) sebbene non essenziale (perché essa potrebbe anche non esistere, in qualsiasi momento del tempo, se Dio non la creasse e la conservasse). Tale i. naturale Agostino dimostrava anche in altri modi, per es. fondandosi sulla capacità che l'anima possiede d'intuire le verità eterne. La maggior parte degli scolastici ritennero che l'i. dell'anima potesse essere filosoficamente dimostrata, con perfetta evidenza razionale. Altri sostennero invece che, filosoficamente, si potesse arrivare soltanto a un certo grado di probabilità. Fra i primi, il più importante (anche perché sintetizzò i risultati di un lungo processo storico) fu Tommaso d'Aquino. Questi sviluppò, in una piena e formale dimostrazione, gli accenni profondi ma oscuri di Aristotele, collegandoli con argomenti derivanti dalla tradizione platonica e patristico-scolastica. Il suo argomento fondamentale è quello strettamente metafisico, fondato sulla natura dell'anima come forma subsistens. L'anima umana cioè, a differenza di quella dei bruti, è ordinata per natura, in modo immediato, a esistere in sé e non soltanto a far esistere (sebbene essa abbia anche quest'ultima funzione), inerendo in una porzione di materia, il composto che ne deriva e che essa vivifica. L'anima cioè sussiste per proprio conto e fa partecipare il corpo della sua sussistenza, senza dipendere a tale riguardo dal corpo stesso, è quindi naturalmente ordinata a sussistere sempre (supposta la creazione e la conservazione da parte di Dio): «substantiae vero quae sunt ipsae formae nunquam possunt privari esse» (Summa contra Gentiles, II, 55). Tommaso conclude che l'anima sia una forma subsistens dal fatto che essa opera senza il corpo nelle sue attività razionali (pensiero e volontà, Summa Theologiae, I, q. LXXV, a. 2). Tra gli scolastici che ritennero che l'immortalità dell'anima, pur essendo certa per rivelazione, non potesse essere dimostrata con perfetta evidenza razionale, va ricordato Guglielmo di Occam.

L'età moderna. Nella filosofia di Descartes, e dei pensatori che a lui più direttamente si ispirano, l'anima è concepita non come forma del corpo, ma come sostanza a sé, dotata di una semplicità essenziale, che è il fondamento metafisico della sua incorruttibilità. Più complessa è l'interpretazione del pensiero di Spinoza. Secondo quest'ultimo non vi è né dualità di sostanze secondo la specie, né pluralità secondo il numero; ma vi è dualità di attributi (almeno degli attributi a noi noti, pensiero ed estensione), e pluralità dei modi di questi attributi, nell'unità della sostanza. Ciò che si chiama anima individuale è un gruppo di modi del pensiero, corrispondente a un gruppo di modi dell'estensione, e inerente nella sostanza divina. Senonché, appunto per questo, l'anima (che in certo modo è l'idea del corpo) partecipa all'eternità di tale sostanza: eternità che è una presenza extratemporale, non un prolungarsi indefinitamente nel passato e nel futuro. Di questa sua presenza eterna, l'anima è sempre in qualche modo consapevole (Ethica, V, 23) ma questa consapevolezza non è ricordo di stati antecedenti, né anticipazione di stati futuri. L'antico materialismo, già sotto la forma di atomismo rinnovato nel sec. 17° da Gassendi (con riserve di carattere religioso) e da Hobbes, trovò largo credito nel sec. 18° e ancora nella seconda metà del 19°. La negazione dell'i. dell'anima è fondata, per alcuni pensatori che si collocano in quest'arco temporale, sul presupposto

metafisico della corporeità e conseguente corruttibilità di tutto ciò che esiste (d'Holbach, Cabanis, J. Moleschott), ritenendo che le manifestazioni psichiche anche più elevate (pensiero e volontà) derivino per evoluzione da quella stessa sostanza eterna da cui procedono tutte le altre manifestazioni della realtà (Haeckel). Una particolare importanza storica ha avuto, anche nei riguardi di questo problema, il criticismo di Kant. Dal punto di vista della ragione, Kant riteneva che tale problema fosse insolubile, come insolubili erano per lui tutti i problemi metafisici, riguardanti non il «fenomeno» (accessibile) ma la «cosa in sé» (inaccessibile all'umana conoscenza). Vero è che noi pensiamo una sostanza (la nostra anima, appunto), come sostrato cui ineriscono e da cui procedono i fenomeni psichici, dati come materia del senso interno e ordinati nella forma intuitiva a priori del tempo (non dello spazio). Ma questa categoria (concetto puro) di sostanza manifesta, secondo Kant, non un'entità reale che sussiste in sé, ma piuttosto una nostra (universalmente umana) esigenza mentale, che vale solo in quanto è applicabile all'esperienza, serve cioè a collegare in sintesi i dati del senso interno. Mentre la ragione nel suo uso teorico porta così a conclusioni agnostiche, nel suo uso pratico invece (in quanto pensa la legge direttiva della volontà come «imperativo categorico» e riflette sui presupposti necessari della validità di questa legge) essa implica una conclusione affermativa, non nel senso che faccia conoscere, ma che fa necessariamente «postulare» l'immortalità dell'anima; la fa postulare, perché senza di essa sarebbe inconcepibile quel progresso morale indefinito, che comunque l'uomo deve proporsi come scopo principale del suo agire. Non essendo per la volontà umana raggiungibile, in nessun momento del tempo, quella santità assoluta e definitiva che è propria della volontà divina, essa ha bisogno di continuare a sforzarsi per migliorare, nell'indefinito del tempo futuro. Benché non saputa, l'immortalità deve quindi essere creduta, con un atto di fede razionale pratica. Il positivismo insiste sull'aspetto agnostico del criticismo kantiano, affermando la conoscibilità del solo fenomeno e l'impossibilità di trascendere con la ragione l'esperienza sensibile. Se ammette una fede non l'ammette più come fede razionale (alla maniera di Kant), ma come stato puramente 'sentimentale', o come decisione arbitraria e autosufficiente della volontà. Così alcuni positivisti credero di evitare il contrasto fra la loro dottrina filosofica e le aspirazioni religiose, compresa fra queste l'aspirazione all'i., fondando tale accordo sull'inconoscibilità perpetua (ignoramus, ignorabimus) della realtà in sé. Spencer sostenne perciò la necessità di affermare un «Inconoscibile» e fu combattuto su questo punto dal positivista italiano Ardigò. La scuola positivista italiana, che a quest'ultimo si ricollega, ne ha superato le tesi negative, sfruttando altri elementi del suo pensiero. Così specialmente Tarozzi (che però, nell'ultima fase della sua riflessione, si distacca dal positivismo) distinguendo la questione an sit dalla questione quid sit, conclude che una realtà trascendente e una vita oltremondana possa essere affermata (non però dimostrata), sebbene non possiamo sapere quale essa sia. Sul carattere volitivo delle nostre credenze insistono specialmente i pragmatisti (per es., W. James). Altri le considerano come 'finzioni' utili, per es. Vaihinger con la sua filosofia del come se (→ Als ob). Diversa fu la via seguita dall'idealismo. Esso affermò l'eternità extratemporale dell'Io puro (Fichte), o dell'Assoluto (Schelling), o dell'Idea (Hegel), interpretando l'individualità come negativa e limitatrice, negando a quest'ultima ogni permanenza e ogni fondamento morale all'aspirazione corrispondente. Fra gli hegeliani posteriori alcuni accentuarono l'aspetto negativo della dottrina (per es., Feuerbach), altri cercarono di avvicinarla alla dottrina tradizionale, parlando di una conservazione nell'assoluto (per es., J. Michelet), altri infine, specialmente anglo-americani, parlarono di un valore positivo e di una permanenza dell'individuo stesso, come momento non superabile anzi insostituibile nella coscienza universale (per es., Royce). Una molteplicità di tendenze si ritrova anche nel neohegelismo italiano. Croce, concedendo all'individuo umano un carattere puramente istituzionale e convenzionale, conclude che la vera i. è soltanto quella delle opere conservate (in quanto appunto superate) nel processo storico. Gentile insiste sull'assoluto valore e l'eternità indefettibile dell'Io trascendentale come atto puro e di ogni momento positivo di vita, che nella sua concretezza si identificerebbe appunto con l'atto puro (Teoria generale dello Spirito, X, 8: «l'i. [...] è affermazione che il soggetto fa di sé nel proprio assoluto valore»). In quest'ultima concezione (dell'i. come absolutezza) si avvicina a Gentile anche Guzzo. Va infine ricordato che la dottrina spiritualistica tradizionale, che afferma l'esistenza, in ogni individuo, di un principio sostanziale incorporeo e indistruttibile (anima), è sostenuta dai neoscolastici, e da numerosi altri pensatori, anche se differiscono notevolmente tra loro nella più esatta determinazione di tale principio e attualità permanente.

IMMORTALITÀ
Enciclopedia Italiana (1933)
di C. Maz., A. P., C. Maz.

IMMORTALITÀ (da in, prefisso negativo, e mortalità, fr. immortalité; sp. immortalidad; ted. unsterblichkeit; ingl. immortality). - Immortalità si dice quella proprietà di un essere vivente, per la quale esso è naturalmente destinato a continuare a esistere sempre, senza corrompersi (cessar di essere ciò che positivamente era prima) per effetto della morte. Sopravvivenza si chiamerà invece il semplice fatto di continuare a esistere, per un tempo indeterminato; ed eternità l'esistenza necessaria extratemporale, la istantaneità perenne, il modo di durare del nunc stans. D'immortalità vera e propria si parla più specialmente per l'anima dell'uomo.

Religione. - Le concezioni dei popoli primitivi intorno alla natura dell'anima (v.) hanno condotto quasi universalmente a ritenere che, separandosi dal corpo con la morte, essa continuasse la propria esistenza in una vita d'oltretomba; variamente, ma sempre - anche là dove si credette a un vero e proprio mondo ultraterreno, quale l'Ade (v.) dei Greci (v. anche inferno) - concepita come scialba e inattiva rispetto alla vita reale; e riservata in origine soltanto a uomini privilegiati, per nascita, potenza o altre qualità che li avvicinassero in certo modo agli dei, caratteristica distintiva dei quali in confronto degli uomini è l'immortalità (un cospicuo e per alcuni rispetti tipico esempio del processo di "democratizzazione" si ha in Egitto, dove la sopravvivenza, dapprima privilegio del Faraone, diventa poi retaggio di tutti). Ma precisamente in questa estensione è la base degli sviluppi ulteriori. Poiché la vita d'oltretomba apparve come qualcosa che l'uomo si doveva in qualche modo conquistare, ovvero, almeno, meritare: onde, da una parte, la credenza che per entrare nel regno oltremondano fosse necessario cattivarsi o vincere le divinità preposte al luogo donde non è lecito ritornare: sia pagando un tributo, o pedaggio, sia risolvendo un indovinello o dando una parola d'ordine, ecc. (è chiara in questo caso l'analogia con i riti di passaggio, e la fiducia nel valore magico della parola). E, dall'altra, proprio su questa base si fonda la credenza in un giudizio delle anime e, insieme con la fiducia nei mezzi magici per avere favorevole la sentenza dei giudici infernali, il valore etico sempre più grande attribuito a questo giudizio, con la necessaria conseguenza d'una netta separazione nell'oltretomba fra i malvagi condannati a eterni supplizî, e i buoni che godono di una beatitudine incomparabile.

Ma questa naturalmente gli uomini desiderarono. E uno dei mezzi per acquistare ciò che in origine veniva riservato a coloro ch'erano in una relazione particolare con la divinità, doveva naturalmente apparire il concentrare in sé quanto più di divino fosse possibile: la qual cosa si poteva ottenere mediante l'immedesimazione del fedele, ottenuta attraverso il rito e una serie di purificazioni e di sacrifici di comunione, con una di quelle divinità, in origine e prevalentemente agrarie, che appunto personificavano il morire autunnale e il risorgere a primavera della vegetazione. Tale fu la via all'immortalità che, nell'Asia Minore e in grecia, offrersero ai loro adepti i misteri: per i quali la distinzione nell'oltretomba fu quella tra coloro che avevano ottenuto questa consacrazione, cioè gl'iniziati, i "misti" e gli altri, all'infuori di qualsiasi discriminazione morale. Perciò i misteri furono dileggiati e disprezzati in Grecia dai moralisti; ma nella stessa Grecia, e poi nel mondo ellenistico, un certo grado di moralizzazione s'ebbe anche nei misteri e non si credette premiata soltanto l'esteriore purità rituale. Anzi l'iniziazione stessa fu sempre più concepita come purificazione dell'anima, come acquisto d'una conoscenza superiore, cioè del mito e del suo significato riposto: che si può dire consistesse in sostanza nel riconoscimento della natura spirituale e divina dell'anima stessa, anelante a liberarsi dal dominio delle cose sensibili, dalla prigione del corpo (σώμα-σῆμα). Questo processo - in cui ha larga parte lo sviluppo delle dottrine filosofiche (v. sotto) - nel mondo mediterraneo ha, si può dire, come suo ultimo termine la gnosi (considerando il movimento gnostico nel suo complesso), dove la conoscenza dei nomi segreti delle divinità e degli eoni, delle "parole d'ordine" necessarie perché l'anima possa varcare le sfere celesti (secondo la cosmologia tolemaica) e, in genere, del "racconto sacro" che costituisce la speciale dottrina degli eletti, presuppone insieme un complesso di credenze in una

purificazione dell'anima come parte divina dell'uomo, e, anzi, in una vera e propria redenzione (v. gnosticismo).

Gli Ebrei ammisero anch'essi l'esistenza d'un regno oltre la tomba - la she'ol - luogo di raccolta delle anime dei trapassati; ma tale sopravvivenza fu da loro concepita come ancora più povera e vana, se possibile, di quella concepita dai Greci dell'età omerica. Soltanto molto più tardi, sotto l'influsso del pensiero greco (v. sotto), alcuni di essi concepirono la vita d'oltretomba come sopravvivenza dell'anima e riconobbero nell'essere l'uomo dotato di un'anima immortale la ragione della sua somiglianza con Dio (cfr. Sapienza, II, 23 segg.; III,1-6; V, 15). Filone sostenne a sua volta l'immortalità dell'anima, da un punto di vista filosofico.

Ma questa corrente non rappresenta la linea storica di sviluppo del giudaismo ortodosso. Nel quale prevalsero il sentimento della solidarietà nazionale e quello della giustizia di Dio, come in Grecia prevalse invece l'individualismo: e lo prova il fatto che della sorte oltremondana delle anime si preoccuparono assai la filosofia e i misteri, pochissimo invece i culti pubblici. Ma precisamente il fatto che gli Ebrei non seppero concepire l'anima se non come la potenza attiva operante nel corpo e congiuntamente a esso, insieme con la viva speranza in un'era di beatitudine e di giustizia, variamente vagheggiata e descritta, li spinse a credere che non sarebbe stato giusto da parte di Dio escludere da tale beatitudine i morti, in particolare i martiri e i caduti in difesa della religione, che Dio avrebbe dunque fatto risorgere. È pertanto naturale che l'idea della risurrezione (teḥīyat ha-mētīm, "ravvivamento dei morti") sorgesse, come varî critici moderni pensano, o almeno fosse affermato con maggior vigore e chiarezza al tempo delle lotte dei Maccabei. Era anche naturale che questa credenza venisse collegata variamente, specie nella letteratura popolare del tardo giudaismo, con quelle relative all'avvento del regno messianico. Si possono infatti notare diverse tendenze: per alcuni la risurrezione è riservata ai giusti, mentre la condanna degli empî è nella loro stessa distruzione totale; per altri invece vi sarà risurrezione universale e giudizio di Dio; questo giudizio è da alcuni confuso con la vera e propria era messianica, da altri distinto e posto al termine di essa; altre apocalissi ancora ammettono sia la prima sia la seconda risurrezione.

Lo stesso concetto della risurrezione non si affermò di colpo né senza lotta: combattuto dai sadducei, era difeso dai farisei; ma la risurrezione è così strettamente connessa con la credenza nella giustizia di Dio e nella retribuzione finale, che non desta stupore il fatto che i farisei la trovassero affermata, esplicitamente o implicitamente, in ogni sezione della Legge, e che essa finisse col diventare dogma per Israele. Come tale, lo troviamo anche nei 13 articoli di fede di Maimonide: che tuttavia, sotto l'influsso di dottrine filosofiche, l'interpreta come immortalità dell'anima incorporea. E del resto, nello stesso giudaismo rabbinico si manifestò a poco a poco, necessaria conseguenza del concetto d'una retribuzione dopo la tomba, la distinzione dei due regni, riservati ai buoni e ai malvagi, in cui le anime si recano, non solo dopo il giudizio, ma immediatamente dopo la morte. I tormenti della geenna sono descritti talvolta con colori assai vivi; la beatitudine dei giusti invece, come contemplazione di Dio, ma anche in modo grossolano e materiale, come accadde nell'Islām, che a sua volta ereditò la credenza nella risurrezione. Che nel giudaismo questa poi fosse penetrata per la prima volta per influsso dello zoroastrismo, che è pure tutto imperniato sull'idea d'una purificazione del mondo fisico (quindi anche del corpo umano) e su un'escatologia universalistica, è stato sostenuto da parecchi: ma si può osservare che le premesse dello svolgimento storico della fede nella risurrezione sono nel giudaismo stesso e che pertanto, se vi fu recezione di idee iraniche, esse vennero accolte come conseguenza logica di quelle premesse.

Dal giudaismo la credenza nella risurrezione passò anche al cristianesimo: dove però fu combattuta da alcune sette, principalmente gnostiche, e dovette pertanto essere difesa, prima ancora che da Tertulliano, da S. Paolo. Il quale (I Corinzi, XV, 12 segg.), aveva però avvertito che il corpo umano non risorgerà quale esso è attualmente, cioè "animale", ma "in gloria", cioè come "corpo spirituale". D'altronde il legame esistente già nel giudaismo tra la risurrezione e le credenze messianiche e l'insistenza sulla risurrezione materiale da parte dei millenaristi (quali appunto Tertulliano) destarono sempre più i sospetti dei teologi colti. Accanto alla risurrezione, e all'escatologia collettiva, si venne sempre più affermando il concetto

dell'immortalità vera e propria (v. sotto) e l'escatologia individuale, con la retribuzione immediata: e benché la "risurrezione della carne" sia rimasta articolo di fede, affermato in tutti i simboli, praticamente almeno e presso la massa dei fedeli l'escatologia individuale ha assunto maggiore importanza. Così Dante, nel descrivere i regni dell'oltretomba, solo di rado (p. es., Inferno, X, 10 segg.) ricorda che dopo il giudizio finale subiranno qualche modificazione.

Filosofia. - I primi tentativi di dimostrazione filosofica rigorosa, si trovano presso i Greci, e in primo luogo nelle opere di Platone. Questi ritorna sull'argomento in parecchi dialoghi (Menone, Fedone, Fedro, Gorgia, Repubblica) e si vale di diversi mezzi di prova. La reminiscenza rivela un intimo rapporto fra l'anima e quelle essenze eterne e immutabili che Platone chiama le idee; l'anima si manifesta quindi capace di esistere senza il corpo, essendole anzi questo d'impedimento piuttosto che d'aiuto nella ricerca della verità, che l'anima deve perseguire sola con sé stessa (αὐτὴ καθ'αὐτήν). Un altro argomento si fonda sulla semplicità dell'anima, accertata per via gnoseologica (in quanto essa unifica i dati sensibili) e per via pratica (in quanto essa domina sul corpo, e non può quindi essere una risultante armonica delle varie parti e delle varie funzioni di questo). L'anima poi essendo, per definizione, datrice di vita, non si può pensare senza contraddizione che essa riceva in sé la morte. Affine a quest'ultimo argomento è l'altro, fondato sull'affermazione che l'anima è per sua natura semovente (αυτοκινούν), appunto perché essa deve avere per essenza ciò di cui fa partecipe il corpo. Questo movimento essenziale è quindi piuttosto un'attualità energica da cui può procedere l'attualizzazione (mediante il movimento) di altro.

Nella filosofia aristotelica il problema si pone bensì soltanto per l'anima intellettiva (νοῦς), ma conviene notare che Aristotele nega esservi molteplicità di anime nei viventi in genere e nell'uomo in specie.

Egli afferma l'anorganicità delle operazioni del pensare e del volere razionale; e quindi l'immaterialità e immortalità del principio da cui tali operazioni procedono. Che ogni individuo umano abbia in sé medesimo, come suo proprio, un cosiffatto principio sostanziale e immortale, sostenne un gruppo d'interpreti (in modo particolarissimo gli scolastici, fra i quali primeggia S. Tommaso d'Aquino). Altri invece sostennero in vario modo trattarsi di un principio universale e impersonale (così Alessandro d'Afrodisia, e così gl'interpreti arabi, fra i quali culmina Averroè. Tra gli alessandrini italiani P. Pomponazzi).

Dagli stoici l'immortalità fu in genere attribuita soltanto al Logos universale, concepito come il divino fuoco animatore del mondo, di cui le singole anime sono scintille, che in esso debbono venir riassorbite nella conflagrazione (ἐκπύρωσις) al termine di ogni ciclo cosmico.

I neoplatonici affermarono tutti in primo luogo l'eternità delle Idee, contenute nell'unico Intelletto come suoi eterni pensieri; ma affermarono poi l'eternità dell'anima del mondo, e finalmente anche delle anime individuali: come semplice riflesso, ma eterno, del mondo delle idee.

L'affermazione risoluta della materialità e conseguente corruttibilità, così dell'anima come del corpo (permanendo solo in eterno, come ab aeterno esistono, i singoli atomi) si trova specialmente sostenuta dagli atomisti (Democrito, Epicuro, Lucrezio). Anche se gli stessi atomi si riunissero per ricostituire, quelli più grossolani un medesimo corpo e quelli più sottili una medesima anima, mancherebbe il ricordo della vita antecedente, e quindi la continuità della coscienza personale.

Al pensiero cristiano, l'immortalità dell'anima apparve una verità fundamentalissima: a cui del resto si univa anche l'altra, della resurrezione dei corpi (v. sopra). I Padri della Chiesa affermano che l'immortalità è per l'anima umana un attributo naturale (nel senso che, supposta la sua esistenza, la natura che Dio le ha data la destina a rimaner sempre quello che è, e non a trasformarsi in un'altra sostanza), sebbene non essenziale (perché essa potrebbe anche non esistere, in qualsiasi momento del tempo, se Dio non la creasse e la

conservasse). Tale immortalità naturale S. Agostino dimostrava anche in altri modi, p. es. fondandosi sulla capacità che l'anima possiede d'intuire le verità eterne.

La maggior parte degli scolastici ritennero che l'immortalità dell'anima potesse essere filosoficamente dimostrata, con perfetta evidenza razionale. Altri però ritennero che, filosoficamente, si potesse arrivare soltanto a un certo grado di probabilità. Fra i primi, il più importante (anche perché sintetizzò i risultati di un lungo processo storico) fu S. Tommaso. Questi sviluppò, in una piena e formale dimostrazione, gli accenni profondi ma oscuri di Aristotele, collegandoli con argomenti derivanti dalla tradizione platonica, e da quella patristico-scolastica. Ma il suo argomento fondamentale è quello strettamente metafisico, fondato sulla natura dell'anima come forma *subsistens*. L'anima umana cioè, a differenza di quella dei bruti, è ordinata per natura, in modo immediato, a esistere in sé; e non soltanto a far esistere, inerendo in una porzione di materia, il composto che ne deriva e che essa vivifica; sebbene essa abbia anche, e naturalmente, quest'ultima funzione. L'anima cioè sussiste per proprio conto, e fa partecipare il corpo della sua sussistenza, senza dipendere a tale riguardo dal corpo stesso; quindi è naturalmente ordinata a sussistere sempre (supposta la creazione e la conservazione da parte di Dio): *substantiae vero quae sunt ipsae formae nunquam possunt privari esse* (S. c. Gent., II, 55). Che poi l'anima sia una forma *subsistens* S. Tommaso conclude dal fatto che essa opera senza il corpo nelle sue attività razionali (pensiero e volontà, S. Theol., I, q. LXXV, a. 2). Invece, fra gli scolastici i quali ritennero che l'immortalità dell'anima, pur essendo certa per rivelazione, non possa essere dimostrata con perfetta evidenza razionale, si può ricordare Guglielmo di Occam.

Nella filosofia di R. Descartes, e dei pensatori che a lui più direttamente s'ispirano, l'anima è concepita non come forma del corpo, ma come sostanza a sé, dotata di una semplicità essenziale, che è il fondamento metafisico della sua incorruttibilità. Più difficile è l'interpretazione del pensiero di B. Spinoza. Secondo quest'ultimo non vi è né dualità di sostanze secondo la specie, né pluralità secondo il numero; ma vi è dualità di attributi (almeno degli attributi a noi noti, pensiero ed estensione), e pluralità dei modi di questi attributi, nell'unità della sostanza. Ciò che si chiama anima individuale è un gruppo di modi del pensiero, corrispondente a un gruppo di modi dell'estensione, e inerente nella Sostanza Divina. Sennonché, appunto per questo, l'anima (che in certo modo è l'idea del corpo) partecipa all'eternità di tale sostanza: eternità che è una presenza extratemporale, non un prolungarsi indefinitamente nel passato e nel futuro. Di questa sua presenza eterna, l'anima nostra è sempre in qualche modo consapevole (cfr. *Ethica*, V, 23); ma questa consapevolezza non è ricordo di stati antecedenti, né anticipazione di stati futuri.

L'antico materialismo, già sotto la forma di atomismo rinnovato nel sec. XVII da P. Gassendi (con riserve di carattere religioso) e da T. Hobbes, trovò largo credito nel sec. XVIII, e poi di nuovo nella seconda metà del XIX. La negazione dell'immortalità dell'anima è per questi pensatori fondata sul presupposto metafisico della corporeità, e conseguente decomponibilità di tutto ciò che esiste (P.-H.-D. d'Holbach, P.-J.-G. Cabanis, J. Moleschott, ecc.); o per lo meno essi affermavano che le manifestazioni psichiche anche più elevate (pensiero e volontà) procedono per evoluzione da quella stessa sostanza eterna da cui procedono tutte le altre manifestazioni della realtà (p. es. E. Haeckel).

Una particolare importanza storica ha avuto, anche nei riguardi di questo problema, il criticismo di E. Kant. Dal punto di vista della ragione, Kant riteneva che tale problema fosse insolubile, come insolubili erano per lui tutti i problemi metafisici, riguardanti non il fenomeno (accessibile) ma la cosa in sé (inaccessibile all'umana conoscenza). Vero è che noi pensiamo una sostanza (la nostra anima, appunto), come sostrato in cui ineriscono e da cui procedono i fenomeni psichici, dati come materia del senso interno, e ordinati nella forma intuitiva a priori del tempo (non dello spazio). Ma questa categoria (concetto puro) di sostanza manifesta, secondo Kant, non un'entità reale che sussiste in sé, ma piuttosto una nostra (universalmente umana) esigenza mentale, che vale solo in quanto è applicabile all'esperienza: serve cioè a collegare in sintesi i dati del senso interno. Mentre però la ragione nel suo uso teorico porta così a conclusioni affatto agnostiche, nel suo uso pratico invece (in quanto pensa la legge direttiva della volontà come imperativo

categorico, e riflette sui presupposti necessari della validità di questa legge) essa porta a una conclusione affermativa: non nel senso che faccia conoscere, ma nel senso che fa necessariamente postulare l'immortalità dell'anima; e la fa postulare, perché senza di essa sarebbe inconcepibile quel progresso morale indefinito, che pur l'uomo deve proporsi come scopo principale del suo agire. Non essendo per la volontà umana raggiungibile, in nessun momento del tempo, quella santità assoluta e definitiva che è propria della volontà divina, essa ha bisogno di continuare a sforzarsi per migliorare, nell'indefinito del tempo futuro. Benché non saputa, l'immortalità deve quindi essere creduta, con un atto di fede razionale pratica.

Il positivismo genuino insiste sull'aspetto agnostico del criticismo kantiano, affermando la conoscibilità del solo fenomeno, e l'impossibilità di trascendere con la ragione l'esperienza sensibile. Se ammette una fede non l'ammette più come fede razionale (alla maniera di Kant), ma come stato puramente sentimentale, o come decisione arbitraria e autosufficiente della volontà. Così alcuni positivisti credettero potere evitare il contrasto fra la loro dottrina filosofica e le aspirazioni religiose, compresa fra queste l'aspirazione all'immortalità, fondando tale accordo sulla inconoscibilità perpetua (*ignoramus, ignorabimus*) della realtà in sé. H. Spencer sostenne perciò la necessità di affermare un Inconoscibile; fu combattuto su questo punto dal positivista italiano R. Ardigò. Ma la scuola positivista italiana, sebbene a quest'ultimo ami ricollegarsi, ne ha superato le tesi negative, pure sfruttando altri elementi del suo pensiero. Così specialmente G. Tarozzi (che però, nell'ultima fase del suo pensiero, esce dal positivismo) distinguendo la questione *an sit* dalla questione *quid sit*, conclude che una realtà trascendente e una vita oltremondana possa essere affermata (non però secondo lui dimostrata), sebbene non possiamo sapere quale essa sia.

Sul carattere volitivo delle nostre credenze insistono specialmente i pragmatisti (p. es. W. James). Come finzioni utili le considerano altri: p. es. Hans Vaihinger con la sua filosofia del come se (*Als ob*).

Diversa fu la via seguita dall'idealismo assoluto. Esso affermò l'eternità extratemporale dell'Io puro (J. G. Fichte), o dell'Assoluto (F. W. J. von Schelling), o dell'Idea (G. W. F. Hegel), interpretando l'individualità come negativa e limitatrice, negando a quest'ultima ogni permanenza e anche ogni fondamento morale all'aspirazione corrispondente. Fra i hegeliani posteriori alcuni accentuarono l'aspetto negativo della dottrina (p. es. A. Feuerbach), altri cercarono di avvicinarla alla dottrina tradizionale, parlando di una conservazione nell'assoluto (p. es. J. Michelet), altri infine, specialmente anglo-americani, parlarono di un valore positivo e d'una permanenza dell'individuo stesso, come momento non superabile anzi insostituibile nella coscienza universale (p. es. J. Royce).

Molteplicità di tendenze si ritrova anche nel neo-hegelismo italiano. B. Croce, dando all'individuo umano un carattere puramente istituzionale e convenzionale, conclude che la vera immortalità è soltanto quella delle opere conservate (in quanto appunto superate) nel processo storico. G. Gentile insiste sull'assoluto valore e l'eternità indefettibile dell'Io trascendentale come atto puro, e di ogni momento positivo di vita, che nella sua concretezza si identificherebbe appunto con l'atto puro (Teoria gener. d. Spir., X, 8: "l'immortalità... è affermazione che il soggetto fa di sé nel proprio assoluto valore"). In quest'ultima concezione (dell'immortalità come assolutezza) si avvicina al Gentile anche A. Guzzo.

La dottrina spiritualistica tradizionale, affermando l'esistenza, in ogni persona umana individua, di un principio sostanziale incorporeo e indistruttibile (anima), è sostenuta dai neo-scolastici, e da numerosi altri pensatori, anche se notevolmente differiscono tra loro nella più esatta determinazione di tale principio e attualità permanente; anche perciò quando rifuggono dall'adoperare termini come "anima" e "sostanza".

Nel cristianesimo, l'unione sostanziale della natura umana e della natura divina realizzata in Cristo: il dogma è intimamente connesso con quello della Trinità, con il quale è proposto come uno dei «due misteri principali della fede».

1. Il fondamento scritturale

La teologia cattolica insegna che in un dato momento della storia, all'annuncio dell'angelo a Maria, il Figlio di Dio, preesistente presso il Padre, si è unito a una particolare natura umana, formatasi per l'intervento divino senza il concorso dell'uomo, nel seno della Vergine. Tale teologia trova i suoi fondamenti scritturali sia nelle profezie messianiche del Vecchio Testamento (Ps. 2, 7; Isaia 9, 5-6; Daniele 7, 13-14 ecc.), sia soprattutto nel Nuovo Testamento, dove Gesù non è solo presentato come uomo, ma come persona in un particolare rapporto, unico nel suo genere, con Dio. All'inizio però non vi è nessuna riflessione esplicita sui rapporti di natura tra Gesù e il Padre. Continuano, nella prima generazione cristiana, le preoccupazioni di un messianismo terrestre e nazionale. Superando le difficoltà provenienti dalla mentalità giudaica, accostando e componendo le opposte esperienze di un Gesù umile e sofferente, di cui erano stati testimoni, con gli episodi in cui era apparso o si era proclamato «Figlio di Dio», i discepoli con sempre maggiore chiarezza comprendono la figura dell'Uomo-Dio.

La prima teologia dell'i. si delinea in s. Paolo. Nato «dal seme di David secondo la carne» (Rom. 1, 3; 9, 5), Cristo è «l'immagine di Dio» (Col. 1, 15); «in lui abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col. 2, 9). «Figlio» nel senso proprio (Rom. 8, 32), egli è Colui che «essendo in forma di Dio, è apparso in forma di servo» (Fil. 2, 6-7). In s. Giovanni si trovano le ultime affermazioni scritturali sulle quali si fonderà la posteriore elaborazione teologica: il Messia, l'uomo Gesù, è identificato con il Logos, la Parola di Dio, la Luce, la Vita, attraverso la quale tutte le cose sono state create (Giov. 1, 1-13), è il Cristo che esiste prima di Abramo (Giov. 8, 58) e prima che il mondo fosse (ibid. 17, 5).

2. La questione cristologica

La storia della teologia dell'i., via via che il cristianesimo si propagava nel mondo mediterraneo, è stata complessa e contrastata. Negli ambienti giudaici la tradizionale figura del Messia si poteva accordare con la dottrina cristiana della filiazione divina di Gesù Cristo considerando primario e prevalente l'elemento umano: facendo insomma di Gesù l'uomo moralmente perfetto, designato da Dio come Messia e instauratore del Regno di Dio, adottato come Figlio e proclamato tale, nel momento in cui lo Spirito divino si era posato su di lui (adozianismo).

L'idea di filiazione o di adozione divina non era estranea alla religiosità classica, che conosceva gli eroi e l'apoteosi dei sovrani, e i misteri pagani promettevano l'immortalità beata all'iniziato che s'immedesimasse con il dio redentore, ucciso e risorto, e per lo più figlio della divinità suprema. Il mondo ellenistico, però, tendeva a considerare la realtà fisica e la carne come il dominio dell'irrazionale e il principio del male. Da ciò i sistemi gnostici, o influenzati dallo gnosticismo, escludevano che il redentore avesse realmente rivestito un corpo umano e subito la morte e affermavano che l'umanità di Gesù era stata solo apparente (docetismo). Per salvare l'unità divina, senza mettere in pericolo la realtà della redenzione mediante il sacrificio della croce, nonché la creazione del mondo da Dio, il monarchianismo affermava che in Gesù si era incarnato solo il Padre: passione, morte e resurrezione erano state subite e compiute dal Padre (patripassionismo), negando così la trascendenza divina.

A menti più colte e filosoficamente educate si offriva nella stessa Scrittura il concetto del Logos, del Verbo incarnato. Anche la teologia del Logos però ebbe dapprima qualche incertezza e in alcuni pensatori generò il subordinazionismo (che riduceva il Verbo a semplice creatura) o il modalismo (che gli negava una vera e propria personalità). Accanto a queste due correnti prevalse quella della teologia detta della 'economia' divina, che dava particolare importanza alle speranze escatologiche e, insieme, alla realtà della

redenzione. Ne furono principali rappresentanti Ireneo, che pur senza investigare a fondo il problema della Trinità, pone in luce la duplice natura, umana e divina, di Cristo; Ippolito; Tertulliano, che chiama chiaramente Gesù *hominem et deum, filium dei* e scorge in lui duplicità di natura e unità di persona.

Nel 4° sec. le dispute provocate dall'arianesimo permisero finalmente di definire il dogma trinitario, ma lasciarono ancora aperto il problema dell'unione del Verbo divino con l'uomo. Apollinare di Laodicea credette di poter risolvere tale problema ammettendo la tripartizione dell'uomo in spirito (o mente), anima e corpo e sostenendo che in Cristo il Logos divino aveva preso il posto del primo; Gregorio di Nissa ritenne la mente umana quasi disciolta, assorbita, nel divino. La discussione cristologica si complicava ancora per la preoccupazione di affermare l'impeccabilità di Gesù. Le posizioni contrarie furono tenute dalle due scuole rivali di Alessandria e di Antiochia. In quest'ultima Teodoro di Mopsuestia sosteneva che in Gesù il divino si era associato interamente all'umano, ma concepiva l'unione delle due nature piuttosto come 'congiunzione', senza affermare chiaramente l'unità della persona di Cristo.

Nestorio, divenuto patriarca di Costantinopoli, si oppose all'uso del termine «genitrice di Dio» applicato alla Vergine, offendendo così il sentimento del popolo, a cui sembrava che egli volesse negare la divinità di Gesù. Il Concilio di Efeso (431) lo condannò, a opera di s. Cirillo d'Alessandria. La cristologia cirilliana affermava che l'unione non distrugge la differenza delle due nature, ma entrambe concorrono, in modo misterioso e inesprimibile, a formare l'unico Signore e Figlio Gesù Cristo. Un ulteriore chiarimento si ebbe nella formula dell'accordo concluso, nel 433, tra lo stesso Cirillo e il patriarca Giovanni di Antiochia; questa «formula di unione» affermò che Gesù è «consustanziale al Padre per quanto riguarda la divinità e consustanziale a noi per quanto riguarda l'umanità».

Il monaco Eutiche interpretò la cristologia di Cirillo nel senso che, dopo l'unione, non vi fosse in Cristo se non una sola natura (monifisismo): il concilio convocato a Efeso dall'imperatore Teodosio II (449) segnò per un momento la vittoria di tale teologia, seguita però a breve distanza dalla definizione del Concilio di Calcedonia (451), che affermò che Gesù Cristo è veramente Dio e veramente uomo, dotato di anima razionale e di corpo, consustanziale al Padre nella divinità, coesistente a noi nell'umanità, uguale a noi per ogni riguardo, eccetto che per il peccato; le due nature non si confondono, non si mutano, ma nello stesso tempo non sono separate, né divise; l'unione non elimina la differenza delle nature, le quali, mantenendo integre le proprie caratteristiche, confluiscono in un'unica persona.

3. Sviluppi medievali e moderni

Da Leonzio di Bisanzio a s. Giovanni Damasceno, a s. Tommaso, Duns Scoto e gli scolastici si discute sulla convenienza dell'i., la sua necessità, il fine, la causa efficiente, sulla nozione di natura, di persona ecc. per lo più nella linea dell'intellettualismo aristotelico. Una questione assai controversa riguarda il 'motivo' dell'i.: Cristo si è incarnato principalmente per la redenzione del mondo, oppure l'i. si sarebbe attuata anche se Adamo non avesse peccato? La posizione tomistica (fondata soprattutto su argomenti scritturali) afferma che il figlio di Dio si è fatto uomo, come dice il simbolo niceno-costantinopolitano, «per noi uomini e per la nostra salvezza»; diversamente la redenzione e la passione di Cristo diverrebbero un semplice episodio dell'economia cristiana. La posizione scotista e della scuola francescana afferma invece che fine principale dell'i., anche indipendentemente dal peccato originale, è di comunicare all'umanità di Cristo la gloria dell'unione con il Verbo di Dio. Nella teologia moderna sono frequenti i tentativi di conciliazione tra le due opinioni.

Nel pensiero moderno non cattolico, considerando come «mito» il dogma dell'i., se ne è cercata un'interpretazione filosofica: Kant afferma che, «svestendo il cristianesimo della sua mitologia», Cristo non è che «l'ideale dell'umanità accetta a Dio», e Hegel tenta un'interpretazione dialettica dell'i. ricercando nel mistero di Dio che si fa uomo l'espressione simbolica del divenire dello spirito: il Dio fatto uomo, uno in

due nature, non è che l'interpretazione dialettica dell'antinomia tra l'uomo e Dio, tra soggetto e oggetto, tra finito e infinito.

Di fronte a queste negazioni radicali del dogma dell'i. deve essere ricordata la particolare posizione del modernismo e di alcune tendenze in seno al protestantesimo in cui, richiamando in certo modo l'antico arianesimo, si parla di una trascendenza relativa del Cristo, nel quale si sarebbe realizzata soltanto la presenza del divino sulla terra.

INCARNAZIONE
Enciclopedia Italiana (1933)
di N. Tu., *

INCARNAZIONE. - Storia delle religioni. - Il senso più generale d'incarnazione è la presenza di un essere divino entro forma umana, si debba questa presenza a un processo discendente della divinità che entra in un individuo, ovvero a un processo ascendente dell'umano che assume a potere e a prerogative divine. L'incarnazione può essere temporanea o permanente.

La temporanea è un'invasione o possessione dell'individuo da parte del dio che rivela la sua presenza con manifestazioni fisiche (grida, contorsioni del corpo, ecc.); in virtù di questa possessione egli acquista poteri speciali e soprattutto il dono della profezia. L'ingresso del dio è provocato o da fumigazioni di legna provenienti da un albero sacro, o da esalazioni del suolo (la Pizia a Delfi), o da canti e rumori ritmici emessi da un coro che circonda il paziente, o dal bere (e questo è il mezzo più efficace) il sangue di un animale sacrificato. Durante la possessione l'anima si considera uscita temporaneamente dal corpo.

L'incarnazione permanente dà all'individuo poteri più efficaci e più estesi (non escluso quello di fare miracoli, nel senso etimologico della parola); essa si riscontra in coloro che nei gruppi umani hanno funzioni rappresentative e direttive: re di clan, di tribù, d'imperi (Egitto, Assiria, India, Perù precolombiano, ecc.), i cui poteri magico-religiosi di assicurare il ritmo dei cieli e delle stagioni, lo scampo da carestia e da epidemie degli uomini e del bestiame è a diretto servizio del gruppo. I Grandi Lama del Tibet e della Mongolia sono ritenuti tuttora l'incarnazione dello spirito di un dato Bodhisattva, cioè di uno dei grandi spiriti del buddhismo mahayanico.

L'incarnazione del dio può avvenire anche in animali sacri sia per motivo totemistico in quanto l'animale è considerato come l'antenato divino del clan, sia perché l'animale è dotato di peculiari qualità o attitudini (per es., il bue Api). In taluni misteri (v.), l'incarnazione avviene nell'animale sacro (Dioniso nel capretto, Zagreo nel toro) attraverso cui si attua la comunione degli adepti tra loro e col dio. Nei riti agrari s'incarna in un animale, che viene sacrificato, lo spirito della vegetazione; così p. es. nelle Bufonie (v.).

Come conseguenza della dottrina della metempsicosi (v.), si ha nell'India induistica la credenza nelle dieci incarnazioni o discese (avatāra; v.) del dio Visnu entro forme umane o animali, a beneficio degli uomini: la decima avverrà alla fine dei tempi per fare giustizia degli empî e rinnovare la vita del mondo.

Bibl.: J. G. Frazer, *The Golden Bough*, I, *The magic art and the evolution of Kings*, Londra 1913.

Teologia cattolica. - Secondo la dottrina cattolica il mistero dell'incarnazione è quello per il quale il Verbo, Figlio di Dio, si è fatto uomo, assumendo nella sua unica Persona divina anche la natura umana. Quindi, Verbo "incarnato" significa Verbo "umanato", in quanto il termine carne è preso secondo la sua frequente accezione semitica di uomo. La preferenza dei termini "incarnazione" e "incarnato" su quelli di "umanazione" e "umanato" è dovuta al passo di Giovanni, I, 14: Il Verbo divenne carne. Già il concilio di Nicea affermò l'equivalenza dei due termini insegnando che Gesù Cristo è il Verbo σαρκωθέντα,

ἐνανθρώπησαντα. Così pure nella terminologia teologica siriana si fabbricarono a bella posta i verbi denominativi derivati da *besrā*, "carne" ("incarnarsi"), e da *barnāshā* "uomo" ("umanarsi", "diventare uomo") come del tutto sinonimi. Per la dottrina cattolica dell'incarnazione, v. *gesù cristo*, XVI, pp. 868, 872 segg.

Inferno Enciclopedie on line

Inferno

L'oltretomba secondo la concezione pagana e il luogo di pena per le anime dei peccatori, secondo la concezione cristiana.

L'aggettivo latino *infernus* racchiudeva una sfumatura intensiva di *inferus*, indicando una posizione spaziale particolarmente inferiore; nell'uso romano in seguito assunse una portata cosmologica, riferendosi alla parte sotterranea del mondo, nella quale trovavano il loro posto naturale i morti sepolti nella terra e quindi anche gli dei della morte o dei morti, che i Romani distinguevano, quali di inferi o inferni, dagli di superi localizzati in cielo. Così la parola finì per designare l'oltretomba, ma non nell'accezione di luogo di dannazione e di tortura. La valorizzazione dell'*i.* pagano come luogo di pena cominciò allorché la morte stessa prese a essere considerata come situazione negativa.

Nell'ebraismo, dove l'idea della vita ultraterrena è vaga, i trapassati, ridotti a pallide ombre, si raccolgono nello *Shē'ōl*. Questa primitiva concezione si affina nella letteratura profetica, specie nell'età successiva all'esilio; e nell'età dei Maccabei, insieme all'idea della resurrezione, si fa avanti la concezione di un diverso stato dei giusti e dei reprobri dopo la morte. Nella predicazione di Gesù, alla Geenna, luogo di dannazione, e al «fuoco eterno» si contrappone lo stato felice dei giusti nel regno di Dio (discorso escatologico in Matteo 25, 31-46); e in tutto il cristianesimo primitivo dalla tensione apocalittica esce rafforzata la credenza nei due regni ultraterreni, entrambi sempiterni: di uno è re Satana (Apoc. 9, 12), mentre l'altro è proprio dei giusti. Questa fede, già attestata in tutta la letteratura subapostolica e nei primi apologeti, trovò l'opposizione di Origene, la cui dottrina, che riteneva contrastante alla bontà divina l'eternità delle pene, fu condannata nella *Fides Damasi* (500 circa), e successivamente nei concili Costantinopolitano II (553), Costantinopolitano III (680-681) e Niceno (787).

Nulla la Chiesa ha definito sul luogo dell'*i.*, pensato sempre come stato spirituale e non come luogo, ma non sono mancati coloro che hanno cercato una precisa collocazione cosmologica. Per la teologia cattolica attuale, l'*i.* è lo stato di dannazione, intesa come definitiva autoesclusione dalla comunione con Dio e con i beati, come conseguenza di una morte in peccato mortale, senza pentimento e senza fiducia nella misericordia divina.

È solo a partire dal 9° sec. che l'*i.*, come luogo di supplizi e di dannazione eterna, comincia ad apparire nell'iconografia cristiana. Simbolicamente rappresentato da immagini di diavoli o di animali mostruosi che tormentano i dannati, voragini e antri infuocati (soprattutto nella tradizione occidentale), o dalle personificazioni del principe degli inferi o dei peccati capitali, il tema dell'*i.* si afferma inizialmente nella miniatura bizantina e carolingia. Ispirandosi ai testi biblici, canonici e apocrifi (*Apocalissi*, *Visio Pauli* ecc.) e alla letteratura medievale di visioni dell'oltretomba, l'iconografia dell'*i.* dal Trecento trova, nella descrizione dantesca, un punto di riferimento quasi esclusivo. Già dal 12° sec. l'*i.* è spesso raffigurato in connessione con il tema del Giudizio Universale, sulle facciate interne e sui portali delle chiese (affreschi di S. Angelo in Formis, 12° sec., Capua, e di S. Maria Novella, 14° sec., Firenze; timpano della cattedrale di Autun, 12° sec.). Un particolare filone è costituito dalle illustrazioni della *Divina Commedia* e dalle opere d'arte che a essa si ispirano (S. Botticelli, J. Flaxman, G. Doré, E. Delacroix, A. Rodin, R. Guttuso ecc.).

INFERNO
Enciclopedia Italiana (1933)
di *, U. Fr., G. D. L., *

INFERNO (fr. enfer; sp. infierno; ted. Hölle; ingl. hell). - Il vocabolo latino *infernus* era originariamente un aggettivo e designava qualche cosa che fosse più in basso dello spettatore, o addirittura sotto di lui: era quindi il preciso opposto di ciò che stava più in alto o sopra (*supernus*) a lui. Il vocabolo assunse presto, presso i Latini, un significato cosmologico: l'uomo, spettatore del cosmo, designò le parti cosmiche più in basso di lui come parti "inferiori" o *infernae*, e quelle "superiori" come *supernae*, applicando naturalmente gli stessi aggettivi a esseri appartenenti alle rispettive parti; così si ha in Livio, XXIV, 38, *superi infernique dii*; e in Properzio, II, 1, 37, *Theseus infernis, superis testatur Achilles*. Quindi l'aggettivo, sostantivato (al plur. *inferna*, o *inferi*), designò la parte del cosmo sotterranea, "inferiore" all'uomo, nella quale la mitologia assegnò l'oltretomba umano e il regno di Ade.

L'accezione classica del vocabolo si protrasse nella Volgata; ivi, nell'Antico Testamento, il vocabolo traduce per lo più il termine ebraico *she'ül*. Anche gli Ebrei dividevano il cosmo in tre parti: celeste, terrestre, e sotterraneo o "inferno" (cfr. Filippesi, II, 10).

Il vocabolo entrò anche nella terminologia cristiana ecclesiastica e teologica. In essa mantenne l'antica accezione cosmologica, accentuando però la designazione escatologica individuale; così si trova, nello stesso Credo, che Gesù Cristo *descendit ad inferos*. Tuttavia la successiva terminologia teologica restrinse anche più questa accezione escatologica, riserbando comunemente il termine a designare quel luogo e stato dell'oltretomba, destinato agli uomini che sono incorsi nella dannazione eterna.

Storia delle religioni. - Il costume, molto antico e diffuso, di dare sepoltura ai morti fece sì che i popoli, i quali credettero in un'altra vita dopo la morte, da principio pensarono che questa si svolga per ciascun defunto nel sepolcro o accanto a esso; ma allorché ammisero una sopravvivenza collettiva, a somiglianza della vita presente, pensarono a una sede comune a tutte le anime, o ombre, dei defunti unite insieme; e l'immaginarono, come il sepolcro, posta sottoterra, e la designarono col nome appellativo d'inferno, ma talvolta con nome proprio: gli Egiziani *earu*, i Babilonesi *arallu*, gli Ebrei *she'ül*, i Greci *Ades* (v. *ade*), i Romani *Orcus* (v. *orco*), ecc.; e, nonostante la grande diversità dei miti e delle rappresentazioni, con tratti fondamentali in gran parte comuni.

L'inferno si credeva collocato nell'estremo Occidente, dove anche il sole la sera discende sotto terra per rimanervi durante tutta la notte. Ne custodisce l'ingresso una gran porta (presso i Babilonesi sette, che presuppongono una cinta di sette mura), la quale permette d'entrare ma a nessuno di tornare indietro, onde presso i Babilonesi la denominazione di "paese senza ritorno" (cfr. Giobbe, VII, 9; X, 21; Catullo, III, 11 seg., "unde negant redire quemquam"). Come nel sepolcro, così nell'inferno regnano le tenebre, non mai rischiarate da uno sprazzo di luce, eccetto, come vedremo, presso gli Egiziani; il silenzio, onde vi tace affatto anche la lode di Dio; l'oblio, donde presso i Greci l'idea del Lete; la polvere, che riempie ai morti perfino la bocca, onde è detta il loro cibo; l'acqua sotterranea, naturalmente fangosa, in cui i morti affondano fino alla gola. Le acque dell'inferno presso alcuni popoli sono veri mari o fiumi, come quelli sopra la terra. Così presso i Babilonesi e gli Ebrei. Sono noti i fiumi infernali dei Greci, *Stige*, *Acheronte*, *Piriflegetonte* e *Cocito*; nelle Rane di Aristofane si descrive un lago di fango incontrato da Dioniso nella sua discesa nell'inferno. Singolare è l'idea degli Egiziani di fare attraversare l'inferno da un Nilo sotterraneo, nel quale la sera entra la barca del sole dalla parte d'Occidente per uscirne la mattina a Oriente, salutato nella traversata dalle anime dei defunti sparse a destra e sinistra lungo la riva, che così successivamente per un'ora godono della sua luce.

Come i morti nell'inferno non sono altro che un'ombra delle persone che furono in vita, così la loro condizione laggiù è un riflesso di quella che ebbero sulla terra; onde la medesima distinzione di classi

sociali e di caratteri individuali, insieme però con un'eguale sorte oscura e vuota per tutti; solo personaggi cospicui (i morti per la patria e gli eroi dei tempi primitivi) occupano un posto speciale. Tutti sono sottoposti all'impero delle divinità infernali (che risiedono in una reggia sotterranea): una regina alla quale comunemente si accoppia un dio marito: Persefone e Ades o Plutone presso i Greci, Ereshkigal o Allatu e Nergal presso i Babilonesi; anche in Giobbe, XVIII, 14 si trova "il re del terrore".

Nella primitiva concezione dell'inferno non si tenne conto della diversità morale dei suoi ricoverati, e dell'idea della retribuzione nella descrizione del loro destino. I Greci antichi ammisero una pena nell'inferno solo per gli omicidi e gli spargiuri, ed eccezionalmente per i nemici degli dei, quali Tizio, Tantalo e Sisifo; ma poi nei misteri, e in specie nell'orfismo, si divise l'inferno in due parti: una, il Tartaro, buia e triste per gl'impuri o non iniziati, e l'altra, l'Eliso, luminosa e felice per i puri o iniziati. Da ciò si svolse l'idea di un luogo oltremondano di tormento per i cattivi. In Oriente, al contrario, fino da tempi antichissimi gli Egiziani, a lato della concezione volgare d'un inferno uguale per tutti, hanno coltivato l'altra idea che dopo morte tutti debbono comparire al tribunale di Osiride per essere giudicati e, se trovati rei di qualche azione cattiva, essere gettati in un lago d'acqua o di fuoco. Anche i Babilonesi facevano comparire le anime dei defunti dinnanzi agli Anunnaki, ma a quale effetto propriamente non si sa. Presso gli Ebrei, nei libri più antichi della Bibbia, si trova un regno dei trapassati - la she'ül - concepito solo in maniera confusa. La gehenna (v. geenna), luogo di dannazione per gli empî e di tormento per i cattivi, menzionata di frequente nella letteratura del giudaismo post-esilico, è nel Nuovo Testamento, in opposizione al paradiso, il regno di Satana, che con i suoi angeli malvagi tormenta i dannati con ogni genere di pene, ma specialmente col fuoco. La she'ül e la geenna nel giudaismo rabbinico hanno continuato a rimanere distinte: secondo alcuni autori, la geenna sarà creata dopo il giudizio universale per tormento dei dannati, che fino a quel tempo rimarrebbero nella she'ül; secondo altri invece essa esisterebbe già, come il paradiso, da prima della creazione del mondo.

V. inoltre germanici, popoli: Mitologia e religione.

L'inferno secondo la dottrina cattolica. - La teologia cattolica spiega tutto il dogma cristiano sull'inferno mediante poche affermazioni, secondo le quali la vita presente è temporanea prova, trascorsa la quale si entra nell'eternità; chi muore con la coscienza gravata di peccato mortale, è condannato all'inferno, luogo di tormenti dove per tutta l'eternità soffre una duplice pena: quella del danno, che consiste nella privazione della visione di Dio, della beatitudine essenziale e di tutto ciò che è il paradiso; e quella del senso che consiste in una pena esterna, inflitta per così dire dal di fuori. Ambedue le pene costituiscono l'inferno, cioè non tanto un luogo, come comunemente viene inteso, quanto uno stato delle anime dopo la morte. L'eternità dell'inferno, correlativa a quella del paradiso, è insegnata in parecchi testi dell'Antico e specialmente del Nuovo Testamento, nella tradizione e nel magistero della Chiesa.

Le eresie contro il dogma dell'eternità si riducono principalmente a due: l'ipotesi di un'annichilazione dei dannati, sostenuta già da Arnobio (sec. IV) e risuscitata nel secolo XIX da alcune sette di protestanti, come per es., l'avventista; e la teoria dell'universale ristabilimento (restitutio, ἀποκατάστασις, v. apocatastasi), insegnata già da Origene, e oggi pure diffusa qua e là tra i protestanti.

La pena del danno, formalmente considerata, non consiste nella perdita di Dio in sé (ché il dannato ostinatamente odia Dio), ma nella perdita di Dio in quanto ultimo, solo ed essenziale fine di ciascun uomo; la pena del senso, principalmente nel "fuoco". Sull'esistenza del fuoco come pena infernale, la teologia cattolica non ha dubbî; si è posto invece il delicato problema della vera natura di questo fuoco. Come il fuoco, cosa materiale, può essere adibito a pena di angeli e di anime, esseri spirituali? La Chiesa, nonostante alcune opinioni isolate nella tradizione (per es., Origene) favorevoli alla natura metaforica del fuoco infernale, e pur senza essersi pronunciata esplicitamente, ritiene reale e corporeo il fuoco dell'inferno. All'altra questione circa il modo di conciliare una pena materiale con esseri puniti privi di sensi e immateriali, rispondono i teologi che il fuoco infernale creato da Dio per castigare anche le anime, ha tali

proprietà a noi misteriose per le quali si diversifica dal fuoco ordinario conservando con esso un'identità specifica soltanto analogica. Il dogma cattolico ritiene che la pena dell'inferno sia d'intensità varia, a seconda della reità maggiore o minore dei dannati. Non ammette, invece, che sia mai possibile una mitigazione della pena. In Prudenziolo, e in parecchie visioni del Medioevo, si trova l'opinione delle "ferie infernali", secondo cui in certe più solenni festività cristiane i dannati dell'inferno avrebbero una sospensione delle pene, che riprendono a festività cessata: opinione evidentemente dettata da un popolare senso di pietà. Il dannato, infine, non può pentirsi dei suoi peccati; tale impossibilità è variamente spiegata dai teologi. Circa la questione cosmologica, sul luogo cioè dell'inferno, nulla vi è di definito nel dogma cattolico.

Le rappresentazioni letterarie. - La descrizione delle pene infernali è certo uno dei temi più sfruttati dalle letterature più diverse. Per rimanere nel mondo classico, è quasi superfluo ricordare e la *Nékyia* omerica (*Odissea*, VI) e la descrizione di Virgilio (*Eneide*, VI) o quelle che ne danno Ovidio, in vari luoghi delle *Metamorfosi* o Claudiano nel *De raptu Proserpinae*. L'argomento ha assunto maggiore importanza col cristianesimo, nelle letterature medievali: dove le descrizioni dei tormenti infernali costituiscono tanta parte in specie delle cosiddette "visioni" (*Visio Pauli* nelle redazioni latine e volgari; *Visio Tundali*; *Visio Alberici*; *De Babylonia infernali* di Giacomino da Verona; *Libro delle tre scritture* di Bonvesin da la Riva, ecc.). In questi scritti, la fantasia degli autori più o meno popolareschi si sforza di rappresentare al vivo e di variare e moltiplicare e classificare le pene e i tormenti; talvolta con qualche efficacia, più spesso assai rozzamente: e in maniera certo non comparabile, quanto all'arte, con la descrizione di Dante, alla quale furono ravvicinate, specie in una certa fase degli studi danteschi, per l'affinità dell'argomento; mentre non si può escludere senz'altro, pur mancando argomenti diretti, che di alcune egli abbia avuto conoscenza.

Nelle arti figurative, invece, i tormenti dei dannati sono rappresentati prevalentemente in connessione con un altro motivo iconografico, quello del Giudizio universale (v.).

Integralismo Enciclopedie on line

Nell'accezione più generale del termine, qualsiasi atteggiamento orientato all'applicazione rigida e coerente, in ogni ambito di vita, dei principi derivati da una dottrina religiosa o ideologica.

In senso più ristretto, l'i. riguarda specificamente la storia dei rapporti fra Stato e Chiesa, fra laicismo e cattolicesimo, nello sviluppo dei sistemi politici occidentali nel corso degli ultimi due secoli. L'origine del concetto e l'uso di identificarlo con una particolare concezione del cattolicesimo sociale e politico vanno ricondotte all'età della Restaurazione (1815-30) e alla formazione del movimento dell'ultramontanismo che, tracciando un quadro cupo della società, contaminata dalle conseguenze della rivoluzione industriale, e invocando il ritorno alle istituzioni della società medievale, considerate dai suoi seguaci come le sole capaci di garantire la felicità dei popoli, proponeva una visione storica e una filosofia politica sul cui modello si formò gran parte del pensiero cattolico del 19° secolo. In tal senso, il ritorno al passato si configura come una forma di autentico i. che si esprime sia nella forma di un'opposizione alla democrazia sia nel sentimento di nostalgia della cristianità medievale cui si guarda come l'età dell'oro. In seguito ai processi di secolarizzazione sociale e di laicizzazione politica, che instaurano i regimi di democrazia liberale del 19° sec., l'i. perde progressivamente la propria influenza nel mondo cattolico per ridursi a una tendenza che riaffiora in forme diverse tutte le volte in cui è affermata l'irriducibile supremazia di una qualche impostazione dogmatica di pensiero sul pluralismo delle idee nella società.

L'i. islamico, nella visione del mondo occidentale, ha assunto una connotazione spiccatamente politica, non sempre corrispondente ai significati propri che riveste l'Islam dal suo interno. Per Islam infatti si intende sia il denominatore storico comune dei popoli di una vasta regione geografica, sia l'ideologia specificamente religiosa, che tuttavia supera il dato religioso stretto, proponendosi come visione complessiva ed esauriente

della storia nella sua evoluzione. Storicamente l'i. islamico trova la sua maggiore diffusione dopo la rivoluzione iraniana del 1979.

L

Laicismo Enciclopedie on line

Concezione volta ad affermare e valorizzare l'indipendenza della società civile e politica da ogni forma di condizionamento o ingerenza da parte della Chiesa, sviluppatasi a partire dal 19° secolo. Si differenzia da laicità (che allude alla distinzione tra Stato e Chiesa) per la presenza di una componente anticlericale e per la tendenza a considerare la religione un fatto esclusivamente privato, che non deve in alcun modo influire sulle decisioni pubbliche. Spesso il l. si è tradotto nella difesa di determinate istituzioni (la scuola statale) o di alcune scelte legislative (riguardanti in particolare i problemi etici) a fronte delle posizioni sostenute dalla Chiesa, nelle quali è stata ravvisata un'indebita ingerenza.

Laicismo Enciclopedia delle scienze sociali (1996) di Edoardo Tortarolo

Laicismo

sommario: 1. Definizione. 2. Forme di atteggiamento laico nell'età moderna. 3. Il trauma rivoluzionario. 4. Laicismo come modernità e libertà nel XIX secolo. 5. La fragilità dell'assioma laico. □ Bibliografia.

1. Definizione

Il termine 'laicismo' indica l'atteggiamento di coloro che sostengono la necessità di escludere le dottrine religiose, e le istituzioni che se ne fanno interpreti, dal funzionamento della cosa pubblica in ogni sua articolazione. Il laicismo si contrappone quindi nel linguaggio politico contemporaneo al confessionarismo e al fondamentalismo, secondo i quali le istituzioni politiche devono essere collegate al rispetto obbligatorio per tutti, credenti e non credenti, dei principî religiosi della Chiesa dominante. La separazione tra la sfera pubblica della politica e la sfera privata della fede religiosa è quindi un elemento essenziale dell'atteggiamento laico, che riconosce in questa separazione una condizione necessaria per il benessere dell'uomo, per il rispetto della sua dignità e per il libero sviluppo di tutte le sue capacità. Il laicismo è orientamento tendenzialmente individualista e razionalista; pertanto si è anche identificato il laicismo con una concezione più ampia e complessiva della cultura e della vita civile, basata sulla tolleranza comprensiva delle credenze altrui, sull'analisi critica delle opinioni prevalenti, sul rifiuto del dogmatismo in ogni settore della vita associata, anche al di là dell'influenza diretta dell'istituzione religiosa dominante.

Storicamente il laicismo si è presentato in forme e con argomenti diversi, a seconda della specifica configurazione dei rapporti tra istituzioni statali ed ecclesiastiche. Nato nel contesto della cultura politica dell'Europa occidentale in età medievale, un atteggiamento di consapevole spirito laico è ora riscontrabile anche in situazioni politico-religiose non cristiane, come quelle dei paesi islamici, nei quali gli equilibri tra la religione e la concezione dello Stato erano originariamente assai diversi da quelli dell'Europa moderna. La distinzione tra l'ambito della politica e l'ambito della religione è d'altronde problematica: una forma di dualismo è la premessa storica allo sviluppo del pensiero laico, che è impossibile immaginare in un contesto politico-religioso improntato al cesaropapismo o dominato dall'identità di Stato e Chiesa.

Il laicismo è categoria della vita politica e intellettuale per molti versi distinta concettualmente dalla secolarizzazione, intesa qui come processo di perdita di rilevanza della religione nella vita sociale, in quanto fonte di identità e di orientamento nell'agire per singoli e gruppi. Ammesso che sia possibile accertare una reale secolarizzazione nel complesso della società europea, nel senso sopra indicato, nell'età moderna e

contemporanea, e che sia plausibile anticipare gli sviluppi nei decenni a venire, la vicenda storica del laicismo può essere analizzata in modo autonomo. Il termine deriva dalla parola greca *λαός* che indica il popolo guerriero nella sua relazione con un capo cui è legato da mutuo consenso. Per la gamma di significati attuali è tributario dell'uso che ne fece la Chiesa cristiana: nel vocabolario apologetico delle origini (ad esempio in Tertulliano) 'laico' indicava ciò che è proprio del popolo; era laico nel Medioevo chi non faceva parte del clero a pieno titolo in quanto non aveva ricevuto gli ordini sacerdotali.

L'appropriazione da parte dei laici di funzioni e responsabilità culturali tradizionalmente esercitate dal clero diede origine a una specifica accezione di 'laicismo', che riemerse come 'laicism' nell'Inghilterra settecentesca per indicare "l'usurpazione dei diritti sacerdotali". Nella seconda metà del XIX secolo, nel contesto dello scontro tra il liberalismo separatista e la Chiesa cattolica, nacque e si diffuse, a partire dalla Francia, il termine 'laicismo' ('laïcité'). In Italia Carducci usò il termine, forse per primo, nel 1863 opponendolo alla 'chieresia', in una costellazione storica e intellettuale che vedeva "l'elemento indigeno contro il germanico, la borghesia contro la feudalità, [...] la ragione contro l'autorità, il reale contro l'ideale, il sentimento contro le convenzioni e il misticismo". Il termine fu accolto e largamente utilizzato dalle gerarchie ecclesiastiche che gli diedero il significato negativo di "esclusione del prete da ogni ingerenza in cose non sacre [...]". Tutto appartiene ai laici, anzi tutto deve essere laicizzato. La religione non ci ha da contare in nulla" (v. Riccardi, 1893, p. 17). La polemica ecclesiastica e clericale di fine Ottocento contribuì certamente alla fortuna italiana del termine.

2. Forme di atteggiamento laico nell'età moderna

La vicenda medievale dello scontro tra papato e impero, la formazione di una civiltà comunale, il consolidamento di monarchie nazionali contribuirono a rompere la compenetrazione tra potere politico e istituzione ecclesiastica, che era stata profonda nel contesto di una *res publica christiana* tendenzialmente universale e accettata come strumento del piano divino di salvezza per il genere umano. Una concezione compiutamente laica della funzione del potere politico non può essere riconosciuta nelle formazioni politiche medievali e della prima età moderna. Piuttosto una serie di trasformazioni nel campo intellettuale e religioso introdusse elementi nuovi nella concezione del potere e dei suoi rapporti con la religione. Nel XIV e XV secolo la creazione di una cultura umanistica, attinta alla civiltà classica greca e romana, propose al pubblico colto europeo un ideale di perfezione tutta mondana e fondato sulle capacità dell'uomo, un ideale nel quale i riferimenti alla religione rivelata e alla Chiesa erano improntati al disprezzo per la corruzione e l'avidità clericale.

La crisi religiosa del Cinquecento segnò l'irreversibile frattura della cristianità in confessioni diverse e il divaricarsi dell'esperienza storica tra paesi nei quali la Riforma protestante ebbe successo e paesi che videro affermarsi la Controriforma cattolica. Nei primi, al di là delle diverse soluzioni pratiche date al problema del rapporto tra potere politico e religioso, prevalse il rifiuto comune della Chiesa come potere temporale autonomo e autosufficiente posto su un piano di parità con quello politico. In particolare nei paesi luterani si affermò il principio che la coscienza non può essere costretta con la forza e che la Chiesa è di natura spirituale, distinta quindi dal potere politico. Tuttavia anche nei paesi che aderirono alla Riforma e nei quali, come in Inghilterra e nelle Province Unite, la tolleranza religiosa, a partire dal XVII secolo, fu largamente riconosciuta, l'accesso agli incarichi pubblici e la pratica di determinate professioni furono riservati a lungo a coloro che professavano la religione ufficiale. Il problema dell'obbedienza di natura religiosa dovuta a un sovrano straniero non si pose però nei paesi protestanti, ciò che avviò abbastanza precocemente un processo di privatizzazione della fede religiosa.

Nei paesi cattolici la Controriforma riorganizzò l'istituzione ecclesiastica, confermò al clero il monopolio dell'interpretazione della fede rivelata e, da una parte, lo costituì in società separata, contrapposta e superiore al mondo laico, profondamente radicata in ogni strato sociale della nazione, dall'altra rafforzò la Chiesa come istituzione gerarchica, in forma statale e territoriale compiuta, sottoposta al papa e attivamente partecipe della politica internazionale. I paesi cattolici si trovarono quindi ad affrontare il problema di separare la dimensione religiosa da quella politica per far prevalere gli interessi dello Stato su quelli dell'istituzione ecclesiastica, senza operare una frattura sul terreno dottrinale con la Chiesa cattolica,

che avrebbe lacerato il tessuto sociale e culturale interno. Un tema essenziale della cultura laica emerse nelle guerre di religione: l'universalità dell'obbligazione politica nei confronti del sovrano legittimo da parte di tutti i sudditi, indipendentemente dalla loro fede religiosa. Michel de l'Hospital l'affermò nel 1561, nel pieno dello scontro tra cattolici e ugonotti, distinguendo tra *de constituenda religione* e *de constituenda republica* e osservando che anche chi è scomunicato non cessa d'essere cittadino. Di fatto la monarchia assoluta francese acquisì, sino alla crisi rivoluzionaria, un forte carattere sacrale oltre che assoluto, sottolineato anche dal rafforzarsi in senso gallicano della Chiesa francese, subordinata per molti aspetti al sovrano.

Il tema della separazione tra le competenze politiche dello Stato e religiose della Chiesa percorse lo sviluppo del pensiero giusnaturalistico e contrattualistico, che nelle sue diverse forme ricostruì le origini e le funzioni dello Stato come istituzione umana, alla quale spetta risolvere non il problema della salvezza eterna dei suoi membri, ma quello dell'organizzazione della loro convivenza pacifica. A partire da una posizione giusnaturalistica si argomentò che allo Stato spettavano gli iura circa sacra e che esso poteva quindi intervenire nell'organizzazione interna delle Chiese. Per Baruch Spinoza il fine dello Stato è la libertà e in coerenza con questo principio esso deve muoversi nelle questioni religiose: "la religione acquista vigore giuridico soltanto in seguito al decreto di coloro che hanno il diritto d'imperio; [...] il culto religioso e l'esercizio della pietà debbono conformarsi alla pace e all'interesse dello Stato" (cfr. *Tractatus theologico-politicus*, Torino 1964, p. 461). La più forte e compiuta affermazione della necessità di distinguere tra ambito religioso e ambito statale nel dibattito tardo seicentesco è dovuta a John Locke, che nei suoi diversi scritti sulla tolleranza teorizzò l'esigenza che il potere politico riconoscesse i suoi propri limiti in ambito religioso, al fine di garantire a tutte le confessioni religiose uguali possibilità di azione e, al tempo stesso, di impedire che una di queste si arrogasse incombenze pubbliche proprie del potere secolarizzato: sottrarre alle Chiese ogni potere coercitivo era per Locke funzionale a sottrarre allo Stato l'autorità sulle coscienze. Su questa posizione, nella quale il rispetto per i diritti della coscienza singola si univa all'affermazione delle prerogative dello Stato tendenzialmente neutrale, si innestò, a partire dalla fine del XVII secolo, la riflessione illuminista, fondamentale per gli ulteriori sviluppi del pensiero laico, sul tema dei rapporti tra gli Stati e la Chiesa cattolica. In tale contesto la posizione di sostegno dei diritti dello Stato si irrobustì, da una parte, con la polemica, che affondava le sue radici nel libertinismo erudito, contro le religioni rivelate come inganno sacerdotale e vuota superstizione, ostacolo da rimuovere per conseguire la felicità umana, dall'altra, con una più attenta valutazione in termini economici e sociali del costo rappresentato dalle istituzioni ecclesiastiche sul territorio dello Stato. Nel pensiero illuminista più radicale si fece strada la convinzione che sia possibile una 'società di atei', come ipotizzò Pierre Bayle, e che la morale sia un fatto naturale, razionalmente comprensibile e non subordinato alla pedagogia ecclesiastica. Il philosophe sottraeva così al sacerdote il ruolo di guida morale e intellettuale della società. L'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert diffuse tra il pubblico colto europeo queste posizioni in articoli come *Société*, in cui si argomentava l'assoluta eterogeneità tra società civile e società religiosa, *Législateur*, Genève, nel quale il clero ginevrino era esaltato come modello di tollerante e benefico deismo razionalista.

Le polemiche illuministe per la garanzia della libertà o almeno della tolleranza religiosa e per la riduzione del peso sociale della Chiesa nella vita amministrativa, giudiziaria, culturale prepararono e sostennero le misure degli Stati europei per limitare il ruolo della Chiesa nella società: le aree di intervento andavano dalla soppressione dell'ordine dei gesuiti, in quanto strumento di interferenza papale nella vita degli Stati, alla limitazione della manomorta ecclesiastica e all'abolizione dell'Inquisizione, dalla sottrazione della censura sulla stampa dalle mani degli ecclesiastici alla riduzione degli ordini mendicanti e contemplativi e al blocco dei flussi finanziari verso Roma, dalla creazione di istituzioni statali per l'insegnamento alla concessione di diritti civili a ebrei e protestanti nei paesi cattolici. Dall'Italia venne una sorta di manifesto del programma riformatore dei rapporti tra Stati e Chiesa cattolica con il libro di Cosimo Amidei *La Chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, pubblicato nel 1767 a Firenze. Le monarchie europee si impegnarono in modi diversi e con diversa incisività in quest'opera di revisione dei rapporti tra Stato e Chiesa. La massima intensità fu raggiunta nel breve periodo di regno di Giuseppe II d'Asburgo (1780-1790), nel quale si concentrarono sia i decreti di tolleranza (1781) - che riconobbero i non cattolici, ebrei compresi, come sudditi della monarchia a pieno titolo - sia le energiche e profonde riforme organizzative della Chiesa

cattolica, che ne fecero una sorta di Chiesa nazionale austriaca, nella quale i sacerdoti erano assimilati ai funzionari pubblici e dovevano contribuire alla prosperità collettiva secondo le direttive statali. Il giuseppinismo non intese trasformare la monarchia asburgica in uno Stato aconfessionale, ma rendere la Chiesa dipendente dallo Stato e utile alla collettività: il risultato fu comunque una diminuzione, per quanto temporanea, del carattere confessionale della vita pubblica e l'esercizio sotto stretto controllo statale di funzioni e prerogative precedentemente esercitate autonomamente dal clero. Contemporaneamente i rivoluzionari americani garantirono nelle loro Costituzioni (a partire dal 1776) la libertà religiosa, e avviarono con provvedimenti legislativi la separazione netta tra istituzioni politiche e Chiese anche a livello statale (disestablishment). Il primo emendamento alla Costituzione americana del 1787, introdotto nel 1791, garantì la non interferenza a livello federale. L'esperienza americana formò un modello di potere e cultura laici essenzialmente diverso da quello europeo. La molteplicità di culti religiosi rese irrilevante la pretesa di una confessione specifica di godere di un rapporto privilegiato con lo Stato e diede origine a una democrazia di "esperimenti religiosi" (v. Martin, 1978, p. 31) legata funzionalmente alla democrazia politica.

3. Il trauma rivoluzionario

La polemica illuminista contro l'autonomia ecclesiastica nella vita statale e l'esempio dell'opera di riforma delle istituzioni cattoliche da parte della monarchia asburgica confluirono nella politica ecclesiastica dei governi durante la Rivoluzione francese. La politica rivoluzionaria nei confronti della Chiesa iniziò come riforma della Chiesa cattolica all'interno dello smantellamento dello Stato di antico regime di cui la Chiesa gallicana era parte integrante. La Chiesa doveva partecipare alla rigenerazione della nazione-Stato francese, secondo le intenzioni dei rivoluzionari: la costituzione civile del clero, che trasformava i parroci in funzionari statali, doveva rappresentare l'integrazione del clero nel nuovo Stato, nel quale, peraltro, la libertà di religione era affermata come diritto naturale di ognuno. La condanna papale della costituzione civile del clero e il rifiuto di una parte consistente del clero francese di prestare il giuramento richiesto allo Stato diedero al confronto tra Stato e Chiesa cattolica il carattere di scontro radicale. La resistenza del clero alla costituzione civile fu interpretata dai rivoluzionari come parte della cospirazione aristocratica e monarchica. Facendo leva su un processo di decristianizzazione da tempo operante in ampie zone della società francese, i rivoluzionari fecero del clero refrattario una delle vittime del Terrore e instaurarono contemporaneamente forme di religione razionalista, patriottica, deistica: l'autorità religiosa e politica veniva così unificata nel potere democratico rivoluzionario realizzando la dottrina rousseauiana della religione civile, lontana dal cattolicesimo tradizionale e orientata piuttosto al culto della natura e della ragione. La trasformazione di Notre Dame in tempio della ragione ben rappresenta questo mutamento di sensibilità religiosa in senso laico e decristianizzato, sancito dal decreto del Comitato di salute pubblica del 18 floreale anno II, che proclamava il culto dell'Essere supremo e l'immortalità dell'anima. Le vicende rivoluzionarie scavarono un fossato incolmabile tra lo Stato moderno e la Chiesa cattolica; la dinamica del pensiero laico nel XIX e nel XX secolo va vista a partire dalla frattura operata dalla Rivoluzione e dal tentativo tragico di unire politica e religione rinnovata dallo Stato: sempre più il pensiero laico si orientò verso il separatismo. La fase di attacco violento del governo rivoluzionario alla Chiesa come potere politico terminò con la fine del Comitato di salute pubblica. Nel 1794 il Direttorio separò lo Stato dalla Chiesa, allontanandosi così dal modello di integrazione giacobina, ma non abbandonando per questo la polemica anticattolica. L'esperimento di separazione fu interrotto da Napoleone nel contesto del suo progetto di pacificazione della Francia e di consolidamento del potere politico: la funzione stabilizzatrice della religione tradizionale fu ritenuta irrinunciabile. Napoleone restaurò la religione cattolica attraverso il concordato del 1802, sottoponendo peraltro il clero a un rigido controllo da parte delle autorità statali. Non ritornò lo Stato confessionale, il clero non fu riconosciuto come ceto a sé, la libertà religiosa e i culti non cattolici furono salvaguardati, ma la soluzione concordataria, respingendo di fatto la riflessione laica illuminista, apparve agli eredi di questa una soluzione inadeguata, in particolare di fronte alla volontà esplicita di una parte rilevante del clero, in Francia e nel resto dell'Europa cattolica, di ritornare allo status quo ante e alla sua posizione di privilegio politico-sociale e di monopolio religioso e culturale.

4. Laicismo come modernità e libertà nel XIX secolo

In Europa i governi della Restaurazione ripudiarono la concezione laica del governo perché distruttiva dell'equilibrio sociale e ricuperarono il rapporto con la Chiesa cattolica, anche se in nessun paese ci fu un vero ritorno alle condizioni prerivoluzionarie, neppure nell'ambito dei rapporti tra Stato e Chiesa. La marcata identificazione della Chiesa di Roma con i valori della controrivoluzione e la sua scelta della cristianità medievale come *societas christiana*, modello perfetto per il presente, condizionarono gran parte della cultura politica ottocentesca, facendo del laicismo uno dei punti centrali delle teorie della modernità. Una forte connotazione laica assunsero infatti i nascenti liberalismi inglese e francese, mentre in Italia il problema della sovranità temporale del papa portò ad accentuare il carattere laico del movimento di unificazione nazionale. L'esperienza del Terrore e della sua lotta anticattolica fu comunque ben presente ai liberali ottocenteschi.

Per Benjamin Constant e per Alexis de Tocqueville la religione è necessaria per essere politicamente liberi, perché le masse hanno bisogno di una morale sanzionata religiosamente. Con altrettanta chiarezza essi chiesero che lo Stato non si identificasse con alcuna confessione cristiana specifica. Per Tocqueville la compenetrazione tra Stato e religione non ha ragion d'essere; l'uno e l'altra guadagnano dalla separazione e la religione trova nella separazione le condizioni per essere veramente se stessa. Negli Stati Uniti, che Tocqueville descrisse in un'analisi celebre, il modello della separazione è praticato e le religioni, compresa quella cattolica, contribuiscono alla democrazia repubblicana. In America la religione ha rilevanza sociale attraverso la morale dei singoli, non attraverso le istituzioni pubbliche. In un sistema democratico, come quello esistente in America e che si prospetta, secondo Tocqueville, in Europa, l'unione tra religione e governo rischia di travolgere la religione nel mutamento vorticoso dei governi. Se isolata nel campo morale, la religione contribuisce al senso di libertà e lo fortifica, perché è un bisogno naturale dell'uomo. Così è in America secondo Tocqueville. In termini analoghi si profila la situazione in Francia, dove la religione può essere "sorgente di vita sociale" se sottratta all'abbraccio corruttore dello Stato, come sostiene, nel suo discorso del 18 gennaio 1844, lo stesso Tocqueville (v., 1962-1990; tr. it., pp. 106-107). Analogamente il protestante Guizot minimizzava i dissensi tra cattolicesimo, protestantesimo e *philosophie*, sottolineava la necessità di rinnovare lo spirito religioso nella società, ma rivendicava allo Stato la libertà di pensiero nell'ordine morale.

Il carattere laico della vita statale venne riconosciuto, in polemica aspra con la Curia romana, dal cattolicesimo liberale francese, che con Lamennais e la sua rivista "L'Avenir" si richiamava al principio 'Chiesa libera nello Stato libero' realizzato in Belgio con la Rivoluzione del 1830. Nella situazione francese reclamare la separazione tra lo Stato e la Chiesa poteva significare non solo dare attuazione a un principio del pensiero laico, ma anche superare l'eredità della tradizione gallicana di controllo statale sulla Chiesa e liberare per questa spazi nuovi di espressione e attività.

Diversa era la situazione in Italia, dove la Chiesa cattolica era considerata un sostegno dei governi antiliberali e, inoltre, un forte ostacolo alla soluzione del problema nazionale. Gregorio XVI, peraltro, nella *Mirari vos* del 15 agosto 1832 condannò formalmente la volontà di rompere l'unità di *imperium* e *sacerdotium*, *regnum* ed *Ecclesia*: su questa posizione di rifiuto del carattere laico e moderno dello Stato e di adesione al modello medievale si attestò in linea di principio la Chiesa cattolica. Neppure la breve stagione del neoguelfismo intaccò questa posizione: per la Costituzione concessa da Pio IX nel 1848 la religione cattolica era condizione necessaria al godimento dei diritti politici (art. 25), mentre significativamente sotto la Repubblica romana la Costituzione affermava la natura laica dello Stato, inscindibile dalla sua natura democratica: "Dalla credenza religiosa non dipende l'esercizio dei diritti civili e politici" (art. 7).

Nel resto dell'Italia il movimento nazionale nella primavera del 1848 fu legato alla realizzazione dell'uguaglianza civile dei non cattolici. Il Piemonte assunse anche in questo campo il ruolo di guida da un punto di vista sia legislativo, con l'emancipazione degli ebrei e dei valdesi, sia intellettuale, come indicava la rivista "Il Risorgimento", dove Camillo Benso di Cavour e Piercarlo Boggio proponevano già nel 1848 un liberalismo laico e separatista.

Negli anni cinquanta il nesso tra Risorgimento, liberalismo costituzionale e laicismo si fece stretto anche "per la solidarietà d'interessi tra la Santa Sede e i regimi assoluti, legati tutti al predominio austriaco in

Italia" (v. Jemolo, 1963, p. 132). Intorno alla discussione sulle leggi Siccardi (approvate nel 1851) per l'abolizione del foro ecclesiastico e sull'abolizione delle decime sarde si sviluppò una serie di progetti della Sinistra per l'incameramento dei beni ecclesiastici, la creazione di una cassa ecclesiastica con cui pagare i parroci poveri, l'abolizione degli ordini religiosi, l'introduzione del matrimonio civile. Assorbendo la riflessione sullo Stato avviata da Hegel, una parte della filosofia italiana (Bertrando Spaventa ad esempio) esaltò lo Stato laico, contrapposto alla Chiesa sino a teorizzare l'assorbimento da parte dello Stato di funzioni spirituali proprie della Chiesa. Nel serrato dibattito intorno alla politica laica dello Stato subalpino fu determinante la posizione di Cavour per il quale non solo, come recita la celebre formula 'libera Chiesa in libero Stato', era fondamentale il separatismo neutrale, ma era anche decisivo che la Chiesa cattolica facesse propria la scelta della libertà che sola poteva permettere il progresso del mondo moderno. Comunque la consapevolezza che la religione è elemento stabilizzante della società si univa nel laicismo cavourriano con la necessità per lo Stato di difendersi dall'ostilità del clero reazionario attraverso le "antiche leggi" giurisdizionaliste (v. Romeo, 1977, p. 439).

Gli anni sessanta e settanta videro in Italia un accentuarsi del carattere aggressivamente laico sia della politica governativa nel nuovo regno sia degli orientamenti di larghi settori della società civile: la questione romana si unì alla reazione contro l'antiliberalismo e l'antiprogressismo intransigente del Sillabo (1864) per generare nei ceti colti un complesso atteggiamento che traeva le conseguenze dall'evidente alienazione della religione cattolica dalla società moderna. Pasquale Stanislao Mancini espresse la molteplicità di dimensioni dell'atteggiamento laico di questi decenni in un discorso parlamentare (13 maggio 1873), indicando l'impossibilità di "far vivere in pace l'assolutismo teocratico e il libero esame, l'aristocrazia dell'alto clero e l'eguaglianza civile, l'onnipotenza papale e la libertà di coscienza del genere umano" (cit. in Jemolo, 1963, p. 222). Attraverso una serie di provvedimenti legislativi, dalla liquidazione dell'asse ecclesiastico (1867) all'abolizione dell'obbligo dell'insegnamento religioso (1876), al riconoscimento del giuramento pubblico non religioso (1876) e della cremazione (1888), è chiara la continuità tra Destra e Sinistra nello sforzo di creare uno Stato non confessionale e di ridurre la Chiesa cattolica ad associazione religiosa (v. Chabod, 1951, p. 211). La declericalizzazione del personale insegnante nelle scuole pubbliche fu radicale: la percentuale di insegnanti religiosi passò dal 33,5% del 1862 al 5,39% del 1897. In parallelo all'attività governativa svolsero una forte attività di laicizzazione della vita pubblica il materialismo di origini socialiste, il positivismo anche nelle sue forme di divulgazione più spicciola, la crescita di nuovi gruppi sociali estranei al tradizionale magistero della Chiesa. Su questa base si costituirono le società di libero pensiero e le società operaie di mutuo soccorso come forme di organizzazione laica, di solidarietà non confessionale, che rifiutavano la concezione paternalista dei rapporti sociali e sostituivano alla religione rivelata il culto del progresso e della scienza. Nucleo del pensiero laico nella seconda metà dell'Ottocento divenne così l'anticlericalismo materialista ed evolucionista, che esaltava l'autonomia della politica, della scienza, della morale, della socialità dal magistero religioso e dall'organizzazione della Chiesa cattolica. Sotto questo aspetto la società italiana si ricollegava, al di là delle specifiche contingenze del movimento di unificazione nazionale, a una tendenza europea.

In Inghilterra, nel 1829, viene abolito il Test act, in conseguenza del quale, per ricoprire cariche pubbliche, si doveva essere membri della Chiesa anglicana, ma solo nel 1869 l'Irish Church act, voluto da Gladstone, abolisce l'ufficialità della Chiesa anglicana nella cattolica Irlanda: la sfida lanciata da John Stuart Mill per un liberalismo laico e antidogmatico si era arenata di fronte ai pericoli che i laici liberali stessi vedevano nel persistere dell'obbedienza di strati significativi della popolazione al papa di Roma, mentre si diffondevano i circoli laici denominati 'secular societies'. In Spagna il problema dei rapporti tra Stato e Chiesa fu tema centrale della lotta politica ottocentesca: il composito schieramento liberale pose il problema della riforma in senso laico dello Stato al centro del proprio progetto, ottenendo, dopo la rivoluzione del settembre 1868, il matrimonio civile, l'insegnamento non confessionale nelle scuole pubbliche e il riconoscimento della libertà religiosa.

In Francia la funzione unificante dei principî laici nei confronti di un ampio spettro politico è stata molto marcata. In particolare, sotto Napoleone III, nella polemica aggressivamente anticlericale convergevano le molteplici tendenze che si opponevano all'imperatore e alla sua politica di accordo con i cattolici francesi e con il papa, opposizione che si nutriva insieme della volontà di libertà interna e della difesa della libertà

nazionale contro la minaccia sempre viva dell'ultramontanismo. La questione della libertà d'insegnamento e della scuola statale non confessionale fu a lungo in primo piano nella discussione politica e divenne discriminare tra due schieramenti contrapposti. Questo acceso dibattito pubblico culminò nelle 'leggi laiche' volute da Jules Ferry nel 1881-1882, perno di una concezione complessiva dello Stato e della storia francese: "Lo Stato è laico e deve restare laico, per salvare tutte le libertà che abbiamo conquistato [...]. La scuola laica: [...] ecco la nostra forza" (cit. in Mayeur, 1985, p. 147). L'eredità dell'illuminismo e della Rivoluzione francese, che emancipò lo Stato dalla tutela della Chiesa, e l'orgoglio per l'indipendenza nazionale si fondevano in questa posizione tipicamente 'repubblicana', non senza tensioni e contraddizioni con le discussioni sul rifiuto dello Stato ateo e sulla possibilità di una morale 'senza aggettivi', adeguata alla dignità dell'uomo, che si erano svolte nei decenni precedenti coinvolgendo personalità così diverse come Edgar Quinet, Victor Cousin e Jules Michelet. Ancora nel 1902 il programma elettorale del partito radicale richiedeva misure come la soppressione degli ordini religiosi, la secolarizzazione delle proprietà ecclesiastiche in manomorta, l'abolizione del pagamento di denaro pubblico al clero, con l'intenzione di "mettere in pratica questa decisiva formula liberale: libere Chiese in uno Stato libero" (v. Faguet, 1902, p. 121). La legge del 9 dicembre 1905, detta 'della separazione delle Chiese dallo Stato', concluse il processo di laicizzazione della vita pubblica francese, liberalizzando e privatizzando anche giuridicamente tutte le organizzazioni religiose.

5. La fragilità dell'assioma laico

Non solo in Italia, il laicismo, come orientamento di una classe politica liberale che si identifica con il progetto di uno Stato moderno (e perciò laico), perse progressivamente di significato tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo. Raggiunti in Italia e in Francia alcuni almeno degli obiettivi fondamentali per il consolidamento delle istituzioni statali in senso non confessionale, esauritosi in Germania il Kulturkampf bismarckiano, si pose piuttosto il problema di ricercare un contatto con la popolazione cattolica che di fronte alla politica e alla cultura laica si era isolata e organizzata come società civile separata. Alla necessità di allargare le basi dello Stato in questa direzione si accompagnava il confronto con il movimento socialista, che fece proprie e radicalizzò in senso positivistico molte tematiche laiche che il liberalismo stava lentamente abbandonando. Non più legato, in Italia, alla causa dell'unità nazionale e sempre meno sostenuto dalla fede nella vittoria finale della scienza come verità assoluta e definitiva, il pensiero laico diventava uno strumento della lotta per la giustizia sociale, un tema tra i molti nello scontro tra le classi sociali e i partiti che ne rappresentavano gli interessi: lo scenario più naturale fu l'alleanza tra laici liberali e partiti cattolici in via di formazione, contro i movimenti socialisti. Difendere l'ordine costituito comportava d'altronde anche difendere il ruolo stabilizzatore della religione contro l'aspirazione a un'emancipazione umana totale, espressa dai socialisti, per i quali la Chiesa e la religione erano i puntelli di uno Stato e di un ordine sociale oppressivi. La polemica di Benedetto Croce con l'anticlericalismo "becero" dei positivisti, all'interno di una filosofia che si voleva laica ma anche attenta al valore etico del cristianesimo, indica bene quale mutamento di sensibilità e di orientamento si stesse sviluppando all'inizio di questo secolo.

L'avvento dei sistemi totalitari di destra in Italia, Germania e Spagna, in seguito alla crisi della prima guerra mondiale, l'emergere di un modello di Stato ateo e totalitario con l'Unione Sovietica e la profonda revisione dei presupposti della cultura europea negli anni venti e trenta ebbero insieme l'effetto di ridefinire l'atteggiamento laico di tipo ottocentesco. Infatti l'indulgenza e talvolta la connivenza delle gerarchie della Chiesa cattolica verso le dittature reazionarie riproposero il tema della minaccia rappresentata dallo Stato confessionale (nella Spagna franchista e in parte nell'Italia fascista, dove il Concordato del 1929 riunì - e trasmise all'Italia repubblicana - gran parte di quanto, amministrativamente e culturalmente, la politica dei governi liberali aveva separato) e quindi l'attualità ricorrente dei valori laici come l'autonomia della ragione critica e la libera discussione tollerante a fronte di ricorrenti arroganze dogmatiche, ma si posero anche in termini drammatici il problema di un regime totalitario come il nazionalsocialismo, che si creò la sua 'religione politica', e il problema di uno Stato come quello sovietico che intendeva intervenire nella dimensione religiosa del singolo per annullarne i legami con la tradizione, facendo paradossalmente dell'ateismo una religione di Stato. In particolare in Italia il pensiero laico riannodò le fila di una tradizione

illuminista e liberale e trovò nel dopoguerra un suo spazio specifico nell'esigenza di fronteggiare sia il 'mito della cristianità', agitato dalle istituzioni ecclesiastiche per dare allo Stato una guida cattolica (v. Miccoli, 1985), sia la strategia politica e culturale del partito comunista, del quale si respingevano la monoliticità dottrinale e l'organizzazione centralistica. In questo spazio, proprio, in particolare, della situazione italiana, ma presente anche in Francia e in Spagna e, in parte almeno, nella Germania Federale, i movimenti di opinione laici si sono mossi sul terreno tradizionale della non confessionalità del sistema educativo statale e della sua superiorità rispetto al sistema privato, in gran parte connotato in senso religioso, e hanno individuato temi nuovi, come il divorzio e l'aborto, sui quali la separazione tra sfera pubblica politica e sfera privata religiosa doveva trovare una ridefinizione, anche legislativa, rispettosa dei diritti e delle libere scelte dei non credenti e, nello stesso tempo, accettabile per la coscienza dei cattolici. Se, malgrado le rinnovate tentazioni integraliste di una parte della gerarchia cattolica, alcuni principi essenziali del pensiero laico sono diventati assiomi nelle società occidentali, e la discussione riguarda piuttosto la loro articolazione politica, la problematicità del pensiero laico, le sue promesse e la sua vulnerabilità appaiono evidenti nelle zone del mondo esposte alla tentazione dell'integralismo e del tribalismo religioso come strumento di identità collettiva.

Lamaismo Enciclopedie on line

Buddhismo tibetano, così denominato dall'appellativo lama «maestro», con cui sono chiamati in Tibet i monaci, in quanto maestri spirituali.

La penetrazione del buddhismo nel Tibet risale all'8° sec. d.C. Il l. discende per la dottrina dalla scuola del Māhāyāna, ma nella pratica rivela connessioni con riti e credenze della primitiva religione tibetana dei bon po. Grande importanza ha la mistica, insieme con le pratiche caratteristiche dello yoga indiano, le quali consentono di raggiungere il samādhi, cioè quello stato di meditazione profonda e astratta con cui si attua il completo e assoluto distacco da ogni fatto esteriore e contingente. Nei conventi e nei templi si compiono rituali e cerimonie collettive del culto con una liturgia che consiste nella recitazione di formule religiose fatta ad alta voce, in coro, in benedizioni e in offerte, cui prende parte tutto il capitolo.

LAMAISMO Enciclopedia Italiana (1933) di Giuseppe Tucci

LAMAISMO. - La parola è ormai diventata d'uso generale per indicare il buddhismo tibetano. Essa deriva da bLama "maestro", appellativo usuale e onorifico con cui ogni tibetano laico designa i monaci. Ma negli ambienti religiosi "lama" può chiamarsi soltanto chi è notoriamente arrivato a un alto grado di santità e dottrina ed è perciò in grado di comunicare agli altri le sue esperienze o la sua sapienza.

Si è convenuto dare questo nome di lamaismo alla religione tibetana e per fare avvertiti del carattere prevalentemente magico che essa a prima vista presenta e per contrapporre il buddhismo tibetano a quello indiano, che ancora prospera nei conventi di Ceylon. Occorre però notare che quella contrapposizione ha scarso valore perché il buddhismo tibetano continua le tradizioni non già del "piccolo veicolo" (hīnayāna, v.), che sopravvive a Ceylon, ma del "grande veicolo" (mahāyāna, v.) di cui esso è derivazione diretta, e che inoltre il lamaismo non si riduce soltanto a semplice magia ed esoterismo, ma degnamente perpetua le tradizioni esegetiche e dogmatiche delle grandi università indiane. Fino a oggi si è data troppa importanza alle manifestazioni popolari e spesso anche degeneri del lamaismo, mentre si è trascurata la parte dottrinale che esso pure contiene, e della ritualistica tibetana, che del resto quasi in nulla si differenzia da quella indiana, si è vista soltanto la forma esteriore e poco si è compreso della sua significazione reale e del suo contenuto simbolico e mistico.

Sono dunque due gli aspetti principali sotto cui ci si presenta il lamaismo, e conviene tenerli ben separati, perché non si corra il rischio di giudicare imperfettamente tutte quante le manifestazioni di questa religione. L'aspetto popolare non si presta ancora a una descrizione completa, perché è vivo nella pratica anziché codificato o sistemato in un corpo di dottrine, e perciò necessariamente vario. Possiamo soltanto dire che esso conserva e accoglie molti culti e credenze e riti e persino deità, oggi più o meno trasfigurate in veste buddhistica, della primitiva religione dei bon po. Questa religione sistemata, specialmente, nel Tibet occidentale (Guge), per opera del riformatore gŠen rabs subì in tale sua formulazione definitiva larghi influssi indiani e anche iranici, forse dopo l'introduzione del buddhismo nel Tibet; ma nella sua essenza è di origine antichissima e certo autoctona. Essa si riduce a un complesso animismo che popola di spiriti e demoni ogni passo di montagna, la terra (sa bdag), i fiumi (klu) e le sorgenti: sono tutte deità nocive e irascibili che conviene in vario modo propiziare, molte volte anche con sacrifici cruenti e persino umani, come fino a poco tempo fa si costumava nell'alta valle della Sutlej e come ne resta traccia in molta ritualistica simbolica delle feste religiose tibetane.

Queste divinità aborigene non sono ancora scomparse, ma sopravvivono in ogni villaggio, sebbene il loro culto abbia perduto molti dei suoi caratteri barbari e primitivi, e subito, in maniera più o meno palese, l'influsso buddhistico. Il buddhismo infatti trionfò, specialmente perché accolse e sanzionò culti e credenze bon po così radicate nella coscienza tibetana da diventare insostituibili. Anche oggi ogni passo di montagna, ogni fonte, ogni bosco ha le sue divinità tutelari che bisogna propiziare o recitando preghiere o innalzando i rdo bum, cioè accumulando mucchi di sassi a ricordo dell'esorcismo o della preghiera detta dal passante o annodando, mentre si pronunciano formule determinate, bandierine di stoffa (dar lcog) ai bastoncini che li sormontano, o compiendo cerimonie speciali quando si costruisce una casa o si fabbrica un ponte.

Il lamaismo monastico e il suo contenuto dottrinale invece non si differenziano gran fatto dal mahāyāna, del quale sono appunto derivazione e adattamento sul suolo tibetano. Come questo, il lamaismo accetta, quale fondamento della sua dottrina, l'insegnamento che il Buddha avrebbe impartito nella Prajñāpāramitā - in appresso illustrato e sistemato da Nāgārjuna (II-III sec. d. C.) -, che, cioè, creature e cose non sono di per sé esistenti ma condizionate, contingenti, relative e perciò vuote (scr. śūnya, tib. stoñ pa). Tutto ciò che ne circonda è vuoto, mentre il solo reale è l'assoluto, o il puro essere oltre il fluire della contingenza e del divenire, sebbene esso sia la scaturigine prima del contingente medesimo. Le deità infinite del pantheon lamaistico hanno perciò anch'esse una realtà relativa; proiezioni del subconscio individuale e collettivo sono semplici simboli di stati mistici cui l'uomo si solleva nel processo della meditazione e debbono essere via via superate ed eliminate nella lucentezza immacolata della coscienza cosmica, che è chiamata usualmente il Tathāgatagarbha, o il Dharmakāya, il corpo trascendente da cui tutto scaturisce. Ognuna delle braccia o delle teste delle molte deità lamaistiche ha perciò un significato che al devoto rivela, con la chiarezza di un richiamo mistico, tutto un piano di realtà spirituali; se, per esempio, un dio è rappresentato con 16 braccia queste servono a rievocare le 16 gradazioni del "vuoto" che dissolvono progressivamente tutta l'apparenza fenomenica. Se esso è accoppiato con una divinità femminile (Yab yum "padre-madre"), ciò rammenta al credente che la liberazione non può conseguirsi prescindendo dalla prajñā (tib. šes rab, la "mistica sophia" = la "madre") e senza l'upāya, "il mezzo" appropriato (tib. t'abs, il "padre") che nel mahāyāna è appunto la karuṇā, cioè la compassione per tutte le creature.

Il lamaismo si serve largamente delle esperienze mistiche prescritte e regolate dallo yoga indiano; infatti i Tantra che esso accoglie come la parte più profonda dell'insegnamento buddhistico non sono che complessi sistemi di mistica, secondo i cui precetti e con i riti e le cerimonie che essi impongono, è possibile un'esperienza diretta e un possesso permanente delle verità da quello proclamate.

La mistica, con queste scuole connessa, ha elencato e sistemato un gran numero di pratiche speciali per cui l'uomo acquista piena coscienza e dominio delle sue forze psichiche e fisiologiche e consegue lo stato di samādhi in cui si opera o si realizza il completo distacco dalla contingenza. Fra le tante pratiche di questo

genere vanno citate ad esempio: a) quella del *gtum mo*, per cui l'asceta, con un lungo processo di autosuggestione e con il controllo del respiro, riesce a sviluppare un calore interno facilmente verificabile. Esso fonde e libera dagli inceppi della materia grossa quell'elemento germinale (scr. *bindu*, tib. *t'ig le*) che si manifesta fisicamente come potenza riproduttiva e psichicamente come il veicolo dell'illuminazione e del conseguimento del *nirvāṇa*; b) quella del *gcod* (pr. *ciòd*) che consiste nell'esteriorizzare e quindi nel riassorbire in sé le divinità terrifiche che animano il pantheon lamaistico, e quindi nell'acquistare la consapevolezza che esse null'altro sono se non emanazione del nostro subconscio; c) quella ancora del *p'o ba* (pr. *fová*) per il quale si assume che è possibile predeterminare la rinascita successiva di un individuo dominandone, al momento della morte, il principio cosciente, il quale sopravvive alla disgregazione dei singoli corpi, contiene in sé tutte le esperienze del passato e quindi è forza attiva capace di proiettare la serie individuale in nuove forme di esistenza.

Spesso però queste pratiche che avevano originariamente semplice valore di mezzo, cioè di controllo e di dominio del nostro io e delle sue forze, si tramutarono in puri acrobatismi fisiologici e taumaturgici, che sono fine a sé stessi, le cosiddette *siddhi* o poteri mistici che tanto ascendente esercitano sulle masse incolte.

Oltre a queste pratiche necessariamente individuali e di valore soprattutto ascetico il lamaismo comprende riti e cerimonie collettive le quali si compiono dai monaci riuniti nei loro conventi o nel tempio, con una liturgia che offre, in alcuni suoi elementi, sorprendenti analogie con quella cattolica e consiste nella recitazione di formule religiose fatta ad alta voce, in coro, in benedizioni, offerte, *agapi*, cui prende parte tutto il capitolo.

Storicamente il lamaismo comincia, secondo le tradizioni tibetane, con *Padmasambhava*, il grande taumaturgo oriundo della valle dello *Swat*, che nel sec. VIII introdusse nel Tibet, da poco risvegliato alla civiltà e consolidato politicamente attraverso le conquiste del re *Sroribtsan sgam po* (sec. VII), alcuni sistemi tantrici, e quindi la prima esperienza buddhistica. Ma, sebbene la leggenda abbondi di particolari, non v'ha dubbio che la figura di *Padmasambhava* è soprattutto il simbolo di un'epoca: alla sua attività si attribuiscono avvenimenti la cui precisa determinazione cronologica si era col tempo perduta. L'opera da lui iniziata venne continuata da una folla di dottori indiani venuti nel Tibet per invito del re *K'ri sronlde btsan* (sec. VIII) e dei suoi successori e dai *Lotsāva* o traduttori indigeni i quali, appreso il sanscrito, proseguirono e condussero a termine una poderosa opera di versione dei principali testi buddhistici, siano essi libri canonici o commenti.

La penetrazione buddhistica, interrotta dalla persecuzione del re *gLan darma* (sec. IX), che segna un momentaneo rifiorire della setta *bon po*, riprese con molta energia nel sec. XI e XII per volontà dei discendenti del re apostata stabilitisi nel Tibet occidentale, che, nel loro fervore di neofiti, invitarono e accolsero nella loro corte i maestri indiani che la rinascita delle religioni indù e le prime invasioni musulmane inducevano a trovare pace e riposo fra le vette del *Himālaya*. Continuò per essi l'opera di traduzione iniziata dai loro predecessori fino a che *Buston*, nel sec. XIII, ordinò e dispose nelle grandi raccolte conosciute sotto il nome di *bKa'agyur* (pron. *Kanghiùr*) e *bs'Tan agyur* (pron. *Tanghiùr*), questa mole immensa di traduzioni, le quali ci hanno tramandato, in veste fedelissima, gran parte della letteratura buddhistica che sarebbe altrimenti andata perduta.

Alcune grandi figure di mistici e dottori iniziarono nel Tibet scuole particolari che ebbero grande sviluppo e la cui caratteristica consiste nell'aver seguito piuttosto uno che un altro dei *varī* indirizzi tantrici o di avere accettato i presupposti dogmatici di una piuttosto che di un'altra scuola *mahāyānica*. Fra queste sette vanno specialmente ricordate, per la grande importanza sia storica sia dottrinale, le seguenti:

a) quella dei *rÑiñ ma pa* (pron. *gninmapà*) o degli "antichi", la quale continua le tradizioni più vetuste e si vanta di discendere da *Padmasambhava*. Essa ha conservato e accettato molti culti e credenze di origine *bon*

po. I seguaci di questa scuola eccellono nell'arte magica e negli esorcismi e non sono tenuti a rispettare il voto del celibato.

b) quella dei bKa'gdams pa si riconnette con la seconda penetrazione del buddhismo indiano nel Tibet, che avvenne per opera del maestro indiano Atīśa, il quale nel 1042 si trasferì nel Tibet per invito del re di Guge. Il ciclo tantrico del Guhyasamāja ed in appresso quello del kālacakra ebbero particolare diffusione in questa scuola che rinobilita il sistema tantrico restituendogli tutto il suo valore di esperienza mistica e togliendogli ogni carattere puramente esorcistico.

c) quella dei Bka'rgyud pa (pron. Kāgyur pa) la quale si riconnette con i grandi asceti indiani Tilopā e Nāropā e riconosce come suo primo divulgatore Marpa (sec. XII). Essa è celebre per i suoi ascetismi; i suoi monaci si ritirano in romitorî montani; si fanno murare per anni o anche per tutta la vita in cellette scavate nella roccia e passano il tempo in continua meditazione, cercando acquistare quel dominio completo sul corpo e sullo spirito che le "6 leggi" di Nāropā, uno dei testi più celebri e più diffusi della mistica indo-tibetana, insegnano come possa conseguirsi.

d) quella dei Saskya pa, così denominata dal grande monastero di Saskya, la quale ebbe dalla fine del sec. XIII ai primi del XIV la supremazia politica sul Tibet, concessa ai suoi abati da Kubilai Khan convertitosi al buddhismo. Questa supremazia cessò col decadere della dinastia mongola. La setta ripristinò specialmente le scuole magiche ed esoteriche.

e) quella riformata °dGe lugs pa (pron. gelugpà) fondata da una delle più grandi figure del buddhismo tibetano, cioè da bLo bzàngrags pa (pron. lozàntragpà), comunemente conosciuto sotto il nome di Tsoṅk'a pa (pron. Zonkapà) dal suo paese di origine (sec. XV). Egli ingiunse ai monaci l'osservanza di regole monastiche molto severe che imponevano rigorosamente il celibato e proibivano l'uso di bevande alcoliche, vietò loro la magia e gli esorcismi e con una serie di voluminosi trattati, documento mirabile di dottrina, penetrazione e chiarezza, egli, con alcuni dei suoi discepoli principali, fece opera esegetica delle scritture buddhistiche, ridonando alla dogmatica ed alla mistica tutto il loro prestigio.

La scuola da lui riformata si chiamò anche la scuola "gialla" (serpo) dal berretto che i monaci sono obbligati a portare per distinguersi dalle altre sette le quali usano il berretto rosso e vengono perciò conosciute genericamente come "sette rosse" sebbene come vedemmo, includano molti e diversi indirizzi. L'avvento di Tsoṅk'a pa segna anche l'inizio dei grandi monasteri tibetani perché nei tempi più antichi, salvo poche eccezioni, il monastero, come dice la stessa parola tibetana che lo designa (dgon pa, scr. āraṇyaka, posto appartato) era un semplice romitorio, con cappella e tempio e alcune celle per il maestro e i discepoli che intorno a lui si radunavano. Con la riforma di Tsoṅk'a pa i monasteri prendono proporzioni gigantesche: basti ricordare quelli di Sera, aBras spuṅs (pr. depun) e dGa' ldan (pr. galden) fondati appunto dal riformatore e dai suoi due più grandi discepoli, dGe adun grub (pron. gedundrub) e rGyal ts'ab rje (pron. gyalzabrge). La nuova setta tornò a insistere su una idea centrale del mahāyāna, vale a dire su quella del bodhisattva, quella creatura cioè che pur essendo un Buddha in potenza rinuncia alla beatitudine del nirvāna e resta nel giro delle nascite e delle morti (scr. saīsāra, tib. ak'or) per indurre gli uomini tutti con l'esempio e la predicazione alla via della salvezza. Questi bodhisattva e, sebbene ciò accada più raramente, le deità supreme, cioè i 5 Buddha: Amitābha, Aksobhya, Ratnasambhava, Amoghasiddhi e, Vairocana che sono le prime proiezioni visibili dell'assoluto, pur rimanendo nelle sedi celesti col loro corpo etereo, possono emanare sulla terra un loro corpo apparizionale (scr. nirmāṇakāya, tib. apr'ul sku, pron. tulku) che serve appunto a perpetuare la continuità della legge e rinnovarne perennemente la rivelazione.

Ogni grande monastero dipende di solito dal tul ku di uno di questi bodhisattva incarnatisi per il bene delle creature, e da molti scrittori di cose tibetane designati erroneamente col nome di Buddha viventi. Il corpo che essi assumono provvisoriamente sottostà alle stesse leggi cui soggiace ogni cosa terrena e si dissolve come il corpo di ogni mortale; ma il principio cosciente che lo animava si trasferisce, alla morte, nel corpo

di un fanciullo che alcuni segni particolari o alcuni portenti indicano irrevocabilmente come l'incarnazione del santo momentaneamente disperso dalla terra. Superate vittoriosamente alcune prove di controllo che ne dimostrino fuor d'ogni dubbio il carattere divino, il fanciullo è condotto nel suo monastero in cui seguirà a incarnarsi fino alla fine dei secoli.

Fra tutte le manifestazioni terrene degli dei o dei bodhisattva occupano il primo posto il Dalai lama (questo nome è per metà mongolico e per metà tibetano: mong. dalai, tib. rgya mts'o "oceano" [di sapienza] appellativo usuale del Gran Lama) ed il Tashi lama. Il Dalai lama è il tul ku del bodhisattva Padmapāṇi o Avalokiteśvara e il capo supremo del Tibet. Il secondo gode, almeno di diritto, di un maggiore prestigio spirituale siccome è la incarnazione di uno dei cinque Buddha supremi, e propriamente di Amitābha di cui lo stesso Avalokiteśvara è, secondo la teologia mahāyānica, la proiezione. Ma il suo potere politico è di gran lunga inferiore a quello del Dalai lama. Questi risiede nel palazzo di Potala a Lhasa; ed il secondo prende il suo nome dal monastero di bKra śis lhun po (pron. Tlashilumpo) vicino a Shigatze, che è la sua dimora abituale.

Logos Enciclopedie on line

Sostantivo greco (λόγος «parola, discorso, ragione»), variamente usato nel linguaggio filosofico e teologico.

Per il più antico pensiero greco, incline a non distinguere l'aspetto verbale dall'aspetto razionale della verità, l. è la ragione che determina il mondo e la legge in cui essa si esprime (Eraclito). Nella sofistica l'elemento verbale del l. assorbe in sé l'altro: il l. è il «discorso» come strumento di vittoria nella lotta oratoria e dialettica. La reazione al verbalismo sofistico (Socrate, Platone, Aristotele) rivendica il valore razionale del l.: di qui la grandiosa costruzione teorica delle sue leggi, la 'logica', termine con cui si designò, in età un po' più tarda, ciò che Platone chiamava 'dialettica' e Aristotele 'analitica'. Nello stoicismo, che rinnova la concezione eraclitea, il l. torna a significare la divina ragione che, compenetrando di sé il mondo, lo anima e dirige secondo il suo perfetto destino.

L'idea del l. come potenza mediatrice tra Dio e il mondo è presente nell'ambiente ebraico, soprattutto nell'ebraismo ellenistico a opera di Filone di Alessandria già prima dell'era cristiana. Nel Vecchio Testamento la «parola di Dio» è metafora frequente per esprimere l'efficacia immediata della volontà di Dio, ma non vi si trova una personificazione della 'parola', che tende invece a chiarirsi nei libri sapienziali del periodo ellenistico, ove il concetto di l. si accosta a quello predominante della Sapienza, «artefice di tutte le cose». Ma una ipostatizzazione della 'parola di Dio', intermediaria tra Dio e il mondo si trova solo in Filone, che risente l'influsso della speculazione greca, platonica e stoica: in lui ill.è colui che colma l'abisso infinito che separa Dio e il mondo, è l'immagine di Dio, l'archetipo del mondo sensibile, la forza vitale che regge gli elementi, la via che permette all'uomo di elevarsi alla contemplazione di Dio. Ai libri sapienziali giudaici si deve la permanenza nell'ambiente ebraico-ellenistico di una dottrina dell. come verità, luce e vita. Di origine ellenistica, ma carico di elementi orientali, è invece il concetto del l. quale si trova nelle religioni di mistero, ove è identificato ora con Orfeo, ora con Ermete Trismegisto, o con altre divinità.

Nel cristianesimo, la dottrina del l. si afferma con il prologo del Vangelo di Giovanni, che riassume la fede delle prime generazioni cristiane in Cristo, Dio-uomo: «Nel principio era il l., e il l. era presso Dio, e il l. era Dio. Egli era in principio presso Dio: mediante lui tutte le cose furono fatte»; egli «si è fatto carne e abitò fra noi». Il l. si identifica dunque con Cristo. Molto si è discusso sui rapporti tra questo concetto del l. e quello dell'ambiente giudaico-ellenistico; ma il l. giovanneo ha caratteristiche che non sembra possibile ridurre né al l. di Filone né a quello dei libri sapienziali. Nel cristianesimo primitivo la dottrina del l. si sviluppò parallelamente alle polemiche trinitarie e cristologiche con la progressiva assimilazione di

elementi del pensiero greco, sicché la sua storia si risolve nella storia dei dogmi nei primi secoli. Un originale sviluppo è in Giustino, che sotto l'evidente influsso delle idee platonico-stoiche concepisce il Logos come il principio razionale che dirige il corso della storia e, rivelandosi per bocca di coloro che vissero secondo ragione come i profeti e i filosofi greci (Eraclito e Socrate), si è poi manifestato agli uomini nell'incarnazione. Questa concezione del Logos, che dava un particolare significato a tutta la visione cristiana della storia, si sviluppò soprattutto tra i padri greci (e particolarmente in Clemente Alessandrino), i quali poi, parallelamente allo sviluppo del neoplatonismo, accentueranno sempre più il concetto del Logos come principio razionale che racchiude in sé gli archetipi eterni secondo cui il mondo è stato creato. Alla dottrina neoplatonica del Logos ricorrerà spesso Agostino per mostrare la profonda affinità fra la tradizione filosofica greca e la rivelazione cristiana, e per approfondire il suo stesso concetto del Verbum.

Nell'età moderna, il concetto di Logos acquista un significato importante nella filosofia di Hegel, per il quale il Logos, sistema di pure categorie logiche, è il primo momento, o idea 'in sé' (tesi), del divenire dell'idea, la quale dalla pura idealità di esso si aliena nella natura, mondo dell'esistenza inconsapevole, o idea 'per sé' (antitesi), per ritornare a sé, come autocoscienza, nello spirito, o idea 'in sé e per sé' (sintesi). Importante, anche il concetto di Logos nella filosofia di G. Gentile, il cui Sistema di logica s'impenna sulla distinzione di Logos 'astratto' e Logos 'concreto'.

Logos Dizionario di filosofia (2009)

Trascrizione del gr. λόγος «parola, discorso, ragione». Il più antico pensiero greco, incline a non distinguere l'aspetto verbale dall'aspetto razionale della verità, designa come Logos la ragione determinante il mondo e la legge in cui essa si esprime (Eraclito). Nella sofistica prevale, nel Logos, l'elemento verbale, che assorbe in sé l'altro: il Logos è il «discorso» come strumento di vittoria nella lotta oratoria e dialettica. La reazione al verbalismo sofistico (Socrate, Platone, Aristotele) rivendica il valore razionale del Logos: di qui la grandiosa costruzione teorica delle sue leggi, la «logica», termine con cui si designò, in età un po' più tarda, ciò che Platone chiamava «dialettica» e Aristotele «analitica». Nello stoicismo, che rinnova la concezione eraclitea, il Logos torna a significare la divina ragione che, compenetrando di sé il mondo, lo anima e dirige secondo il suo perfetto destino. L'idea del Logos come potenza mediatrice tra Dio e il mondo è presente nell'ambiente ebraico, soprattutto nell'ebraismo ellenistico a opera di Filone di Alessandria già prima dell'era cristiana. Nel Vecchio Testamento la «parola di Dio» è metafora frequente per esprimere l'efficacia immediata della volontà di Dio, ma non vi si trova una personificazione della «parola», che tende invece a chiarirsi nei libri sapienziali del periodo ellenistico, dove il concetto di Logos si accosta a quello predominante della «Sapienza»: essa è «artefice di tutte le cose» (Sapienza 7, 21), «esalazione della divina virtù [...] specchio tersissimo dell'attività di Dio e immagine della sua bontà» (Sapienza 7, 25-26; e cfr. ivi 18, 14, dove incontriamo la più accentuata personificazione del Logos). Ma una ipostatizzazione della «parola di Dio», intermediaria tra Dio e il mondo, la troviamo solo in Filone, che risente l'influsso della speculazione greca, platonica e stoica: in lui il Logos è colui che colma l'abisso infinito che separa Dio e il mondo, è l'immagine di Dio, l'archetipo del mondo sensibile, la forza vitale che regge gli elementi, la via che permette all'uomo di elevarsi alla contemplazione di Dio. Né ἀγέννητος come l'Altissimo, né γεννητός come il mondo, ma medio tra essi, il Logos è rappresentato ora come persona, ora come forza cosmica impersonale, sicché nella sua concezione confluiscono, senza fondersi, motivi platonico-stoici e motivi dei libri sapienziali giudaici. E certo soprattutto a questi ultimi si deve la permanenza nell'ambiente ebraico-ellenistico di una dottrina del Logos, come verità, luce e vita (nella dottrina talmudica invece il Memra «parola» di Yahweh è piuttosto una circonlocuzione per il nome stesso di Dio, senza essere mai concepita come ipostasi divina). Di origine piuttosto ellenistica, ma carica di elementi orientali, è invece la dottrina del Logos quale si trova nelle religioni di mistero, dove il Logos è identificato ora con Orfeo, ora con Ermete Trismegisto, o con altre divinità.

La dottrina cristiana e l'interpretazione idealistica. Nel cristianesimo, la dottrina del l. si afferma con il prologo del Vangelo di Giovanni: «Nel principio era il l., e il l. era presso Dio, e il l. era Dio. Egli era in principio presso Dio: mediante lui tutte le cose furono fatte» (Giovanni 1, 1-3); il l. è la vita e la luce degli uomini (Giovanni 1, 4; cfr. 11, 25; 14, 6), egli «si è fatto carne (σὰρξ ἐγένετο) e abitò fra noi» (ivi 1, 14): il l. si identifica così con Cristo (I Giovanni 1, 13). In tal modo il prologo giovanneo riassume la fede delle prime generazioni cristiane in Cristo, Dio-uomo. Molto si è discusso sui rapporti tra questo concetto del l. e quello dell'ambiente giudaico-ellenistico che certo già conosceva e usava lo stesso termine; ma il l. giovanneo ha caratteristiche che non sembra possibile ridurre né al l. di Filone né a quello dei libri sapienziali o della letteratura talmudica: in Filone il l., chiaramente distinto da Dio e detto a volte anche figlio di Dio, è tuttavia nettamente inferiore all'Altissimo cui serve come strumento nella creazione, sicché il l. viene ad avere una funzione cosmologica e niente affatto redentrice; è il primo di una serie di intermediari, non l'unigenito. Sicché mentre la concezione filoniana ha influito certo sulla speculazione del cristianesimo primitivo (sia sulle correnti gnostiche, sia su quelle ortodosse, fino alla scuola di Alessandria), non ha tuttavia influito da un punto di vista dottrinale sul prologo giovanneo, che piuttosto per certa terminologia sembra avvicinarsi alla letteratura sapienziale (cui attinge anche Paolo), la quale però, come s'è detto, non è giunta a una personificazione del λόγος-Dio. Nel cristianesimo primitivo la dottrina del l. si sviluppò parallelamente alle polemiche trinitarie e cristologiche con la progressiva assimilazione di elementi del pensiero greco, sicché la storia della dottrina del l. si risolve nella storia dei dogmi nei primi secoli. Ricorderemo qui l'originale sviluppo della teoria del l. in Giustino: sotto l'evidente influsso delle idee platonico-stoiche, egli lo concepisce come il principio razionale che dirige il corso della storia e, rivelandosi per bocca di coloro che vissero secondo ragione (κατὰ τὸν λόγον: onde i singoli λόγοι sono scintille del λόγος divino) come i profeti e i filosofi greci (Eraclito e Socrate), si è poi manifestato agli uomini nell'incarnazione. Questa concezione del l., che dava un particolare significato a tutta la concezione cristiana della storia, si sviluppò soprattutto tra i padri greci (e particolarmente in Clemente Alessandrino), i quali poi, parallelamente allo sviluppo del neoplatonismo, accentueranno sempre più il concetto del l. come principio razionale che racchiude in sé gli archetipi eterni secondo cui il mondo è stato creato (si ricordi, a questo proposito, il l. plotiniano). Alla dottrina neoplatonica del l. ricorrerà spesso Agostino per mostrare la profonda affinità fra la tradizione filosofica greca e la rivelazione cristiana, e per approfondire il suo stesso concetto del Verbum. Nell'età moderna, il concetto acquista un significato importante nella filosofia di Hegel, per il quale il l., sistema di pure categorie logiche, è il primo momento, o idea «in sé» (tesi), del divenire dell'«idea», la quale dalla pura idealità di esso si aliena nella natura, mondo dell'esistenza inconsapevole, o idea «per sé» (antitesi), per ritornare a sé, come autocoscienza, nello spirito, o idea «in sé e per sé» (sintesi). Importante, anche il concetto di l. nella filosofia di Gentile, il cui Sistema di logica (1917-22) s'impenna sulla distinzione di l. «astratto» e l. «concreto».

M

Magia

Enciclopedia delle scienze sociali (1996)

di Gilbert Lewis

Magia

sommario: 1. Evoluzione del concetto. a) La magia nel pensiero europeo in rapporto alle concezioni della religione, della natura e della scienza. b) Il posto della magia nella teoria antropologica. 2. Il pensiero magico. a) La logica della magia simpatetica. b) Il potere magico delle parole. c) L'eterogeneità dell'azione magica. 3. La credenza nella magia. a) Efficacia reale ed efficacia simbolica delle pratiche magiche. b) La percezione della peculiarità della magia. c) La credenza dello stregone nella sua magia. 4. L'organizzazione sociale della magia. 5. Il declino della magia. □ Bibliografia.

1. Evoluzione del concetto

Il termine 'magia', di uso corrente, ha una lunga storia e ha assunto connotazioni diverse nel corso del tempo. Lo scetticismo nei confronti dei poteri o dell'arte che il mago pretende di possedere è parte integrante dell'attuale nozione occidentale della magia, ma tale atteggiamento non caratterizza necessariamente altre aree culturali o altre epoche storiche. La magia è un complesso di pratiche e di credenze: i poteri che il mago proclama di possedere e gli effetti prodotti dalla magia sono assai vari, e riflettono differenti concezioni della natura, di ciò che è normale e di ciò che è possibile. Alla tematica della magia e dell'occulto è strettamente legato il problema della credenza, con i sentimenti (paura, speranza) a essa associati, nonché quello delle forme e delle funzioni sociali assunte dalle credenze e dalle pratiche magiche. Gli antropologi che intendono analizzare la magia in una prospettiva comparatistica devono tener conto dei possibili condizionamenti derivanti dalla complessa storia della concezione occidentale della magia allorché cercano di individuarne gli equivalenti in altre culture. Nel Concise Oxford dictionary del 1934 si legge la seguente definizione della magia: "La presunta arte di influenzare il corso degli eventi mediante un controllo occulto della natura o degli spiriti; stregoneria; magia nera, magia bianca, magia naturale (che implicano l'invocazione di diavoli, angeli, spiriti impersonali); influsso inspiegabile o straordinario che produce risultati sorprendenti". Gli elementi contenuti in questa definizione associano diverse concezioni della magia: la magia come arte appresa e come controllo occulto; come insieme di fenomeni che destano un misto di meraviglia, sorpresa e scetticismo; come capacità di influenzare il corso degli eventi o la natura, cui può essere associato il coinvolgimento di spiriti, buoni o cattivi che siano. Anche nel Larousse del 1928 la magia viene definita innanzitutto come "presunta arte di produrre, per mezzo di pratiche il più delle volte bizzarre, effetti contrari alle leggi della natura". Il fatto che in entrambi i casi si parli di 'presunta' arte evidenzia lo scetticismo insito in tali definizioni.

Nell'antropologia l'analisi della magia è stata per lungo tempo collegata al problema dello sviluppo della conoscenza e del pensiero nelle diverse società, e aveva come presupposto l'idea di una serie di stadi nell'evoluzione dell'intelletto, in cui si ha una progressiva separazione della magia dalla religione e dalla scienza. In seguito lo studio della logica del pensiero magico portò a focalizzare l'attenzione sui modi di pensare, sulla natura della credenza e sulla psicologia della superstizione; venne posto il problema di stabilire se chi pratica la magia creda in una sua efficacia reale oppure se i riti e le pratiche magiche abbiano un valore puramente simbolico, metaforico; infine, si mise in luce la relatività culturale delle nozioni di vero e di possibile. Lo studio delle pratiche magiche in altre società ha portato ad analizzare i meccanismi di allocazione e di controllo delle conoscenze magiche nonché gli usi politici e sociali delle credenze. L'antropologia contemporanea tende a considerare molte di queste pratiche e di queste credenze come parte dello studio del rito anziché della magia, in quanto qualificarle come 'magiche' significherebbe considerarle implicitamente false ed erranee, e, secondo alcuni, sarebbe indice di un approccio condizionato da pregiudizi.

a) La magia nel pensiero europeo in rapporto alle concezioni della religione, della natura e della scienza
Il tentativo di operare una distinzione tra magia e religione ha una lunga storia. James Frazer ed Émile Durkheim affrontarono tale problema, ma esso aveva origini assai più antiche che influenzarono i termini in cui venne formulata la questione. Tali origini possono essere individuate nelle dispute dei credenti sui poteri dei vari dei e spiriti e sul vero dio. La storia biblica della sfida tra Elia e i profeti di Baal per l'accensione della catasta di legna posta sull'altare ne è un esempio. Quale dio si dimostrerà più forte? Se i profeti chiedono al dio di agire, questi darà loro ascolto? Il problema di quale sia il dio più forte diventa il problema di stabilire quale sia il vero dio. Le religioni monoteiste ammettevano un unico vero dio; se altri profeti asserivano i poteri delle proprie divinità o proclamavano di possedere capacità taumaturgiche, dovevano essere rinnegati. La magia era considerata sacrilegio. Il termine magia indicava in origine la dottrina e la pratica degli antichi sacerdoti persiani, i magi, noti come astrologi, divinatori, esperti di scienze occulte. Nell'antichità pagana venivano riconosciuti i poteri delle divinità di altri popoli. Come ha messo in luce Jacob Burckhardt (v., 1852), i Romani nel periodo di Diocleziano e di Massimiano dimostravano tolleranza e rispetto nei confronti delle divinità di altri popoli. Secondo Burckhardt era tipico delle religioni politeiste ricercare elementi affini in altre religioni trasformandoli in identità. I Romani che professavano la religione

pagana classica mescolavano e inserivano in essa i culti delle provincie sottomesse e dei paesi stranieri, riconoscendone le divinità anche se diverse dalle proprie. Laddove gli Ebrei non volevano avere nulla a che fare con la religione romana, i Romani di classe a Gerusalemme osservavano il sabbath e gli imperatori andavano a pregare nel tempio sul colle Moria. L'interesse nei confronti di divinità diverse dalle proprie e la curiosità per i segreti e i poteri magici degli adepti di altri culti erano assai diffusi. Sotto questo profilo il contrasto con il monoteismo è piuttosto netto. Nella tradizione giudaico-cristiana l'idea di un unico dio onnipotente portava a condannare tutti gli altri spiriti o esseri sovranaturali come falsi o malvagi: riconoscere valore e poteri ad altri dei o alle pratiche a essi associate avrebbe significato mettere in discussione la dottrina centrale di un unico dio onnipotente. Gli antichi dei e spiriti delle foreste e delle acque venivano trasformati in demoni o diavoli. Tuttavia le pratiche religiose degli altri popoli continuavano ad affascinare per la loro stranezza, che si caricava di mistero.

Nei primi secoli del cristianesimo Roma pullulava di taumaturghi, asceti orientali, astrologi e seguaci di culti misterici, dell'antica scuola pitagorica e del nascente neoplatonismo. Alcuni dei trucchi praticati dai taumaturghi descritti da Burckhardt (si trattava di mistificazioni assai elaborate, consistenti ad esempio nel far convergere in una grotta i raggi lunari riflessi in una pozza d'acqua, o nell'incollare al soffitto squame di pesce che luccicavano nella penombra simulando il cielo stellato) sono desunti dagli scritti di sant'Ippolito diretti alla confutazione delle eresie (v. Burckhardt, 1852). Si rendeva necessario distinguere i veri miracoli dalle mistificazioni e dalle imposture, perché nei primi secoli del cristianesimo gli apologeti ricorrevano spesso a descrizioni di poteri miracolosi, di prodigi e di interventi della divinità per provare la verità del cristianesimo (v. Gibbon, 1776-1788). I miracoli attribuiti a Gesù e quelli narrati nella Bibbia confermavano il potere e la verità della dottrina cristiana; non si doveva consentire ad altre religioni di millantare miracoli che li eguagliassero. Le pretese di verità di altre religioni venivano condannate come false o denunziate come inganni e imposture: se esse avevano dei poteri, si trattava di poteri malvagi - quelli della magia e della stregoneria - oppure dell'opera dei demoni o del diavolo.

Veniva così istituita un'opposizione tra vera religione e falsa religione, che può essere riformulata come opposizione tra religione e superstizione. Gli spiriti, i poteri e le pratiche delle false religioni potevano essere condannati come superstizione, ma ciò non era sufficiente a estinguere ogni credenza in essi, né ad annullare il richiamo che esercitavano. Curiosità, paura e credenza persistevano, manifestandosi ovviamente in modi diversi a seconda dell'epoca, dell'area geografica e del livello culturale: tra il popolo in forma di credenza nella stregoneria e in esseri sovranaturali quali angeli, demoni, spiriti, e tra le persone colte nell'interesse per la filosofia occulta. Con la rinascita della cultura classica, e in particolare con la traduzione degli scritti degli ermetici greci ad opera di Marsilio Ficino e altri, nell'Europa rinascimentale molti studiosi si dedicarono allo studio della filosofia e delle scienze occulte. Personaggi come Pico della Mirandola, Cornelio Agrippa di Nettesheim, Paracelso e Simon Dee contribuirono a creare l'immagine dello studioso di arti occulte che persegue conoscenze esoteriche: le proprietà dei minerali, delle pietre preziose e dei coralli, i segreti dei tutori egiziani di Mosé, la natura impalpabile degli 'spiriti intermedi', né angeli né diavoli, che popolano invisibili lo spazio tra la terra e la luna, e la possibilità di controllarli (v. Yates, 1973). Nacque così l'immagine popolare dell'erudito solitario, incarnato dal Faust di Marlowe e dal personaggio di Prospero nella Tempesta di Shakespeare: uomo di profonda e pericolosa dottrina, dotato di poteri occulti e di arti magiche, che possiede l'antica, segreta sapienza ed è in grado di controllare gli spiriti. Da tale immagine derivò una concezione della magia come dottrina o arte, come capacità di produrre determinati effetti attraverso mezzi occulti e sovranaturali, oppure attraverso il controllo o la coercizione di qualche spirito minore. La magia veniva vista come qualcosa di temibile e forse malefico, e tale idea si fece strada anche per l'ignoranza del popolo, che restava escluso dalla conoscenza delle lingue e della sapienza degli antichi, e temeva forze e poteri che non era in grado di controllare.

Gli stereotipi popolari non danno un'immagine esatta degli interessi di questi studiosi, né del ruolo che essi ebbero sia nella rinascita dell'umanesimo e della cultura classica, sia nella scoperta di nuovi modi di investigare, sperimentare e interpretare la natura. Ad esempio le indagini sulle proprietà della materia, la ricerca di sostanze o piante in grado di curare le malattie, lo studio delle proprietà dei minerali nel tentativo di mutare i metalli vili in oro hanno avuto un ruolo importante nello sviluppo della scienza (v. Debus, 1978). Nella storia del pensiero europeo la magia si definisce sia in opposizione alla religione, sia in opposizione

alla conoscenza della natura, la scienza, che attraverso l'osservazione e l'indagine può farci scoprire le regolarità e le eccezioni della natura.

Per poter controllare l'ambiente esterno è di fondamentale importanza rilevarne regolarità ed eccezioni. Attraverso l'individuazione delle leggi dei fenomeni possiamo tracciare un confine tra ciò che è normale, consueto, naturale, e ciò che è straordinario, soprannaturale, anormale. Il modo in cui vengono concepiti i rapporti causali in natura, il tipo di forze o potenze che si ritiene intervengano, influenzano profondamente il modo in cui vengono considerati i diversi fenomeni e il significato a essi attribuito. Così ad esempio il trattato *Il morbo sacro* di Ippocrate, che verte sull'epilessia o mal caduco, è particolarmente interessante nel contesto della sua epoca in quanto in esso si sostiene che le cause della malattia non sono soprannaturali, bensì puramente naturali. Il cosiddetto 'morbo sacro' non è diverso dalle altre malattie, anche le più comuni, né più misterioso; secondo Ippocrate i processi naturali sono sufficienti a spiegarlo (v. Lloyd, 1979). Questa presa di posizione in favore di una spiegazione naturale per quello che appariva un evento straordinario - l'attacco di epilessia - è sorprendente se si pensa che per lungo tempo dominò la convinzione che disgrazie, mostri e prodigi dimostrassero il potere di esseri soprannaturali; ancora in epoca cristiana questi fenomeni erano in genere considerati presagi o segni della collera di Dio, che si riteneva intervenisse per dimostrare il proprio potere.

Nel XVI secolo i fenomeni rari, insoliti o straordinari cominciarono a essere visti come testimonianze della ricchezza della natura. Se la natura poteva essere concepita come un ingegnoso artigiano, i mostri e i prodigi naturali apparivano come le sue opere più magistrali. Bacon progettò di catalogare tutti i fenomeni rari, nuovi e insoliti nella convinzione che essi potessero fornire la chiave per comprendere quelli più regolari e le possibilità della natura (v. Park e Daston, 1981). Bacon separò le cause naturali da quelle soprannaturali, e incentrò l'attenzione sulle prime nell'intento di scoprire nuove verità che potessero rivelarsi utili per l'umanità e contribuire al suo benessere. Dalla concezione baconiana dello studio della natura nacque una nuova visione della scienza. I progressi nella comprensione delle leggi della natura misero sempre più in discussione le spiegazioni in termini di forze mistiche o soprannaturali. L'idea di legge naturale cominciò a subentrare a quella di forze soprannaturali che possono intervenire sconvolgendo ad arbitrio il corso normale degli eventi. Il contrasto tra le spiegazioni in termini di leggi naturali e quelle basate sull'intervento di forze mistiche o soprannaturali si trasformò progressivamente in una contrapposizione tra scienza e magia. Con le nuove scoperte la scienza divenne in Europa la fonte - l'unica fonte - di conoscenza della natura. Il concetto di magia si precisò attraverso l'opposizione alla scienza, e i progressi di quest'ultima segnarono il declino della magia (v. Thomas, 1973). Si cominciò a nascondere l'interesse per le pratiche magiche, per l'alchimia e per l'astrologia anche se, come nel caso di Isaac Newton, si continuava a subire il loro fascino. La Chiesa dal canto suo era sempre impegnata a combattere l'eresia e le credenze popolari estranee alla dottrina ortodossa. I progressi della medicina e delle tecniche agricole influenzarono alcuni ambiti che in precedenza erano stati dominio incontrastato della magia, e questa venne considerata sempre più come errore, illusione o impostura.

b) Il posto della magia nella teoria antropologica

Le caratteristiche salienti della concezione occidentale della magia dunque cambiarono, e hanno continuato a cambiare via via che si è trasformato l'atteggiamento nei confronti della religione e della scienza.

L'antropologia, sviluppatasi come scienza sociale alla fine del XIX secolo, affrontò il problema del posto da assegnare alla magia in uno schema evolucionistico del pensiero che postula un progressivo sviluppo dalla società primitiva a quella civilizzata. Lo schema evolucionistico proposto da Lewis Henry Morgan (v., 1877) distingueva le varie fasi in base allo sviluppo della tecnologia e delle forme istituzionali - i modi di sussistenza, le forme della famiglia e del governo; altri autori, sulla scia del *Cours de philosophie positive* di August Comte (v., 1830-1842), identificarono i diversi stadi della storia umana in base al tipo di mentalità che domina in ciascuno di essi, postulando un passaggio dalla religione alla scienza. Porre la ragione e la razionalità al centro degli schemi evolutivi non era una novità: si trattava ora di stabilire quale fosse il posto della magia in rapporto sia alla religione che alla scienza.

Alla fine dell'Ottocento dominava in Europa la fede nel progresso e la convinzione della superiorità della civiltà occidentale e della religione cristiana; la teoria evoluzionistica di Darwin aveva stimolato la riflessione in molti campi, inclusi lo studio della religione e della società (v. Burrow, 1966). Attraverso i resoconti di esploratori, missionari e funzionari di governo provenienti da regioni remote del mondo si venne a conoscenza di una straordinaria varietà di credenze e pratiche bizzarre. Gli antropologi dell'epoca si proposero di analizzare tali sistemi di credenze e di spiegarne la genesi alla luce delle teorie dell'evoluzione sociale e del progresso della civiltà. Edward Tylor fu uno dei primi antropologi ad analizzare la magia. Egli si occupò dell'argomento soprattutto nel quarto capitolo del suo studio *Primitive culture*, nel contesto della teoria delle sopravvivenze - ossia quelle usanze e quei tratti considerati residui di un precedente stadio evolutivo. In *Primitive culture* Tylor si propose di studiare e di comparare le varie culture al fine di individuare le leggi del pensiero e del comportamento umano che sono all'opera nell'evoluzione della civiltà. Tali leggi a suo avviso non sono "costituite in maniera differente in Australia e in Inghilterra, al tempo degli abitanti delle caverne e al tempo dei costruttori di case di ferro" (v. Tylor, 1871; tr. it., vol. I, p. 168). Lungi dal trattare con disprezzo le religioni delle 'tribù selvagge', Tylor sostenne che i principî su cui esse si basano sono essenzialmente razionali, sebbene applicati in condizioni di ignoranza. Egli definì la magia "uno dei più perniciosi errori che hanno afflitto il genere umano" (ibid., p. 112). Tuttavia, convinto che la storia umana fosse improntata al progresso, Tylor si servì del concetto di sopravvivenza per indicare i residui di idee e pratiche proprie di uno stadio evolutivo precedente, che continuano a sussistere anche quando hanno mutato o perso il loro significato. La credenza nella magia illustra il modo in cui determinate opinioni possano sopravvivere anche quando sono ormai diventate estranee. Alla fine esse verranno eliminate in quanto errore e superstizione. Tylor considerava la magia come una pseudoscienza che diventa obsoleta via via che si sviluppa la vera scienza: per questo motivo in *Primitive culture* la magia non viene trattata nello stesso contesto della religione. Tuttavia a suo avviso all'origine della magia vi sarebbe una facoltà che "costituisce il fondamento stesso della ragione umana, ma in misura non trascurabile anche della irrazionalità umana": si tratta dell'associazione di idee. Cose che si presentano connesse nella realtà vengono associate nella mente; l'errore del pensiero magico sta nell'invertire questo processo e nel supporre che cose associate nel pensiero possano essere associate anche nella realtà. Le arti magiche costituiscono un'erronea applicazione del principio di associazione: ne è un esempio il tentativo di nuocere a distanza a una persona manipolandone capi di vestiario o frammenti di unghie. Ciò significa credere che la connessione mentale possa fungere da connessione reale. Questo concetto dell'associazione di idee sarà in seguito sviluppato diffusamente da Frazer. Tylor indicò anche una serie di motivi che possono spiegare perché si continua a credere nella magia: a volte in concomitanza con il trattamento magico può essere stato somministrato un rimedio efficace; le persone possono essere persuase o influenzate dall'autorità dello stregone; le profezie tendono ad avverarsi per la forza della suggestione; la natura o certi trucchi talora possono portare al risultato desiderato; si tende a dar rilievo ai successi dimenticando i fallimenti, e spesso questi ultimi sono imputati a un dettaglio che si è trascurato nel seguire la procedura. Nella sua analisi della magia Tylor era interessato soprattutto a individuare i principî logici che ne stanno alla base e le sopravvivenze, privilegiando la sua dimensione intellettuale piuttosto che quella sociale.

Durkheim, influenzato da Comte, si servì di fonti antropologiche per spiegare l'origine e lo sviluppo delle idee morali e religiose. Soprattutto nel saggio *De quelques formes primitives de classification*, scritto in collaborazione con Mauss (v. Durkheim e Mauss, 1901-1902), egli analizzò le forme di classificazione dei fenomeni naturali, il modo in cui le categorie vengono organizzate in sistemi e i rapporti che vengono istituiti tra di esse, affermando che tali classificazioni non vengono elaborate autonomamente dai singoli individui, ma sono acquisite socialmente. Le idee dei membri di una società sono idee condivise collettivamente. La credenza nella magia rivela determinate caratteristiche della società cui appartengono gli uomini, piuttosto che le capacità intellettuali di questi ultimi; le concezioni del mondo dei singoli individui riflettono la società di cui fanno parte. Secondo Durkheim le credenze cambiano col mutare delle forme organizzative e del grado di complessità della società. Le forme più semplici o elementari del pensiero si ritrovano nelle comunità primitive (caratterizzate da una tecnologia rudimentale, da uno scarso sviluppo della divisione del lavoro, dalle dimensioni ridotte e da una struttura sociale segmentaria). Nel suo studio sulla natura e sull'origine della religione Durkheim (v., 1912) si servì di una serie di dati etnografici

sui riti e sulle credenze degli Aborigeni australiani al fine di illustrare le forme elementari della vita religiosa. Egli mise in luce la rilevanza del sacro nella vita sociale, il suo potere cogente e vincolante sulla collettività. La distinzione tra religione e magia va ricondotta per Durkheim alla distinzione tra interessi individuali e interessi collettivi, che corrisponde grosso modo a quella tra azione pubblica e azione privata. Gli individui praticano la magia per raggiungere determinati scopi personali, mentre la pratica religiosa è un'azione di carattere pubblico e collettivo rivolta al sacro. Marcel Mauss, che aveva collaborato strettamente con Durkheim, in uno studio sulla magia (v. Hubert e Mauss, 1902-1903) sviluppò una teoria che pone all'origine della magia la nozione di una forza o potenza mistica, analoga a quella che in molte società polinesiane viene chiamata mana. Sia per Mauss che per Durkheim il problema era in parte l'individuazione di un criterio o di una serie di criteri in base ai quali distinguere la magia dalla religione; non sempre difatti era facile separare le due categorie nelle descrizioni dei comportamenti e delle credenze delle popolazioni primitive fornite dagli osservatori.

Durkheim era interessato soprattutto al ruolo della religione nella società, alle cause e agli effetti sociali delle credenze. James Frazer, per contro, focalizzò l'attenzione sul pensiero magico. Nel suo imponente studio *The golden bough* (v. Frazer, 1907-1915²) egli presentò una teoria della magia e un'analisi dei suoi principî. Il contributo più importante di Frazer allo studio della magia fu l'individuazione dei due principî fondamentali che stanno alla base del pensiero magico: il principio della similitudine (il simile agisce sul simile, l'effetto è analogo alla causa) che caratterizza la 'magia omeopatica', e quello del contagio (cose che sono state in contatto continuano a influenzarsi reciprocamente anche a distanza) che caratterizza la 'magia contagiosa'. La magia omeopatica e quella contagiosa formano quella che Frazer definì 'magia simpatetica'. I principî dell'analogia e del contatto, che sono alla base della credenza magica, costituiscono il fondamento di un falso sistema di leggi naturali, di un'erronea concezione dei rapporti di causa ed effetto. Secondo Frazer, inoltre, la differenza tra magia e religione è legata anche alla distinzione tra forze o esseri personali e impersonali. La magia presuppone un potere o spirito impersonale su cui sarebbe possibile agire in modo coercitivo mediante formule o azioni rituali; per la religione invece il mondo sarebbe retto da esseri personali ai quali ci si rivolge con preghiere o sacrifici cui essi, a differenza delle forze magiche, possono o meno rispondere. La conoscenza delle formule e delle azioni magiche consente di controllare gli spiriti o le potenze, e in questo senso Frazer attribuisce alla magia un carattere coercitivo. A differenza della religione, inoltre, la magia non fa capo a una chiesa come collettività di credenti; le formule magiche tendono a perdere il loro significato, e il mago non può essere equiparato a un sacerdote.

L'idea di una forza impersonale che determina i fenomeni, propria della magia, la rende affine alla scienza, che postula l'esistenza di forze naturali o causali; la differenza tra magia e scienza è che la prima implica la credenza in poteri straordinari o sovranaturali, la seconda in forze naturali. Si tratta di distinzioni analitiche che, per quanto possano apparire assai nette, a volte sono difficili da individuare e da applicare nei casi concreti. Frazer contrappone la magia alla scienza: entrambe assumono che l'universo sia regolato da leggi impersonali e immutabili, ma l'una è falsa e l'altra vera. Traspare in questa concezione la fede nel progresso scientifico: "È un'ovvietà asserire che ogni magia è necessariamente falsa e sterile; se mai essa divenisse vera e feconda, non sarebbe più magia bensì scienza" scrive Frazer in proposito (ibid.; ed. ridotta, p. 65). Sembra che la scelta dei criteri in base ai quali stabilire cosa sia vero e fecondo non comporti alcun problema. L'identificazione tra magia e falsa credenza costituisce un elemento che ha caratterizzato per lungo tempo la concezione europea della magia. L'identificazione dell'errore, tuttavia, non è compiuta da chi crede nella magia, bensì dall'osservatore esterno. Se si adottasse la prospettiva di colui che crede nelle pratiche e nei riti magici il giudizio probabilmente sarebbe rovesciato. Un altro modo di distinguere la magia dalla religione e dalla scienza potrebbe basarsi sul tipo di forza o potenza che si ritiene determini gli eventi - personale o impersonale, naturale o sovranaturale - ma ciò comporta maggiori difficoltà. Se per definire la magia si fa riferimento alla natura della credenza, le testimonianze relative a ciò che gli individui dicono e pensano diventano di fondamentale importanza, qualunque sia l'interpretazione che l'osservatore esterno può dare delle loro azioni. Le teorie antropologiche di Frazer e di Durkheim sulla magia e sulla religione erano meramente 'speculative', basate sui resoconti e sugli scritti di altri e non sull'osservazione diretta; né l'uno né l'altro avevano alcuna esperienza della vita nelle società di cui scrivevano.

L'antropologo W.H.R. Rivers, invece, basò le sue teorie su una ricerca sul campo condotta in India e in Melanesia alla fine dell'Ottocento. Anch'egli affrontò il problema del progresso nell'evoluzione delle idee, ma spesso trovò difficile applicare in modo inequivocabile le distinzioni analitiche dello schema evoluzionistico. Nel suo ciclo di lezioni sulla medicina, la magia e la religione (tenute nel 1915 ma pubblicate postume nel 1927) Rivers esamina la distinzione tra magia e religione e si propone di spiegare la nascita della scienza e la sua progressiva separazione dalla religione e dalla magia alla luce dello sviluppo della medicina. All'inizio del ciclo di lezioni egli osserva che "l'uso del termine 'sovrannaturale' implica l'esistenza del concetto di 'naturale', ed è proprio questo concetto quale noi lo abbiamo che manca tra i popoli di cui intendo parlare" (v. Rivers, 1927, p. 3). La magia secondo Rivers si distinguerebbe dalla religione in quanto manca in essa la preghiera rivolta a esseri superiori, e tuttavia egli osservò questo elemento 'religioso' della preghiera in riti che altrimenti sarebbe stato indotto a classificare come magici. Dapprima Rivers pensò di abbandonare la distinzione tra magia e religione sostituendola con quella tra credenza in un potere umano e credenza in un potere sovrannaturale, ma anche questa soluzione si dimostrò insoddisfacente. Distinguere tre tipi di cause - forze umane, forze sovrannaturali o spirituali e cause naturali - collegando la magia alle forze umane, la religione a forze non umane e la scienza alle cause naturali non risolveva il problema, perché spesso i tre tipi si trovavano mescolati. Tali categorie potevano essere nettamente distinte in teoria, ma non in pratica.

Frazer si era servito anche di un'altra distinzione, quella tra magia come scienza e magia come arte, equiparando la magia teorica a una pseudoscienza e la magia pratica a una pseudoarte. La pseudoarte includerebbe la 'magia positiva' o stregoneria e la 'magia negativa' ossia i tabù. Frazer raccolse una quantità imponente di descrizioni di riti e pratiche magiche alquanto eterogenei, che riguardavano pressoché tutti gli ambiti della vita: i riti per assicurare il successo nella coltivazione dei giardini, nella pesca e nella caccia; le cerimonie per propiziare la guarigione, la crescita e la fecondità di persone e animali, per assicurare il successo in guerra e in amore, per il controllo delle condizioni atmosferiche e dell'appetito; le magie di difesa e di offesa; i riti associati alla divinazione e alle prove ordaliche. Frazer dava per scontato che le azioni magiche potessero essere comprese e analizzate dagli antropologi nel chiuso delle biblioteche, per via puramente speculativa. I suoi metodi erano gli stessi degli storici che si basano sulle fonti scritte e dispongono di alcuni fatti oggettivi, ma per interpretarli devono attribuire determinati scopi o idee agli attori. Ciò richiede un uso intelligente delle informazioni e della tecnica introspettiva, che si basa sul tentativo di comprendere le azioni dei soggetti mettendosi al loro posto e ricostruendone deduttivamente le motivazioni e i processi mentali. Evans-Pritchard (v., 1965) parlò in proposito di 'posizione intellettualistica': questa si basa sul presupposto che l'antropologo, servendosi esclusivamente dell'immaginazione e della speculazione, sia in grado di cogliere i processi mentali degli altri, a prescindere dalle differenze di cultura e appartenenza geografica. Detto in altri termini, la mente umana e i processi del pensiero avrebbero caratteri universali tali da giustificare il metodo interpretativo. Il metodo analitico adottato da Frazer partiva dall'assunto che gli individui agiscono razionalmente in base alla propria logica - i loro motivi e impulsi sono intellegibili anche se può esservi un uso erroneo dei principî razionali. Paradossalmente, tuttavia, Frazer si trova ad affermare e a negare nello stesso tempo le capacità razionali dell'operatore magico: "Occorre tener ben presente che il mago primitivo conosce la magia solo nella sua dimensione pratica; egli non analizza mai i processi mentali su cui si basa la sua prassi, né riflette sui principî astratti che governano le sue azioni. Nel suo caso, come accade per la grande maggioranza degli uomini, i processi razionali sono impliciti, non espliciti: egli ragiona allo stesso modo in cui digerisce il cibo, ignorando completamente i processi mentali e fisiologici essenziali all'una e all'altra operazione. In breve, per lui la magia è sempre un'arte, mai una scienza; l'idea stessa di scienza è inconcepibile per la sua mente poco sviluppata. Sta allo studioso ricostruire il processo mentale che è alla base delle pratiche del mago" (v. Frazer, 1907-1915²; ed. ridotta, p. 15). Si tratta di un'argomentazione tipica degli antropologi 'speculativi', che traevano le proprie informazioni dai libri anziché dalla ricerca diretta sul campo.

2. Il pensiero magico

Osservando le azioni e i comportamenti degli individui siamo indotti a ricondurli a determinati fini e motivazioni; nel descriverli partiamo dal presupposto che rispondano a una logica o si basino su determinate credenze. Ad esempio, quando osserviamo qualcuno pregare a voce alta, o rendere grazie al Signore, o versare libagioni in un luogo di culto, siamo portati a presupporre che tali atti abbiano un destinatario e che chi li compie abbia una qualche nozione di un essere o di esseri invisibili cui sono indirizzate le sue parole e le sue azioni. Assumiamo che lavare significhi mondare o purificare qualcosa, che toccare significhi stabilire un contatto, che infliggere dei colpi implichi l'intenzione di scacciare il male, ecc. Alla base di molte azioni è riconoscibile un'idea o un'intenzione. In questo senso, i comportamenti rituali visti nel loro contesto sembrano rispondere a una logica precisa. Ma l'esecuzione dell'atto in sé non ci fornisce alcuna informazione certa sui motivi, sulle convinzioni personali o sulla sincerità di chi lo compie. Gli individui agiscono conformemente a regole tradizionali o a precetti in merito al comportamento da seguire in una determinata situazione, e tali regole e precetti rimandano a rappresentazioni collettive relative a come si può e si deve agire. Dall'epoca di Frazer il problema dei rapporti tra rappresentazioni collettive e credenza individuale è stato investigato assai più a fondo. La nozione di rappresentazione collettiva ha spinto gli studiosi successivi ad analizzare la struttura e i processi logici delle azioni rituali come se si trattasse di un testo il quale può fornire indicazioni sulle caratteristiche e sui modi di pensare propri di una cultura, non già sui processi psicologici dei singoli individui.

Il repertorio tradizionale della magia comprende l'uso di incantesimi per mutare le cose, il trasferimento di determinate proprietà da una cosa a un'altra attraverso atti o parole speciali, la capacità di esercitare un influsso benefico o malefico a distanza, la predizione del futuro attraverso pratiche divinatorie. La magia mira a produrre un effetto specifico attraverso mezzi speciali - mezzi ritenuti strani, fuori dall'ordinario o sovranaturali - e di solito comporta una combinazione prescritta di parole e azioni. Le parole vengono rese speciali in varie maniere: attraverso il carattere segreto, la forma in versi, l'incomprensibilità, il linguaggio arcaico, gli incantesimi, la pronuncia o la fonazione insolite, il modo particolare di sussurrarle o di insufflarle. La situazione e le azioni vengono anch'esse rese speciali mediante la stranezza dei gesti, l'ordine fisso e prestabilito di determinate azioni, l'uso abnorme di oggetti e atti quotidiani, l'impiego e la combinazione di oggetti e materiali particolari; possono esservi delle regole che stabiliscono il tempo e il luogo del rito magico, le condizioni in cui deve trovarsi chi lo esegue e ciò che questi deve fare prima e dopo. Questi elementi sono destinati ad acuire l'attenzione dello spettatore e dell'attore, e contribuiscono a conferire al comportamento o alle azioni magiche proprietà particolari, fuori dal normale o sovranaturali. Il filosofo John Skorupski (v., 1976, pp. 125-159) ha riesaminato la teoria frazeriana della magia e dei principî su cui si basa alla luce delle moderne acquisizioni antropologiche. Egli si propone di individuare le caratteristiche del pensiero magico analizzando alcuni tipici esempi di comportamento magico. Skorupski non parte da una definizione preliminare della magia, in quanto uno dei suoi scopi è quello di stabilire, una volta individuate le strutture dell'azione e del pensiero magici, se esistano principî o processi logici comuni ai vari tipi di pratiche e di riti che vengono classificati come magia. Egli arriva alla conclusione che la categoria della magia comprende un assortimento assai eterogeneo di pratiche, che rispondono a tre principî fondamentali: il principio della trasmissione per contagio, quello della identificazione simbolica e mimetica, e il principio del potere magico delle parole.

a) La logica della magia simpatetica

Il primo principio, quello della trasmissione per contagio, implica la trasmissione di una proprietà da un oggetto a un altro mediante un contatto oppure attraverso metodi di trasmissione fisica basati sulla mescolanza, l'ingestione, l'insufflazione o l'inspirazione di determinate sostanze. Skorupski (v., 1976, p. 134) cita come esempio l'usanza di masticare i germogli di una varietà di lampone dalle infiorescenze color rosa chiaro (il *Rubus spectabilis*), che vengono poi spalmati sul corpo dei bambini affinché crescano con la stessa rapidità con cui cresce tale pianta. La proprietà che si vuole trasmettere deve essere identificata in termini locali. Tra gli Gnau della provincia occidentale del Sepik nel Territorio della Nuova Guinea vi è l'usanza di trasmettere il sangue per propiziare la crescita e la salute dei giovani in età puberale. Ciò avviene attraverso un rito che ha tutti i caratteri della magia contagiosa. Secondo la teoria gnau del concepimento (v. Lewis, 1980, pp. 174-182) questo avviene allorché il sangue della donna si mescola allo sperma. Poiché

nello sperma è contenuto anche il sangue dell'uomo, i figli hanno il sangue di entrambi i genitori. Tuttavia il sangue può essere trasmesso anche più tardi, da un anziano - perlopiù un personaggio influente del villaggio - ai giovani in età puberale affinché crescano forti e in buona salute. In teoria dovrebbe essere il fratello della madre a dare il sangue per il figlio della sorella, ma ciò può essere fatto anche da un membro anziano e influente della comunità. Questi, dopo essersi praticato in segreto un piccolo salasso, mescola il proprio sangue con dell'acqua aromatizzata in cui è messo a cuocere una specie di stufato (we'agep) che viene dato da mangiare al bambino con un bizzarro gesto del braccio alzato sopra la spalla. Nei riti della pubertà il sangue di uno o più uomini viene asperso direttamente sulla pelle dell'adolescente, oppure viene mescolato in segreto alle noci di betel che vengono date poi da masticare alle fanciulle. In pubblico i capi del villaggio masticano un bolo di betel aromatizzato con una particolare sostanza, il cui succo rosso viene poi cosparso su tutto il corpo del bambino. La proprietà di favorire la crescita e la salute contenuta nel sangue viene trasmessa spalmando e ingerendo tale sostanza. Devono essere uomini potenti a fornire il sangue e a masticare il bolo di betel, in quanto essi possiedono le proprietà che si desiderano trasmettere. Anche le gocce di sudore che li ricoprono quando danzano col volto coperto da pesanti maschere vengono raccolte dagli altri membri della comunità, che le spalmano sulla pelle dei bambini al fine di propiziarne la crescita e donare loro forza. Secondo la teoria gnau, infatti, quando ci si affatica e si suda il sangue scorre e diventa fluido, simile all'acqua. Spalmare, strofinare o ingerire sostanze quali il sangue, il sudore o il succo di betel sono forme esplicite di trasmissione fisica. Il contatto e l'ingestione rappresentano modi palesi e assai comuni di trasferire una determinata proprietà da un oggetto a un altro e da una persona a un'altra. Come mette in rilievo Skorupski, non vi è niente di necessariamente magico in ciò: l'incendiarsi dell'erba secca a contatto col fuoco, la sensazione di calore provocata dall'ingestione di cibi bollenti, la trasmissione della scabbia o delle affezioni micotiche della pelle attraverso il contatto sono fenomeni che si osservano quotidianamente. L'osservazione della natura fornisce chiari modelli di causa ed effetto. Il fatto che certi casi di trasmissione per contagio siano classificati come magia e altri no dipende dal carattere speciale della situazione e dei comportamenti che accompagnano le azioni, o dallo scetticismo dell'osservatore in merito alla loro efficacia.

Il secondo principio, quello dell'identificazione simbolica, è esemplificato da uno dei riti più caratteristici della magia nera, che consiste nel procurare dolore o la morte di un nemico trafiggendo o bruciando la sua effigie - ad esempio una bambola di cera - oppure frammenti di un suo capo di vestiario. Il principio che sta alla base di queste pratiche è che il simile agisce sul simile: producendo un effetto su un determinato oggetto, si determinerà un effetto analogo sull'oggetto che esso rappresenta. Una variante su questo tema è offerta da un altro rito della popolazione degli Gnau, che attribuisce al fratello della madre di Ego il potere di uccidere il figlio della sorella qualora questi non onori i propri impegni. Per far ciò egli si arrampica su un grande albero che cresce nella terra di sua proprietà, e dopo aver spiegato agli spiriti dei suoi antenati il torto subito, incide sul tronco dei segni che rappresentano gli occhi, il naso e le labbra della vittima, dopodiché abbatte l'albero, distruggendo così l'immagine del figlio della sorella. Un testo che descrive in modo dettagliato questo rito spiega come il fratello della madre, dopo aver giustificato il suo atto ai propri antenati, chieda loro di tener fermo il figlio della sorella mentre l'albero viene abbattuto, e di gettarlo poi sotto il tronco che cade, portandolo via con sé nel luogo degli antenati (v. Lewis, 1980, pp. 186-192).

L'identificazione simbolica o mimetica si basa sull'identificazione tra il simbolo e la cosa simbolizzata: l'effetto prodotto sull'immagine o simbolo si produrrà anche sull'oggetto o sulla persona rappresentata. Un altro rito gnau può illustrare il meccanismo della magia mimetica. Quando il fratello della madre vuole tagliare un albero che cresce nel suo terreno per cibarsi dei pipistrelli annidati nel tronco, affinché gli animali non volino via quando la pianta viene abbattuta chiede ai figli della sorella di non allontanarsi dal villaggio. Si ha qui un'identificazione tra i figli della sorella e i pipistrelli; i figli della sorella appartengono al clan: crescono o 'escono fuori' da esso come l'albero cresce dalla terra, come i pipistrelli escono dal tronco dell'albero. È questo il meccanismo dell'identificazione simbolica: se i figli della sorella restano nel villaggio quando l'albero viene abbattuto, allora i pipistrelli resteranno nel loro nido. Il carattere 'magico' di questa visione deriva dall'identificazione di due cose così palesemente diverse (i pipistrelli e i figli della sorella) e dall'idea di una forza misteriosa che agisce a distanza, cui si associa la convinzione che 'cause simili producono effetti simili'.

In molti casi, di fatto, si ha una complessa mescolanza di tipi diversi di magia. Nell'esempio citato in precedenza dell'uccisione simbolica del figlio della sorella, è evidente che il rito implica l'intervento degli spiriti degli antenati, cui ci si rivolge per giustificare il proprio atto e per chiedere aiuto. Magia contagiosa e identificazione simbolica spesso sono associate, come dimostra il seguente esempio che riguarda sempre la popolazione degli Gnau. Un uomo viene colto dalla febbre perché, affermano i fratelli, ha toccato e tagliato una determinata pianta. Quando il suo stato si aggrava, i fratelli si recano nel giardino in cui si trova la pianta che ha causato la malattia e, dopo averla divelta con tutte le radici, la portano al fiume, la tagliano in pezzi e la gettano in acqua: in questo modo distruggono la pianta e la raffreddano, così da indurre lo stesso mutamento nella malattia, ossia la cessazione della febbre. I principî della magia simpatetica enunciati da Frazer presuppongono un'affinità o un contatto tra due oggetti affinché gli effetti indotti nel primo si verifichino nel secondo. In alcuni casi, come nell'esempio citato in precedenza dei germogli di lampone strofinati sulla pelle del bambino per trasmettergli le loro qualità, l'azione magica non mira a produrre un effetto su un oggetto per provocarne uno simile in un altro. La magia contagiosa può servirsi delle proprietà e dei poteri di alcune sostanze, mentre la magia omeopatica è spiegabile nei termini di una relazione causale tra eventi. Secondo Frazer entrambi i tipi di magia si basano sull'erronea applicazione delle leggi di causalità, su false credenze empiriche che istituiscono una relazione causale tra l'azione del mago e il verificarsi di un determinato effetto. Skorupski tuttavia osserva che vi possono essere interpretazioni alternative della logica degli atti simbolici. Nel caso della trafittura dell'immagine del nemico, l'elemento determinante non è la somiglianza tra l'immagine e la persona rappresentata, bensì il fatto che l'immagine sia il simbolo di quella persona. Se, come riteneva Frazer, il principio su cui si basa la magia è quello dell'analogia e dell'effetto a distanza, perché gli spilli conficcati nell'effigie non agiscono anche sulle altre persone anziché solo sulla vittima designata, visto che l'immagine non è più somigliante a quest'ultima di quanto lo sia a qualsiasi altro individuo? Perché il mago non ha bisogno di una somiglianza esatta? Secondo Skorupski, non è la somiglianza dell'immagine come tale a stabilire il suo legame con la vittima, bensì il fatto che il mago dichiara che essa rappresenta una determinata persona. È assai più plausibile interpretare la logica dell'azione magica in termini di identificazione simbolica tra l'oggetto magico e l'oggetto o la persona che esso rappresenta. Il mago deve conferire all'oggetto il suo significato simbolico con un atto di identificazione, stabilendo chi o cosa esso è destinato a rappresentare. Secondo Skorupski il pensiero magico non si basa sull'istituzione di nessi causali, bensì su un processo di identificazione simbolica; lo stregone idealtipico è convinto di compiere effettivamente l'atto che inscena simbolicamente. Egli non concepisce due eventi distinti, il rito e i suoi effetti, legati da un nesso causale. Per comprendere meglio i meccanismi della credenza nell'efficacia di azioni puramente simboliche, può essere utile considerare il potere magico delle parole. Le parole mostrano con maggior chiarezza in che modo il pensiero magico colleghi i simboli alle cose che essi rappresentano.

b) Il potere magico delle parole

Le parole vengono usate per richiamare alla mente le cose; il legame tra la parola e ciò che essa designa è molto stretto: ci è difficile separare i suoni di certe parole familiari della nostra lingua dalle cose che esse designano, dalle idee che richiamano. Naturalmente sappiamo che i suoni differiscono da lingua a lingua. I linguisti direbbero che i suoni usati per determinati oggetti o referenti sono in larga misura arbitrari, dipendono da un particolare sistema linguistico e sono frutto di una convenzione, non di un rapporto naturale e necessario tra significante e significato. Nel pensiero magico invece il legame tra le parole o i nomi e ciò che designano è un legame reale o naturale, non meramente convenzionale. Se l'identità tra significante e significato si fonda su un legame reale, allora agire sulla parola o sul nome significa agire sul suo referente. Da questa concezione deriva la convinzione che il vero nome di una persona debba essere tenuto segreto, in quanto conoscere e usare il vero nome di qualcosa o di qualcuno significa avere un potere su di esso. Si tratta di un tema che ricorre frequentemente nei miti. Si può citare come esempio un mito degli abitanti delle Isole Andamane riportato da Radcliffe-Brown (v., 1922, p. 127), in cui l'eroe si trova ad affrontare un mondo caotico e sconcertante; egli attraversa la foresta senza sapere i nomi delle piante né il

loro uso, ma a poco a poco, dai suoni emessi dalle piante e dalle creature che egli sfiora al suo passaggio, ne apprende i nomi e in questo modo impara a controllarle, a conoscerne le proprietà e gli impieghi.

La convinzione che esista un legame reale tra il nome o la parola e il suo referente, che i termini della propria lingua siano i termini giusti per le cose, che vi sia una rispondenza tra i nomi e gli oggetti o le persone cui appartengono potrebbe derivare in parte dal potere del linguaggio di cui facciamo esperienza sin dall'infanzia: il bambino scopre che la madre accorre al suo pianto, che i richiami, gli ordini e i nomi suscitano una risposta. Se il legame tra la parola e il suo referente non viene considerato totalmente arbitrario, comincia a sfumare la distinzione tra ciò che viene istituito per convenzione e ciò che è dato naturalmente. Secondo molti autori questa incapacità di distinguere tra carattere naturale e carattere convenzionale potrebbe spiegare la credenza nel potere causale del linguaggio e la convinzione che il simbolo in un certo senso partecipi della realtà che rappresenta o si identifichi con essa. L'identificazione simbolica creerebbe un legame tra significante e significato. Il mago è consapevole, in quanto lo constata con i suoi occhi, che l'immagine e la vittima del maleficio non sono eguali: tuttavia egli asserisce che lo sono, forse sente che sono identiche. Questo modo di pensare è intrinsecamente illogico, ma proprio questa caratteristica conferisce alla magia, in certe circostanze, la sua dimensione speciale o mistica. Chiarire e smascherare il mistero significherebbe sminuirlo (v. Skorupski, 1976, pp. 143-145).

L'idea che la conoscenza del nome originario o autentico di cose o persone conferisca un potere su di esse è alla base della segretezza dei nomi propri, nonché della rivendicazione di poteri magici, di autorità e di status. L'antropologo Bateson (v., 1958) descrive una società della valle del Sepik in Nuova Guinea, in cui le discussioni politiche e le rivendicazioni di potere e di status ruotano intorno alla conoscenza dei nomi segreti di potenze ancestrali e totemiche. Il linguaggio magico è spesso assai diverso da quello ordinario, e ciò contribuisce a conferire alla magia il suo carattere esoterico. A differenza del linguaggio ordinario, quello magico può non essere destinato alla comunicazione interpersonale ma rivolgersi a esseri speciali, e possiede quindi proprietà che mancano al linguaggio ordinario. La magia si serve di una lingua antica, originaria e sacra, la stessa usata dagli spiriti creatori allorché rivelarono le formule, le parole o i nomi, le prescrizioni originarie della magia.

L'uso magico delle parole è associato in modo particolare alle formule magiche, che possono avere strutture assai diverse. È assai diffusa l'idea che le formule, frutto di rivelazione, debbano essere fisse e immutabili. La magia apparve con gli spiriti ancestrali che crearono il mondo, e la sua efficacia dipende dalla corretta ripetizione delle formule. Non tutti gli incantesimi però sono formulati in un linguaggio incomprensibile. Bronislaw Malinowski (v., 1922, pp. 428-463) analizzò in modo dettagliato la struttura e la semantica delle formule magiche dei Trobriandesi; queste avevano spesso un carattere poetico, evocativo, e in genere presentavano una struttura tripartita: una 'fondazione' in cui si illustrano le origini della magia, di solito connesse a un tema o a un personaggio mitico; una 'parte centrale' che elenca le proprietà su cui deve agire la magia ed evoca oggetti e immagini che ne esprimono gli scopi; infine una 'coda' in cui si dichiara che l'effetto voluto è stato conseguito con successo. S.J. Tambiah (v., 1968) in una notevole analisi della magia trobriandese sostiene che gli oggetti e le azioni menzionati nelle formule trobriandesi non sono scelti in base a un qualche misterioso potere magico di cui sarebbero dotati, bensì in base alla loro capacità di illustrare le proprietà e i valori che si desiderano conseguire attraverso la magia. Tali formule si basano su metafore persuasive, su suggestioni e similitudini: "così come il ragno tesse la sua tela, possa l'igname mettere molti rami"; "possa il grembo del mio giardino crescere sino a raggiungere le dimensioni del nido del tacchino dei cespugli" (il tacchino dei cespugli, un megapode, è un uccello che depone uova molto grandi in un nido a forma di collinetta, fatto di terra o sabbia mescolata a erba e foglie. La fermentazione delle sostanze vegetali provoca il calore necessario all'incubazione delle uova: è un'immagine perfetta per evocare o simbolizzare la desiderata crescita del tubero sepolto nella terra). La 'magia della bocca' - come i Trobriandesi chiamano gli incantesimi che non comportano la mediazione di sostanze materiali - si basa sulla metafora. Molte delle loro tecniche magiche si basano però su una combinazione di parole e azioni, di metafore o simboli e atti materiali. Attraverso la metafora vengono evocate le proprietà o gli effetti desiderati; poi, attraverso oggetti e azioni, il mago trasferisce tali proprietà alla persona o all'oggetto designato. La metafora si basa sull'identità o sulla somiglianza, la trasmissione delle proprietà di un oggetto o di una sostanza materiale si basa sul principio della metonimia (contiguità o contatto, la parte per il tutto). Nel rito della crescita

dell'igname la formula evoca il nido del tacchino dei cespugli, mentre l'azione magica ne trasmette le proprietà alla terra che ricopre il tubero. Si tratta di una tecnica che associa pensiero e azione, metafora e metonimia, identificazione simbolica e magia contagiosa. Il linguaggio della magia trobriandese si serve soprattutto di metafore per evocare immagini e similitudini che illustrano lo scopo e il significato della magia. Secondo Tambiah, molte pratiche magiche dimostrano la creatività del pensiero, in quanto si basano sul meccanismo dell'effetto anticipatore.

La distinzione operata tra formula magica e preghiera corrisponde alla vecchia distinzione tra magia e religione. In questa prospettiva alla formula magica viene attribuito un potere coercitivo, mentre la preghiera assume la forma di una richiesta o di un appello rivolto a forze o spiriti personali. La formula magica comporta una coercizione, risponde alla logica del comando più che a quella della richiesta: pronunciando determinate parole si obbliga l'essere o la forza sovranaturale a intervenire. L'essere cui è rivolta la formula magica è impersonale: se anche si tratta di una forza o di un essere personale, lo è in forma limitata o attenuata, in quanto gli unici attributi che gli vengono riconosciuti sono la capacità di udire la richiesta e il potere di agire al fine di esaudirla. Alcune formule magiche inoltre non agiscono attraverso la mediazione di un essere sovranaturale: le parole vengono pronunziate come se avessero in se stesse il potere di agire o di produrre determinati effetti. Alle parole in questo caso è attribuita un'efficacia intrinseca, che ricorda per certi versi quella ascrivita alle forze naturali.

Nella pratica però queste distinzioni analitiche tra magia e religione, tra formula magica e preghiera risultano difficili da stabilire quando vengono applicate a comportamenti complessi, come ad esempio la cura delle malattie in molte società. Rivers (v., 1927) mise in rilievo tale difficoltà, che deriva in parte dalla molteplicità di forme assunte dalle formule magiche: queste possono configurarsi come comandi, dichiarazioni di intenti, espressione di stati emotivi, asserzioni relative al conseguimento di un risultato, spiegazioni, istruzioni, mistificazioni. Le parole possono essere o meno intelleggibili, e spesso si ha una combinazione di varie forme di preghiera e di magia verbale. Il tipo di formula magica dei Trobriandesi descritto in precedenza non è che un esempio tra tanti.

Emily Ahern (v., 1979), al pari di molti antropologi (ad esempio v. Tambiah, 1973; v. Skorupski, 1976, pp. 149-151), ha messo in luce l'analogia tra le azioni magiche da un lato e gli atti linguistici e performativi di vario tipo dall'altro (formulare un giuramento, promettere, firmare una dichiarazione, ecc.). La corretta esecuzione delle parole e delle azioni prescritte produce un determinato risultato: l'analogia formale con l'azione magica è evidente. L'atto performativo, che comporta in genere una combinazione di parole e azioni, può vincolare a una promessa, può determinare un cambiamento di status, l'assunzione di diritti e doveri, ecc. L'esecuzione dell'atto performativo può essere l'unico modo per acquisire determinati diritti e doveri, per cambiare status, ecc., ma l'acquisizione di tali cambiamenti dipende da particolari convenzioni linguistiche e sociali. Pronunciando determinate parole, proferendo una formula si attua il cambiamento: le espressioni performative equivalgono al compimento di un'azione. Si tratta di una forma di azione sociale e culturale in cui per certi versi viene a cadere la distinzione tra natura e convenzione, tra cambiamento simbolico e cambiamento reale. In certe situazioni alcuni possono essere convinti che compiendo una determinata azione otterranno l'effetto voluto, credono fermamente nella sua efficacia, mentre altri non ne sono altrettanto certi, vorrebbero che quell'azione fosse efficace, ma senza crederci realmente; nel compierla esprimono una speranza, o manifestano i propri sentimenti rispetto alla situazione. Come osserva la Ahern (v., 1979), citando alcuni esempi relativi alla Cina e a Taiwan, le pratiche magiche e le cure mediche spesso non vengono attuate credendo fermamente nella loro efficacia, ma con un atteggiamento analogo a quello del supplice o del postulante, che può esprimere un desiderio o una speranza, un'aspettativa o una richiesta, e persino un comando. Secondo la Ahern l'atteggiamento dei Cinesi nei confronti dei rimedi può essere paragonato a quello che essi assumono quando hanno a che fare con i pubblici funzionari, con la burocrazia e con le istituzioni giudiziarie. In tali rapporti essi sperimentano l'incertezza dell'esito desiderato, e apprendono determinati modi di esprimere la speranza, di attirare l'attenzione dei superiori e di ricercare il loro aiuto. Certe formule verbali convenzionali potrebbero costituire il modello di alcune delle formule magiche e religiose con cui si cerca di agire sul mondo naturale.

c) L'eterogeneità dell'azione magica

La difficoltà di distinguere la magia dalla religione sperimentata da Rivers derivava anche dal tentativo di ricostruire la logica sottesa all'azione magica isolando singoli elementi della situazione. L'efficacia delle pratiche magiche dipende dall'intera procedura, non risiede solo nelle formule verbali o solo nelle azioni. I rituali e le tecniche di guarigione comportano spesso procedure assai elaborate, che combinano l'invocazione di spiriti, l'uso di formule magiche e l'esecuzione di determinate azioni. L'illegittimità di isolare un elemento dal contesto globale emerge chiaramente quando si considerano ad esempio le tecniche di guarigione della popolazione degli Gnau. Il guaritore in azione ha un atteggiamento riservato e una grande concentrazione, non chiacchiera né commenta quello che fa. Molte tecniche di guarigione hanno una componente verbale, costituita da formule magiche che vengono borbottate o sussurrate con intonazioni o vocalizzi speciali; nel frattempo il guaritore spruzza saliva, soffia o alita sul paziente, oppure sugli oggetti di cui si serve. Le formule sono pronunciate a voce bassa e soffocata, appena udibile dal paziente. A volte il guaritore parla a voce alta rivolgendosi direttamente allo spirito che affligge il malato o agli spiriti della morte, dichiarando la sua intenzione di operare la guarigione, rimproverando lo spirito per il male che arreca al malato e ingiungendogli di allontanarsi. Per spaventare lo spirito a volte il malato viene colpito con un fascio di ortiche o con altri materiali al torace, sul capo o sulle braccia; i colpi vengono inferti con tale forza da far sobbalzare il paziente. In altri tipi di terapia questi viene strofinato vigorosamente con un fascio di ortiche, con una serie di movimenti verso il basso e verso l'esterno come per concentrare in un unico punto il male, che viene poi raccolto in un mucchietto, sollevato con il fascio di ortiche e gettato via con un curioso gesto del braccio alzato sopra la spalla. Esistono anche procedure assai più complesse per rimuovere il male, ad esempio attraverso l'estrazione di 'punte di freccia' magiche. La mimica e l'ovvio simbolismo dei gesti - rimuovere, spazzare via, suggerire, scuotere, gettare via, tagliare, espellere, lavare, appellarsi agli spiriti, rimproverarli, offrire loro oggetti di valore - illustrano il fine sperato e danno un'idea del modo in cui viene concepito il processo di guarigione. La maggior parte delle tecniche magiche combinano l'invocazione di spiriti, l'uso di formule magiche e il compimento di atti che mirano a provocare un determinato effetto. Nelle invocazioni e nelle preghiere che precedono e accompagnano le azioni vengono indicati gli scopi della procedura. Analizzando il significato e gli scopi della magia trobriandese, sia Malinowski (v., 1925) che Tambiah (v., 1968) hanno messo in evidenza l'intreccio di formule magiche e azioni pratiche che la caratterizza.

Nelle formule magiche spesso sfuma la differenza tra parole e azioni. La popolazione degli Gnau, al pari di molte altre, considera i suoni delle formule magiche, le parole e i nomi segreti come oggetti o cose che possono essere trasmessi pronunciandoli, oppure insufflandoli o alitandoli in determinate sostanze, ad esempio una foglia, o direttamente nella persona che deve essere guarita. Parole e suoni vengono insufflati negli oggetti, che possono poi essere impiegati come veicoli per trasmettere un'influenza, come surrogati fisici e manipolabili delle parole e delle idee che rappresentano. Insufflare e alitare formule magiche, così come spruzzare saliva mista a succo di betel o acqua, sono tecniche che caratterizzano molti dei riti e delle terapie gnau. Le parole e le formule possono essere indirizzate a uno spirito, a una persona, o a un oggetto; alcune formule possono avere uno schema fisso di ripetizione, altre hanno forme libere, discorsive, sono più simili a un discorso o a una invocazione diretti all'ascoltatore.

Le tecniche di guarigione sono assai varie: possono comportare l'aspersione di succo di betel, saliva, erbe masticate assieme a pezzetti di noce di betel; la purificazione con acqua; l'insufflazione di formule magiche in determinati oggetti, oppure sulla pelle, nelle orecchie, o nella bocca dell'ammalato; la trasmissione di incantesimi infliggendo colpi al paziente o sferzandolo con un fascio di ortiche. A volte esistono prescrizioni molto dettagliate, che specificano se il paziente che affronta uno spirito debba avere già in bocca il bolo di betel mescolato alle erbe o ai fiori speciali dello spirito quando si presenta a esso per farsi riconoscere; se la persona che estrae le 'freccie' magiche debba pensare a ciò che sta facendo; in che modo il guaritore debba concentrare gli sforzi sino a esaurirsi; come debba stringere il labbro inferiore tra i denti per bloccare il respiro e far confluire il sangue nel braccio quando sferza il paziente con il fascio di ortiche. Il guaritore si serve di gesti bizzarri e particolari, che identificano la natura peculiare delle cure magiche allo stesso modo in cui il linguaggio arcaico e i vocalizzi speciali contraddistinguono le formule magiche. Per designare tali gesti esistono termini e forme verbali specifiche: il verbo na'abepeda ('frustare') designa i colpi dati con

forza al fine di raccogliere la malattia in un punto; nagelilapeda ('dare un buffetto', 'accarezzare') designa una serie di colpi leggeri; nasila ('pelatura') indica una sorta di strofinamento o una serie di tocchi leggeri che delimitano una zona del corpo o seguono i contorni del paziente; ne'aiya, ne'aiyeda è il gesto con cui si agita un oggetto sopra il paziente in modo che il suo influsso benefico cada su di esso, mentre nauwererapen ('salire sopra') indica il maleficio che si getta su qualcuno proiettandogli sopra un'ombra; nitawa wilep designa il gesto con cui la malattia viene gettata via, nasubla quello con cui si allontana lo spirito facendo scrocchiare le giunture delle dita (nagelapen bigep). Questi termini assumono un significato preciso nel contesto in cui vengono usati: si tratta di un vero e proprio vocabolario tecnico per identificare gli elementi e le azioni distintive di cui si compongono le pratiche magiche, i riti e le terapie (v. Lewis, 1980, pp. 43-50). Spesso nelle pratiche magiche sono presenti elementi propri dei diversi tipi di magia: la magia contagiosa, l'identificazione simbolica e il potere magico delle parole. È evidente che non esiste un unico principio al quale possano essere ricondotti tutti i fenomeni e i comportamenti che classifichiamo come 'magia'. Al termine della sua analisi Skorupski (v., 1976, p. 159) rileva questa eterogeneità e si chiede se sia opportuno raggruppare sotto un'unica categoria forme così diverse. La caratteristica più notevole delle pratiche magiche è data dal fatto che esse si basano su assunti e ipotesi che contrastano apertamente con quelli attraverso cui noi (almeno in teoria) interpretiamo i fenomeni naturali e cerchiamo di agire su di essi. È questo che le rende strane e interessanti ai nostri occhi; l'elemento che le accomuna è lo scetticismo con cui le guardiamo. È altrettanto evidente peraltro che determinati problemi relativi alle interpretazioni antropologiche non possono essere risolti in modo soddisfacente basandosi unicamente sulle osservazioni e sulle descrizioni dei comportamenti e delle pratiche magiche; occorre tener conto anche dell'atteggiamento degli attori nei loro confronti. Frazer partiva dal presupposto che l'operatore magico creda realmente alle leggi della magia simpatetica secondo cui il simile agisce sul simile, all'efficacia causale di un atto puramente simbolico, e si proponeva di mostrare la mentalità che sta alla base di tali false credenze. Tambiah al contrario focalizzò l'attenzione sulla dimensione simbolica della magia, sull'uso espressivo e persuasivo della metafora e della metonimia, sugli effetti del simbolismo sugli attori e sugli spettatori. L'efficacia simbolica non si identifica con l'efficacia causale quale la intendeva Frazer, ma con la capacità espressiva e comunicativa, con la forza di persuasione e di suggestione: in questo senso la magia agisce sui partecipanti, non sulla natura. Mentre vi è una corrispondenza tra le leggi di associazione delle idee per analogia e contiguità postulate da Frazer e i principi della metafora e della metonimia di cui parla Tambiah, le posizioni dei due autori divergono per quanto riguarda il problema della credenza nei riti magici: secondo Frazer chi pratica la magia crede che essa abbia un'efficacia causale sui fenomeni naturali, mentre per Tambiah a essa viene attribuita un'efficacia puramente simbolica, espressiva. Tuttavia non è facile risolvere il problema della natura della credenza nella magia, specialmente quando gli attori e i loro comportamenti vengono osservati dall'esterno.

3. La credenza nella magia

Gran parte delle teorie della magia sinora esaminate si basavano sull'osservazione di determinati comportamenti, dai quali si cercava di dedurre i processi mentali che ne stanno alla base. Secondo Frazer, l'osservatore può desumere i principi della magia simpatetica dalla semplice osservazione delle pratiche e dei comportamenti magici. Ma quando si affronta il problema della credenza, l'osservatore non può sostituirsi all'attore se non a rischio di commettere errori e fraintendimenti. Ad esempio molti rimedi del XVII secolo, che a noi possono sembrare magici, si basavano in realtà su ipotesi obsolete relative alle proprietà fisiche delle sostanze naturali. Esse derivavano da una dottrina dei segni basata su antiche classificazioni, che giustificava l'uso medico di rospi, anelli d'oro, ecc., per le loro presunte proprietà intrinseche (v. Thomas, 1973, p. 189). L'attribuzione di determinati comportamenti a una credenza magica potrebbe derivare da un fraintendimento del contesto o delle intenzioni dell'attore: se partiamo dal presupposto che questi crede realmente in ciò che fa o dice, considereremo le sue parole o le sue azioni derivate da una credenza magica; se invece riteniamo che esse sono intese in senso metaforico o scherzoso le cose cambiano notevolmente.

Azioni e comportamenti si possono osservare con chiarezza, ma le intenzioni o i motivi che si celano dietro di essi non sempre sono altrettanto evidenti. Si può attribuire una determinata intenzione a una persona e scoprire che ci siamo sbagliati. Per citare un esempio addotto da Thomas, "nel 1598 Paul Ridgen ammise davanti all'arcidiacono di Canterbury che quando la moglie si era ammalata aveva fatto chiamare una certa Mamma Chamber, ma non perché intendesse consultare una fattucchiera come tale, bensì perché la donna aveva fama di aver guarito molti ammalati" (ibid., p. 190). Ipotizzando i motivi che stanno alla base di determinati comportamenti, anche noi potremmo accusare erroneamente qualcuno di credere nella magia o di irrazionalità. Certi fenomeni possono apparire magici allo spettatore quando questi non ha alcuna idea di come si producono. Forse per molti ammalati del XVII secolo tutti i rimedi che esulavano dalla loro comprensione avevano un carattere magico, in quanto basati su mezzi occulti. Voltaire ebbe ad osservare causticamente nelle sue *Questions sur l'Encyclopédie par des amateurs*: "Se per miracolo si intende un effetto di cui non siamo in grado di vedere la causa, allora da questo punto di vista ogni cosa è un miracolo - l'attrazione e l'orientamento di un magnete sono miracoli continui; la lumaca che esce dal guscio, la nascita di ogni animale, la produzione di ogni pianta sono miracoli quotidiani. Ma siamo così abituati a questi prodigi da non considerarli più mirabili, miracolosi" (v. Voltaire, 1774, p. 148). Molto può dipendere dal tipo di attenzione che prestiamo a un determinato evento. Un'altra causa di errore è legata al fatto che a volte è difficile collocare azioni e comportamenti nel loro contesto appropriato, specialmente quando si ha a che fare con culture diverse dalla propria. Al primo impatto con gli Europei i Papua probabilmente erano convinti che gli aerei, le macchine fotografiche e le radio funzionassero per magia. Ciò che è insolito può creare l'impressione fuorviante di essere frutto di magia. Supponiamo che un individuo affetto da una malattia della pelle per questo motivo uccida un pollo e si cosparga del sangue dell'animale. Interpretiamo questo comportamento come un rito magico oppure come un rito religioso a seconda delle intenzioni che attribuiamo all'individuo in questione nel compiere tale gesto - quella di curare la malattia o quella di espiare un peccato di cui la malattia è un sintomo. Il problema di stabilire ciò che credono gli attori stessi è di fondamentale importanza.

a) Efficacia reale ed efficacia simbolica delle pratiche magiche

Il problema della credenza nella magia è stato impostato in passato in forma dicotomica, come se le risposte dovessero essere formulate necessariamente in termini di alternative mutuamente esclusive (reale/simbolico, magico/religioso, naturale/sovrannaturale, credenza/incredulità). Tuttavia l'atteggiamento nei confronti dei riti e delle pratiche magiche è assai più complesso e sfumato. Franz Boas studiò per molti decenni gli Indiani dell'America occidentale, lavorando a stretto contatto con collaboratori e traduttori indiani e collezionando un numero imponente di testi relativi alla cultura indigena. Boas rimase colpito dal carattere incerto e complesso della credenza magica. Egli cita come esempio un rito kwakiutl per facilitare il parto (v. Boas, 1966, p. 360): quando una donna resta incinta per la prima volta raccoglie sulla spiaggia una manciata di sassolini e li nasconde sotto le vesti, poi li fa cadere e prega "possa anch'io essere come loro!". Secondo Boas, a parte ciò che dichiara la donna stessa in proposito, non si può stabilire con certezza quale sia il suo atteggiamento nei confronti di quest'atto: se a esso venga attribuita una reale efficacia causale, oppure se abbia un valore simbolico, se sia inteso come una preghiera a una potenza soprannaturale. Il confine tra magia e religione, così come queste categorie sono distinte convenzionalmente dagli antropologi, è in realtà fluido. "L'atteggiamento cambia persino da individuo a individuo in una stessa società. Per alcuni il rapporto tra due avvenimenti può essere puramente meccanico, per altri può avere un significato religioso" (ibid., p. 162). Boas rileva inoltre che i Kwakiutl, pur utilizzando piante medicinali di cui hanno scoperto le proprietà per via empirica, indirizzano a esse delle preghiere; il loro comportamento assume delle connotazioni religiose nella misura in cui l'efficacia della pianta è considerata frutto della preghiera. A seconda che l'uso delle piante medicinali sia accompagnato o meno dalla preghiera o da altri elementi che dimostrino la credenza nell'intervento di esseri soprannaturali, si avrà di volta in volta un comportamento basato sull'esperienza, magico o religioso. Boas scrive in proposito: "La difficoltà di tracciare un netto confine tra effetto causale ed effetto magico può essere forse illustrata dal seguente esempio. Supponiamo che un individuo che intaglia il legno rovini il suo lavoro ogni volta che usa un determinato coltello; se egli afferma

'questo è un coltello infausto' e si rifiuta di usarlo ancora, il termine 'infausto' implica la credenza, non importa quanto debole, in una potenza 'sovranaturale' e incontrollabile. Se, invece, riprendendo in mano lo strumento esclama 'spero che questa volta ti comporterai meglio!', questa frase potrebbe essere semplicemente un modo di dire, ma potrebbe anche implicare la convinzione che in conseguenza del desiderio espresso (o della preghiera) il coltello risponderà più prontamente ai voleri dell'artigiano. A mio avviso è impossibile operare una netta distinzione tra eventi la cui correlazione è interpretata in termini puramente causali e altri che implicano o esprimono esplicitamente la presenza di un ente sovranaturale" (ibid.).

Senza dubbio sentimenti e stati d'animo hanno un ruolo importante nella credenza: il dubbio, la paura o il desiderio possono influire sulla volontà di credere. Le emozioni possono offuscare la capacità critica, ma anche acuirlo. Nei complessi atteggiamenti che l'uomo assume nei confronti della magia e della religione, nonché delle tecniche di guarigione, si verifica senza dubbio un conflitto tra ragione e sentimenti. Il problema della sincerità e della credenza si pone in modo particolare quando l'antropologo si trova a giudicare testimonianze come quella fornita da uno stregone dei Murngin australiani, che descrive il suo uso della magia del 'puntare l'osso' (kundela): "Il grande intestino della donna sporgeva come se fosse cotonina rossa. Mi cosparsi il braccio di succo di orchidea [...] a poco a poco le infilai la mano nel torace sino a raggiungere il cuore. Con il pollice spinsi l'osso che avevo conficcato nel palmo attraverso le dita sino al cuore della donna. [...] La voltai; il suo grande intestino fuoriusciva di parecchi piedi. Vi cosparsi sopra alcune formiche verdi, e l'intestino si ritrasse impercettibilmente; sparsi altre formiche, e l'intestino rientrò per un altro tratto; ne sparsi altre ancora, e tutto l'intestino rientrò nella cavità addominale. Ora era tutto a posto; non vi era alcuna traccia della ferita" (v. Warner, 1937, pp. 199-200).

Le difficoltà nascono quando il problema della credenza viene posto in termini puramente cognitivi, ignorando il ruolo assunto dalle emozioni e dai sentimenti. In una prospettiva basata sulla disposizione psicologica la credenza è definibile in termini di convinzione, di adesione del soggetto a ciò che fa o dice. L'introspezione conferma l'ipotesi che la credenza è uno stato mutevole e incostante, che gli stati emotivi e gli interessi influenzano la convinzione. Non è sempre facile stabilire con certezza se una proposizione sia intesa o meno alla lettera. Gli atteggiamenti che si celano dietro una determinata azione o asserzione possono essere ambivalenti, o possono mutare a seconda delle circostanze. Può verificarsi una discrepanza tra la ragione, la quale ci dice che quell'azione ha un valore puramente simbolico, e le emozioni e i sentimenti, che ci dicono quanto desideriamo e speriamo che essa sia realmente efficace. Da tale discrepanza potrebbe derivare in parte quella dimensione peculiare, misteriosa che caratterizza alcune forme di magia.

b) La percezione della peculiarità della magia

Il concetto di magia, come abbiamo visto, ha una storia e un significato particolari nella cultura occidentale. Per stabilire se un concetto o una categoria analoga esistano anche in altre culture, può essere utile individuare le caratteristiche peculiari, speciali dell'azione magica. Secondo Rivers le società melanesiane da lui studiate non possedevano la nozione di causalità naturale, e di conseguenza non potevano distinguere tra fenomeni naturali e sovranaturali. La nozione di magia come ambito di eventi straordinari implica l'idea di un ordine normale, naturale delle cose, ma si tratta di un'idea che ogni cultura possiede: la vita quotidiana sarebbe impossibile senza di essa. Ciò che manca nelle popolazioni primitive non è tanto il concetto di causalità naturale, come sosteneva Rivers, bensì l'idea di 'leggi di natura' che possono spiegare adeguatamente il verificarsi di determinati fenomeni, come ad esempio la malattia. Il concetto di 'leggi di natura' è un concetto complesso, culturalmente specializzato, e il fatto che esso manchi in determinate società non significa che esse siano incapaci di riconoscere il carattere peculiare, speciale della magia. I Trobriandesi ad esempio operavano una netta distinzione tra le loro tecniche pratiche e gli elementi magici e rituali a esse associati, considerandoli di natura diversa. Essi avevano termini speciali, una sorta di vocabolario tecnico per designare le diverse parti di cui si compongono le formule magiche, così come la popolazione degli Gnau ha termini specifici per indicare i gesti e i materiali usati nella magia - le erbe seccate e sminuzzate, le pozioni speciali e gli incantesimi. Il fatto che i riti magici siano disciplinati da

regole precise, il loro carattere segreto e la loro stranezza segnalano la loro natura particolare. Nei commenti che a volte accompagnano l'esecuzione dei riti si allude spesso al loro carattere fisso, speciale, al fatto che le procedure rituali non sono scoperte attraverso il ragionamento o un metodo per tentativo ed errore, bensì sono qualcosa di appreso, di rivelato (v. Lewis, 1980, pp. 50-67). Gli attori, ovviamente, non si preoccupano necessariamente di dichiarare le proprie intenzioni, né di analizzare le proprie azioni, le loro motivazioni, o i principi del pensiero magico. Essi sono interessati principalmente a eseguire correttamente i riti magici seguendo le regole stabilite. Molti studiosi, a partire da Frazer, hanno sottolineato il carattere occasionale, ateorico delle pratiche magiche, ed Edmund Leach (v., 1964) ha messo in rilievo la loro fissità: le procedure rituali devono essere seguite rigorosamente, non verificate, analizzate o manipolate. Leach (v., 1967, p. 32) istituisce un paragone tra l'operatore che esegue l'azione magica confidando nella sua efficacia ma senza avere idea di come funzioni, e l'atteggiamento di chi preme l'interruttore della luce, certo che la lampadina si accenderà pur senza sapere come né perché. La magia a volte è più simile all'azione di forze naturali, a volte a quella di esseri spirituali sovrannaturali. Ma il paragone di Leach si rivela inadeguato nella misura in cui trascura la dimensione speciale, peculiare che viene di solito attribuita alla magia, nonché gli stati emotivi legati alla sua pratica in situazioni di incertezza e ansia.

A volte sembrerebbe ovvia la distinzione tra due ordini di eventi, quelli naturali e quelli causati da una forza o potenza sovrannaturale. Le tecniche di guarigione gnau, ad esempio, comportano l'estrazione di 'punte di freccia' dal corpo del paziente, ma non tutte le frecce sono dello stesso tipo; gli Gnau senza dubbio distinguono tra chirurgia simbolica e chirurgia reale. È poco plausibile che essi considerino simili in via di principio i seguenti tre tipi di cura. Nel primo caso si tratta di estrarre da una donna malata una 'punta di freccia' che si suppone localizzata nel collo, dove essa accusa dolore. Un anziano si fa avanti masticando un bolo di betel, e senza dire una parola si avvicina lentamente alla donna malata e la osserva. Indi si china e le palpa la nuca, sollevando con le dita un lembo di pelle, che poi afferra tra i denti piegandosi sulla donna. Dopodiché si risollewa, e con l'indice e il medio rimuove delicatamente qualcosa dagli incisivi spingendolo con la lingua, qualcosa di sottile, e lo butta per terra. Questa sequenza viene ripetuta circa sette volte, e ogni volta il guaritore palpa accuratamente il collo della donna prima di afferrare il lembo di pelle. Dopodiché raccoglie alcune foglie, soffia sulla pelle della paziente e la tasta, mormorando 'pur, pur pur' e alcune parole. Tutto ciò viene eseguito in modo attento ma senza enfasi. Poi l'uomo fruga per terra cercando le 'frecce', ma sembra abbia difficoltà a trovarle, e alla fine non è sicuro di esservi riuscito. Le 'punte di freccia' che cerca sono spighette o fuscilli sottili che possono confondersi facilmente con le schegge e i frammenti che si trovano sul terreno; qui, potrebbe sostenere uno scettico, non sarebbe difficile trovare quello che si vuole, e il misto di attenzione selettiva, aspettativa ed errore indurrebbe a credere nell'effettivo ritrovamento delle 'punte di freccia' (v. Jahoda, 1969, pp. 33-52). Una seconda estrazione, di tipo diverso, si verifica nello stesso villaggio alcuni mesi dopo, e viene effettuata sulla stessa donna (v. Lewis, 1977, pp. 125-126). Si tratta in questo caso di rimuovere delle 'punte di freccia' stregate di dimensioni maggiori (minmin): la più grande è lunga circa quattro centimetri, di legno bianco, e assomiglia a un osso; il guaritore la espelle dalla bocca assieme a quello che sembra un fiotto di sangue in un guscio di noce di cocco tagliato a metà e riempito d'acqua (prima di compiere l'intervento però il guaritore ha masticato un bolo di betel). Il terzo tipo di cura praticata nello stesso villaggio consiste in un vero e proprio intervento chirurgico per estrarre frecce o frammenti di freccia dalle ferite (alcune frecce usate da questa popolazione sono costruite in modo da rompersi nella ferita); la stessa tecnica viene adoperata per rimuovere spine conficcate nelle piante dei piedi o nelle mani.

Considerando questi tre tipi di estrazione di frecce, si può supporre che i guaritori assumano un atteggiamento diverso per quanto riguarda la rispondenza tra ciò che fanno o sembra che facciano e ciò che affermano di fare. Si è portati ad attribuire maggiore sincerità e convinzione al guaritore del primo caso che non a quello del secondo, in cui la dimensione delle 'frecce' estratte rende assai meno credibile la sua buona fede. In ogni caso è difficile porre domande dirette ai soggetti sulla sincerità delle loro azioni. Domande di questo tipo possono apparire ostili o critiche, o essere interpretate come ispirate da un sospetto di inganno e di impostura.

c) La credenza dello stregone nella sua magia

Il problema della sincerità dell'operatore magico è stato messo in luce da Boas nella sua analisi del caso di Quesalid, uno sciamano kwakiutl che aveva appreso a estrarre la malattia per suzione. Nel saggio *Lo stregone e la sua magia* Lévi-Strauss (v., 1958) riesamina la storia di Quesalid: il suo desiderio iniziale di smascherare i raggiri praticati dagli sciamani a danno dei loro clienti, i trucchi appresi nel corso del suo apprendistato sciamanico, e i dubbi che cominciano a insinuarsi in lui nei confronti del proprio stesso scetticismo, dubbi che lo inducono a credere nuovamente nell'efficacia dello sciamanismo. Come mette in luce Boas, che conosceva bene Quesalid, l'atteggiamento di quest'ultimo cambia col tempo: le testimonianze raccolte in periodi diversi riflettono i mutamenti intercorsi nel suo modo di percepire gli eventi, se stesso e Boas. Le risposte di Quesalid, anche quando viene interrogato con abilità, lasciano adito all'incertezza. In che misura dice quello che realmente pensa? Quanto influisce sulle sue risposte ciò che egli crede Boas voglia sapere o possa capire? Vi sono dei segreti che non intende rivelare?

Boas frequentò Quesalid per oltre trent'anni, e tra il 1897 e il 1930 raccolse quattro versioni degli stessi eventi. Quesalid era in realtà George Hunt, l'amico kwakiutl di Boas, coautore e stretto collaboratore. A Hunt, che aveva imparato a scrivere da Boas, si deve la trascrizione dei testi kwakiutl; egli fu, nel senso letterale del termine, un osservatore partecipante e un etnografo della cultura indigena (v. Boas, 1966, pp. XXVIII-XXXI). Tali testi ci offrono una testimonianza diretta di credenze ed esperienze personali. Boas analizza i cambiamenti intercorsi nell'atteggiamento di Quesalid dall'epoca della sua iniziazione, avvenuta nel 1870 o 1874. La sua credenza nella teoria e nella pratica dello sciamanismo era frutto di pressioni confliggenti: l'identificazione con altri sciamani, l'appartenenza a una società segreta, la sperimentazione di stati di trance (analoghi ad attacchi epilettici), l'autorità vincolante degli sciamani più anziani, poi dei missionari, il timore di avere problemi con il governo se questo fosse venuto a conoscenza dell'utilizzazione di un cadavere, il desiderio di dimostrare ai bianchi il proprio scetticismo nei confronti di pratiche in cui egli sa che essi non credono. Boas osserva come l'immaginazione e i sentimenti contrastanti - nonché l'orgoglio per la propria cultura, il desiderio di impressionare Boas, la percezione dei propri interessi e di quelli dell'amico antropologo - possano aver alterato il ricordo di eventi occorsi nel lontano passato. Quanto alle oscillazioni e alla mutevolezza dello scetticismo di Quesalid, analizzate con grande acume da Lévi-Strauss, Boas mette in rilievo l'ingegnosità degli stratagemmi e degli artifici messi in atto nei riti kwakiutl. Il 'cerimoniale d'inverno' è caratterizzato da una straordinaria profusione di elementi spettacolari e di trucchi teatrali assai abili - finte decapitazioni, botole da cui gli spiriti-mostri appaiono e scompaiono, maschere che celano un secondo volto. Una società che ha sviluppato una tale arte dell'inganno non può che favorire quello scetticismo che costituisce l'elemento più interessante della storia di Quesalid, e che traspare in tutta l'analisi boasiana dello sciamanismo: ad esempio quando descrive i 'sognatori', le 'creature dello sciamano' che sono i suoi 'occhi', le sue spie; la simulazione della malattia e della morte a seguito del rifiuto volontario del cibo; la simulazione dell'estasi; le tecniche per far vibrare il ventre e tremare la mascella, per trasformare un pezzo di quarzo in una stella di mare, per vomitare sangue; l'arte di estrarre la malattia dal corpo per suzione, mostrando poi la 'malattia' estratta sotto forma di un batuffolo insanguinato. Nello stesso tempo però Boas mette in evidenza la sincerità che traspare nei vividi, personali racconti di sogni, visioni, esperienze di malattia e di guarigione: ad esempio il racconto di Tlebeet che descrive la sua malattia e la sensazione di essere fuori dal proprio corpo - "mi svegliai e vidi il mio corpo steso al suolo che gemeva" - o quello dello sciamano Fool, ammalato di vaiolo, che riprendendo i sensi ha la sensazione di essere circondato dai lupi e che due di essi, sdraiati al suo fianco, gli lambiscono il corpo. "La fondamentale conclusione che si può trarre da questi racconti - scrive Boas (v., 1966, p. 125) - è che, nonostante la consapevolezza dell'inganno, persiste una credenza profondamente radicata nel potere sovranaturale dello sciamanismo, anche tra le persone più smaliziate".

4. L'organizzazione sociale della magia

La storia dell'apprendistato sciamanico di Quesalid getta luce su un importante aspetto della credenza magica in ogni società: quello relativo al controllo e all'allocazione, all'insegnamento e alla trasmissione dei poteri e delle tecniche magiche. Al pari di Quesalid, nella maggior parte delle società gli individui

acquistano via via consapevolezza e le loro credenze cambiano nel corso del tempo. Nella maggior parte dei casi esistono dei meccanismi di controllo che definiscono diversi modelli di accesso alla conoscenza, diversi percorsi per acquisirla; tali meccanismi di controllo riflettono di solito le funzioni, i poteri e gli usi della magia. L'accesso alle conoscenze magiche è regolato in base al sesso, all'età e allo status sociale. Le norme di esclusione possono avere un ruolo importante nel preservare alla magia il suo carattere esoterico. Le credenze di chi prepara ed esegue i riti magici saranno diverse da quelle dei semplici spettatori. Al livello della collettività vi può essere una sorta di divisione del lavoro che assegna a determinati gruppi della società le responsabilità magiche per conto della comunità intera. La divisione del lavoro magico può creare una dipendenza reciproca e può contribuire a integrare diversi sottogruppi facendone una comunità coesa; è questo il principio su cui si basa un tipo di divisione totemica di alcune società aborigene australiane, in cui ogni sottogruppo è responsabile delle cerimonie di crescita per assicurare la fecondità e il benessere di determinate specie animali o vegetali di cui ha bisogno l'intera comunità. In altre società le norme che limitano il possesso delle conoscenze magiche a determinate categorie di persone possono assumere la funzione di preservare il potere e i privilegi, di regolare l'accesso al potere politico o alle risorse economiche. Le funzioni sociali della conoscenza e della pratica della magia ne influenzano le modalità di accesso e di trasmissione, e determinano il carattere segreto o pubblico delle tecniche magiche. La distribuzione sociale delle conoscenze magiche può influenzare la credenza e gli atteggiamenti nei confronti della magia. Un esempio illuminante in proposito è offerto dalla credenza diffusa in Europa nel potere terapeutico del tocco del sovrano (v. Thomas, 1973, pp. 191-195): in Inghilterra all'epoca dei Tudor e degli Stuart il tocco guaritore del sovrano divenne nella credenza popolare un simbolo durevole di legittimità e continuità dinastica, in quanto si riteneva che tale potere fosse posseduto solo dal re. La credenza nelle virtù terapeutiche del tocco del sovrano derivava più dall'inclinazione a credere nel carattere sovranaturale della monarchia che non dall'esperienza di effettive guarigioni. Per motivi di ordine politico si evitava di esprimere pubblicamente il proprio scetticismo.

5. Il declino della magia

Uno dei punti di forza della teoria sociale della conoscenza proposta da Durkheim nei suoi studi sulla religione e sulle forme primitive di classificazione (v. Durkheim, 1912; v. Durkheim e Mauss, 1901-1902) è dato dal fatto che essa si configura come una teoria della credenza in grado di spiegare perché determinate idee in una società appaiano particolarmente radicate, si impongano in modo quasi cogente e siano universalmente condivise. Esistono forti pressioni collettive che determinano la credenza: è difficile per il singolo individuo mettere in discussione le idee fondamentali accettate da tutti gli altri membri della società. Questa constatazione induce però a chiedersi che cosa determini il declino della credenza nella magia. Nella teoria funzionalista di Malinowski (v., 1925) la magia in certe società persiste perché aiuta ad affrontare situazioni di difficoltà e incertezza. La magia ha un'utilità pratica, la sua funzione è quella di ristabilire la fiducia necessaria ad affrontare le difficoltà. L'ipotesi di Malinowski spiega in modo plausibile lo svilupparsi della magia nelle situazioni di incertezza, quando vi sono importanti interessi in gioco e mancano le risorse tecniche per controllare gli eventi o la capacità di farlo. Secondo Malinowski la magia ritualizza l'ottimismo. La sua teoria offre implicitamente una spiegazione del declino dei sistemi magici quando i progressi tecnologici consentono un maggior controllo dell'ambiente esterno e degli eventi. E in effetti via via che l'uomo impara a controllare l'ambiente fisico e sociale si assiste a un declino della magia. Tuttavia secondo Keith Thomas (v., 1973), autore di uno studio molto documentato sul declino della magia nell'Inghilterra del XVI e del XVII secolo, le testimonianze storiche inducono a concludere che l'abbandono delle credenze magiche ha preceduto i progressi della medicina e della tecnologia. Riprendendo una tesi di Max Weber (v., 1923) che considera la questione da un'altra prospettiva, il declino della magia va ricondotto al fatto che essa rappresenta un ostacolo alla razionalizzazione della vita economica, in quanto impedisce l'indagine e la sperimentazione di nuove soluzioni. Il rapporto causa/effetto in questo caso si inverte: sono stati il declino della magia, il riconoscimento della propria ignoranza, la volontà di porre in questione le credenze tradizionali e di sperimentare nuove soluzioni che hanno portato alle scoperte scientifiche e ai progressi tecnologici. Tuttavia, nonostante il declino della magia in molte aree delle moderne società urbane

industrializzate, non si può parlare di una sua totale scomparsa. La credenza nelle pratiche magiche persiste nelle situazioni di incertezza e di ansia, in cui gli eventi sembrano sfuggire al nostro controllo o si vuole sperare anche quando sembra non esservi più spazio per la speranza.

Magia Dizionario di filosofia (2009)

Originariamente, la dottrina e la pratica dei magi persiani, poi, la «somma scienza» che presume di dominare le forze della natura; anche l'insieme di pratiche che, nell'uso popolare, tendono comunque a quel dominio, come la fattura, l'incantesimo, ecc.

Magia e religione: interpretazioni e teorie. La definizione del termine magia è stata ed è tuttora molto discussa dagli studiosi di storia delle religioni. All'inizio degli studi comparatistici (E.B. Tylor), orientati nel senso di un evolucionismo assoluto, la m. fu considerata come il tentativo più primitivo, e perciò meno adeguato, di determinare rapporti causali: scambiando le mere successioni temporali e associazioni soggettive per nessi causali obiettivi («post hoc, propter hoc»), l'uomo primitivo avrebbe creato una 'pseudo-scienza' il cui fine era il controllo delle forze della natura. Poiché pratiche dirette a promuovere effetti nella natura si riscontrano anche nel campo religioso, J. G. Frazer affrontò il problema della differenza tra m. e religione, che a suo parere rispondono a due forme mentali opposte: per la religione il mondo è retto da esseri personali soprannaturali, cui ci si rivolge con preghiere e sacrifici, mentre la m. presuppone un sistema di forze impersonali su cui è possibile agire in modo coercitivo; sempre secondo Frazer, la religione è storicamente posteriore alla m., in quanto sorta dalla delusione umana provocata dai fallimenti continui delle operazioni magiche. La distinzione frazeriana venne logicamente a cadere con il sorgere del cosiddetto preanimismo o dinamismo, che individuava la fase più primitiva della religione non nell'animismo, cioè nella distinzione di una 'anima' personale dalle cose che ne possono essere dotate, ma in una forma ancora più primitiva, in cui alle forze inspiegabili operanti nella natura non si attribuiva ancora alcuna responsabilità (il termine melanesiano mana sembrava corrispondere a questo concetto di misteriosa potenza impersonale). In questa prospettiva, religione e m., secondo E.S. Hartland, si fondano sulla medesima esperienza e si distinguono solo secondariamente, in base all'atteggiamento verso il «mana»: nella religione tale atteggiamento è passivo (il sacerdote è posseduto in misura eccezionale dal «mana»), mentre nella m. è positivo (il mago – stregone, fattucchiere, medicine-man, sciamano – possiede e accumula in sé una quantità eccezionale di «mana»). La comune radice di m. e religione trasparirebbe anche dal fatto che in tutte le religioni si notano elementi magici: la preghiera non sempre si distingue dall'incantesimo, così come il sacrificio dall'operazione magica coercitiva; la personalizzazione delle 'potenze' avverrebbe successivamente in entrambi i campi. Quando tuttavia si appurò che anche i popoli più primitivi conoscevano divinità personali (in molti casi anche un Essere supremo), tale tesi finì per condividere la sorte di tutto l'evoluzionismo classico. Volendo operare ancora con il termine m. sembrò più utile circoscriverne il contenuto, quale che fossero l'ambiente o l'epoca culturale cui lo si riferiva, anziché postulare una sua appartenenza alla fase più primitiva delle civiltà, oppure vedere in esso una forma rudimentale della scienza o della religione. Così, J. E. Lehmann limitò il significato del termine alle pratiche fondate sulla 'superstizione', intendendo per questa ogni credenza messa al bando dalla cultura (religiosa e scientifica) di una società. Meno esteriore è la concezione di H.-P.-E. Hubert e di M. Mauss, che riconoscono tra m. e religione soltanto una differenza di carattere sociale, sottolineando nella religione l'essenziale aspetto collettivo e nella m. la posizione marginale rispetto a ogni culto organizzato. Anche R.R. Marett, sostenitore del preanimismo, ritiene che solo l'aspetto antisociale distingua le tecniche magiche dai riti religiosi. Oggi, in sostanza, il concetto della m. è piuttosto empirico ed elastico e si riferisce a un particolare genere di atteggiamenti, diretti a ottenere per via di tecniche non profane fini concreti, immediati e per lo più limitati; tali atteggiamenti appaiono, inoltre, inseparabili da un'organica concezione religiosa del mondo. Descrivere, analizzare questi atteggiamenti e distinguerli da altri è compito della fenomenologia religiosa, mentre gli studi propriamente storici tendono a individuare i fattori che nelle

single civiltà promuovono o ostacolano il prosperare della m. (per es., i seguaci della cosiddetta scuola storico-culturale, che ravvisano nel monoteismo la forma più antica della religione umana, considerano la m. come un fenomeno di degradazione, situabile in un ciclo culturale posteriore).

Tipologie e tecniche. Quanto alla fenomenologia della m. sono ancora largamente usati, sebbene con più o meno riserve e spesso solo in senso convenzionale, i termini introdotti dalla scuola evolucionistica. Si distingue cioè tra una m. analogica (imitativa, simpatetica e omeopatica), in cui il simile agisce sul simile, e una m. contagiosa, in cui la trasmissione di forze o qualità avviene mediante un contatto: esempi della prima sarebbero tra l'altro il versare acqua al fine di provocare la pioggia, lo sciogliere dei nodi per facilitare il parto, ecc.; della seconda le fatture compiute su un capo di vestiario appartenente alla persona su cui si vuole esercitare un influsso magico, le pozioni magiche, ecc. Si parla ugualmente di m. positiva e negativa, intendendo per la prima un'attività umana consapevole (per es., 'raccogliere' la malattia di una persona con un pezzo di stoffa che viene successivamente bruciato) e comprendendo nella seconda tutti i tabù che richiedono dall'uomo soltanto un'astensione e le cui infrazioni provocano sanzioni automatiche. Si distingue ugualmente tra m. nera e bianca, intendendo per la prima il complesso di azioni magiche malefiche, per la seconda soprattutto le azioni dirette a parare queste ultime (esorcismo). Si parla inoltre di m. profilattica, apotropaica, curativa, ecc.

Le tecniche magiche nel mondo antico. Pratiche di carattere magico sono largamente presenti nelle varie religioni ufficiali antiche: così nell'India vedica, dove il Rgveda parla esplicitamente del potere, anche cosmico, degli antichi sacerdoti e contiene anche formule di m. 'nera' e l'Atharva veda ha un contenuto prevalentemente magico. La pratica ascetico-magica del tapas conferisce potere anche sopra gli dei (ma gli dei stessi vi ricorrono per aumentare il proprio potere). Nell'antico Egitto la m. (hīke) è largamente applicata anche nei riguardi degli dei e dei defunti. Della essenziale connessione tra m. e religione ci offre esempi anche l'antica religione babilonese, dove le pratiche magiche dell'esorcismo erano affidate a una particolare categoria di sacerdoti pubblici (ashipu), e dove anche per es. una formula magica contro il mal di denti si fonda sui miti teogonici e cosmogonici della religione ufficiale. Anche nelle sue forme più elementari la m. presuppone corrispondenze 'analogiche' o 'simpatiche' estese per tutto il mondo dell'esperienza immediata. Così è anche nell'antica civiltà greca, in cui tecniche magiche fanno parte integrante del culto ufficiale (riti catartici, come quello dei φαρμακίοι, ossia di vittime umane destinate a convogliare nella propria persona le impurità accumulate nella città; riti di m. agraria, come quello delle Tesmoforie, in cui i resti imputriditi di porcelli sacrificati a Demetra vengono mescolati alla semenza per accrescerne la fertilità, ecc.). La Grecia classica considerava però con diffidenza la m. coltivata privatamente e a fini personali. In parte per questa diffidenza, in parte anche in base a una certa conoscenza delle pratiche magiche maggiormente diffuse nel vicino Oriente, i Greci attribuivano alla m. un'origine straniera (da cui anche il termine m., invalso sin dal 4° sec. a.C., deriva come già accennato da magi, cioè dal nome dei sacerdoti persiani).

La magia nella storia della filosofia. L'avversione greca per la m. si muta in vivo interesse nel quadro dell'ellenismo, quando avviene una profonda compenetrazione culturale tra civiltà classica e civiltà orientale. È nel periodo ellenistico, infatti, che la m. acquista un nuovo significato culturale, innestandosi su una concezione, ormai riflessa e sistematica, della «simpatia universale». Molti sono gli scritti 'magici' dell'età ellenistica, spesso posti sotto l'autorità di antichi sapienti o intesi come trascrizione di speciali rivelazioni divine. Tutta la vasta produzione che va sotto il nome di Ermete Trismegisto (→) comprende, oltre a trattati più spiccatamente filosofici e mistici, scritti o frammenti riguardanti l'astrologia, l'alchimia, la m.: e di tutti questi trattati, il fondamento comune è una concezione unitaria del cosmo, non scandito secondo un ordine immutabile, ma pervaso di forze spirituali, dominato da occulte leggi di universali 'simpatie'; e l'uomo, al centro di questo mondo, può scoprire le corrispondenze nascoste, entrare in rapporto con quelle forze per dominarle e indurle a propria e altrui utilità. Questa visione del cosmo e dell'uomo sta a fondamento della m. fiorita nel mondo ellenistico, di quella ermetica e di quella neoplatonica di Proclo e Giamblico, il quale la intese come scienza suprema, connettendola saldamente a

una complessa teoria degli esseri intermediari tra l'uomo e la sfera del divino. La m. dell'età ellenistica, nei suoi fondamenti e nelle sue linee essenziali, tornerà a circolare nel Medioevo e nel Rinascimento, in connessione alla riscoperta di opere magiche e astrologiche greche e arabe. È soprattutto dal sec. 12° che l'Occidente latino riprenderà a discutere e a utilizzare temi cari all'antica letteratura magico-filosofica, e da allora la letteratura su argomenti 'magici' si andò rapidamente moltiplicando. Si trattava, è il caso di sottolinearlo, di letteratura dotta: dall'Introductorium di Abū Ma'shar al Tetrabiblos di Tolomeo con i commenti di Avenroda (opere tradotte alla metà del 12° sec.), all'ermetico Asclepio, oltre innumerevoli altri trattati anonimi e spesso messi sotto l'autorità di nomi famosi: tra questi il Liber vaccae o Libro degli esperimenti, che circolava sotto il nome di Platone, e molti testi detti 'ermetici' perché posti sotto il nome di Ermete Trismegisto. E di m. trattarono nel Medioevo dotti famosi, come Pietro d'Abano e Ruggero Bacone, Arnaldo di Villanova o Lullo. La m. si presentava loro come la scienza per eccellenza, quella che svelava l'intima struttura del cosmo e dava all'uomo la capacità di operare in esso: il conoscere si tramutava così in fare, e appunto R. Bacone celebrava la m. proprio per la possibilità che dava all'uomo di dominare e dirigere il corso degli eventi naturali. Alla m. si connettevano sempre l'astrologia e l'alchimia: come, per es., nella Tabula smaragdina e in Picatrix, tradotto in latino nel sec. 13°. Così la m. – per essere fondata su una visione vitalistica e dinamica della natura – minava la concezione aristotelica delle immutabili essenze e faceva spazio a una concezione operativa del conoscere. Nel Rinascimento l'interesse per la m. aumenta ancora, in relazione alle traduzioni di nuove opere greche, ermetiche e neoplatoniche. Da Ficino a Cornelio Agrippa e Paracelso, da Campanella a Bruno, a molti altri minori pratici e sperimentatori, la m. costituisce uno dei cardini del pensiero rinascimentale. Essa alimenta l'aspirazione a una religione cosmica (quale era stata concepita nell'età ellenistica), rafforza la polemica antiaristotelica (soprattutto sul piano fisico e metafisico), rinsalda l'antico concetto dell'uomo microcosmo e sembra offrire i mezzi adatti per rendere l'uomo signore del cosmo. Si può dire che parte del rinnovamento scientifico operato dal Rinascimento (soprattutto per quanto concerne la valutazione e la finalità delle scienze e delle arti meccaniche) sia nata proprio sul piano della m.: questa infatti, proclamandosi scienza suprema capace di penetrare e conquistare la natura, induce a un più diretto contatto con i fenomeni naturali, mentre in virtù del suo fondamentale dogma della 'simpatia' del tutto e della 'plasticità' della natura spinge a negare la rigida immutabilità che domina la fisica e la metafisica peripatetica. Vi fu anche, vicino a questa m. che si pone come scienza (detta anche m. bianca), quella m. che fu detta nera o necromanzia, ed ebbe moltissimo seguito; ma la polemica che i più grandi 'magi' condussero contro di questa è segno del valore che si connetteva alla 'vera' m., forma superiore di sapere che apre all'uomo nuove vie per il dominio nel mondo. Il credito della m. come scienza scompare lungo il Seicento, nella misura in cui progredisce il metodo sperimentale e matematico: si veniva allora affermando quella distinzione tra possibile e impossibile, tra sperimentalmente accertato e generico sentito dire, che è il presupposto – e il risultato – del nuovo sapere scientifico e segna la fine della mentalità magica. Ancora come simbolo di un conoscere che ponesse l'uomo a diretto contatto con la fluida realtà del mondo, infrangendo le fisse leggi del sapere matematico-scientifico, la m. tornerà a essere celebrata nel primo romanticismo, in partic. da Novalis (idealismo magico), insieme con tutta la concezione animistica e vitalistica della natura; e poi, nel decadentismo, e in genere nell'irrazionalismo contemporaneo, quale mezzo di evasione dalla realtà fenomenica nella sfera del surreale.

Mahāyāna Enciclopedie on line

Mahāyāna Una delle correnti principali del buddhismo (sanscr. «il grande veicolo»), secondo la quale la suprema sorte che a ogni uomo è dato di raggiungere è rinascere come Bodhisattva, cioè come colui che aspira all'illuminazione dell'intelletto non già per fruirne lui stesso, bensì per diffondere la salvezza a tutte le genti.

Un quinto Buddha, Maitreya, dovrà venire nella quinta era cosmica, successiva all'attuale.

MAHAYANA
Enciclopedia Italiana (1934)
di Ferdinando BELLONI-FILIPPI

MAHĀYĀNA (in sanscr. "grande veicolo"). - Si designa con questo nome, in contrapposizione a Hīnayāna ("piccolo veicolo") la scuola o indirizzo buddhistico sorto nel Kashmir intorno all'epoca del re Kanīṣka (v.) e diffusosi nelle regioni a N. dell'India che rappresenta nel suo complesso un'evoluzione del primitivo contenuto filosofico e religioso del buddhismo. Al centro del sistema mahāyānico è la dottrina sulla carriera del futuro Buddha, che Nāgārjuna (fine del sec. II a. C.) disciplinò raccogliendone in un sistema le norme. Deificazione del Tathāgata, culto dei Bodhisattva (v.), aspirazione alla dignità di Buddha, devozione (bhakti), remissione dei peccati, sono altrettante caratteristiche del nuovo metodo di liberazione, di cui i testi della Prajñāpāramitā o "intuizione perfetta" espongono i principi teoretici; appartengono al Mahāyāna le scuole filosofiche dei Mādhyamika o "seguaci della dottrina mediana" e degli Yogācāra o "osservanti dello Yoga", altrimenti detti Vijñānavādin "idealisti".

Male
Enciclopedie on line

In senso ampio, tutto ciò che arreca danno turbando comunque la moralità o il benessere fisico ed è perciò temuto, evitato, oggetto di riprovazione, di condanna o di pietà, di compassione ecc.

filosofia

Il problema filosofico del m. è dibattuto attraverso tutta la storia del pensiero. Di fatto, mentre l'asserzione del valore implica di necessità anche quella del disvalore, la concezione della totale razionalità del mondo sembra rendere inconcepibile l'esistenza del male. La soluzione del problema del m. coincide quindi con la soluzione del problema etico (→ etica), sia che esso venga considerato come dipendente da quello metafisico dell'assoluta essenza della realtà e da quello teologico della natura di Dio e della sua azione sul mondo, sia che questi due ultimi problemi vengano considerati come mere proiezioni ontologiche dell'unico problema reale, che è quello della vita morale.

religione

Il problema del m. si pone nella storia delle religioni come esperienza concreta di qualcosa che mette in pericolo l'esistenza dell'uomo e come presenza di forze negative che ne minacciano la vita. In tutte le forme religiose si hanno figurazioni degli aspetti negativi dell'esistenza, a cominciare dai demoni o divinità portatrici di malattia, morte, sterilità, disastri, dei vari popoli primitivi, fino alle divinità degli 'inferi' delle religioni politeistiche. A essi si rivolgono riti apotropaici, propiziatori ecc. Nelle religioni storiche più evolute vi è una personificazione globale del m. nella figura di un essere opposto al principio del bene (così, per es., Angra-Mainyu nella religione mazdea o Satana nell'Antico Testamento).

Il monoteismo ebraico induce necessariamente a porre in Dio il principio del bene come del m. fisico: è impossibile che sopravvenga una calamità, che non sia stata voluta e prodotta da Dio. Ma non per questo l'uomo può accusare Dio di severità o di crudeltà: il dolore e il m. anche fisico sono infatti la punizione di una colpa. Tale stretta connessione tra il m. e la colpa risale all'inizio della storia dell'umanità, al peccato delle origini, che ha lacerato l'ordine cosmico e morale fissato da Dio. Si presenta tuttavia, soprattutto con l'affinarsi della spiritualità ebraica dalla predicazione dei profeti ai libri sapienziali, il problema della sofferenza degli innocenti. Quindi si fanno sempre più abbondanti i testi che insistono sulla brevità dell'apparente felicità degli empi e sulla ricompensa dei giusti, pur in una visuale che non trascende il

mondo presente (Giobbe 18, 5-19; Salmi 37,38; Siracide 41, 5-11), e si applica il concetto di una responsabilità collettiva per cui una colpa non è scontata necessariamente dal peccatore. Si profilano anche altre spiegazioni del m. fisico, nel quale si scorge una prova permessa da Dio (Prov. 17, 3) per il bene del tribolato o un segno della predilezione divina (Sap. 4, 7-12). Solo la prospettiva escatologica di una vita ultraterrena permetterà, nell'aldilà, la soluzione del problema della sofferenza dei giusti.

Nel Nuovo Testamento il problema del m. si inserisce in una più profonda esperienza religiosa e si collega alla redenzione e alla morte sulla croce del Cristo per la quale il m. viene trasformato dall'amore e concepito come espiazione e riscatto, non tanto per sé stessi, quanto per gli altri uomini. Per il cristiano il m. fisico diventa anche uno strumento positivo della propria santificazione attraverso la partecipazione alle sofferenze del Cristo. Il problema del m. morale è posto in relazione alla libertà umana e all'inclinazione disordinata della natura, conseguenza del primo peccato di Adamo che fu tuttavia tramutato dall'economia della Provvidenza in causa principale o motivo del massimo bene fatto da Dio agli uomini, ossia dell'Incarnazione e della Redenzione.

La speculazione cristiana dei primi secoli si trovò presto a contatto con il dualismo filosofico religioso greco e orientale, ove il m. era ipostatizzato in principio opposto al bene, e ne subì l'influsso. In polemica con lo gnosticismo prima, con il manicheismo poi, si precisa e si definisce il pensiero ortodosso: si afferma l'origine di tutto il creato da un unico Dio e si enuclea il concetto del m. come privazione. Così in s. Agostino, al quale si deve anche la decisa polemica contro il manicheismo. La tradizione teologica medievale non fa che approfondire il concetto agostiniano del m. come privazione o corruptio del bene, respingendo ogni entificazione del m. che pur riviveva in vari movimenti ereticali.

Male

Dizionario di filosofia (2009)

Nozione complementare a quella di bene che, al pari di questa, nella storia della filosofia è stata interpretata sia in senso oggettivo, sia in senso soggettivo. Nella concezione oggettiva o metafisica, il m. è inteso come uno dei poli di una dualità interna all'essere, diviso tra i due principi antagonisti del bene e del m., oppure come esatta antitesi dell'essere, e identificato quindi con il non essere stesso. Nell'interpretazione soggettivista, per contro, il m. perde ogni connotazione ontologica, configurandosi come l'oggetto di un giudizio di valore negativo, e come tale relativo al sistema di norme e valori su cui si fonda tale giudizio.

La concezione dualistica. L'idea del m. come principio ontologico-metafisico antitetico al bene è presente in molte mitologie e filosofie arcaiche, in partic. nello zoroastrismo (o mazdeismo), caratterizzato da una concezione dualistica che contrappone alla divinità (Ahura Mazdā), quale Spirito Benefico (Spanta Mainyu), uno spirito malefico (Angra Mainyu, Arimane). La concezione dualistica dell'antica religione persiana ritorna in alcune sette gnostiche del 2° sec. d.C. (in partic. in quella di Basilide), e soprattutto nella dottrina manicheista, che concepisce tutto l'esistente come espressione di una lotta perenne tra due principi opposti: il Bene (la Luce, lo Spirito, Dio nel senso proprio della parola) e il Male (le Tenebre, la Materia, lo Spirito demoniaco). L'esistenza positiva del m. verrà riaffermata alla fine del 17° sec. da Bayle il quale – riprendendo in polemica con Leibniz le argomentazioni epicuree contro gli stoici (se gli dei volessero togliere il male dal mondo, ma non potessero farlo, non sarebbero onnipotenti; se lo potessero ma non lo volessero, sarebbero malvagi) – sostiene la superiorità dal punto di vista razionale del manicheismo, al fine di sottolineare l'incompatibilità del m., in tutte le sue forme, con l'onnipotenza divina e con la perfezione dell'Universo. Sull'idea che il m. sia altrettanto reale quanto il bene si impernia l'originale teodicea di Malebranche, il quale risolve il problema del m. e della responsabilità divina asserendo che la bontà di Dio, con la quale egli vorrebbe impedire il m., è subordinata alla sua saggezza, che gli comanda di non moltiplicare le leggi di natura con una serie di decreti ad hoc, di violazioni delle leggi generali che, sole, sarebbero in grado di impedirlo. In alcune interpretazioni della dottrina dualistica i due principi antitetici del

bene e del m. non vengono intesi come realtà separate, ma ricompresi in Dio stesso; così il mistico Böhme, nel 17° sec., sottolineando la presenza in tutti gli aspetti della realtà di due principi in lotta, ossia il bene e il m., ne attribuisce la causa alla compresenza in Dio dei due principi antagonisti identificati con luce e tenebre, amore e odio, bene e male. Idee analoghe saranno riprese da Schelling nelle *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809; trad. it. *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*) in cui, richiamandosi alla distinzione da lui operata tra essenza in quanto esiste ed essenza quale semplice fondamento dell'esistenza, postula una «natura di Dio», una brama, un volere cieco e sregolato di uscire dall'oscurità, in tensione costante con il principio luminoso dell'intelletto. Essendo però in Dio questi due principi intrinsecamente uniti, non vi è in lui distinzione tra bene e m., laddove con la separazione di tali principi nell'uomo nasce la possibilità del male. L'idea che il m. sia contenuto in Dio stesso, sia pure in forma di possibilità vinta e superata, ritorna nella filosofia contemporanea con Pareyson, secondo il quale l'onnipotenza divina, in quanto assoluta, deve essere intesa anche come libertà di volere il male. Un altro filosofo contemporaneo, Jonas, nega invece l'assoluta onnipotenza divina e sceglie di risolvere il problema della realtà del m. optando per la prima delle alternative che erano state indicate da Epicuro: Dio è buono, ma non onnipotente, e quindi non è in grado di eliminare il male.

Il male come non essere. L'idea del m. come antitesi dell'essere, ossia come non essere, appare nella filosofia antica con la dottrina stoica, secondo cui il m., in sé, non esiste, in quanto non è altro che privazione del bene. I cosiddetti m. non sono veramente tali, in quanto necessari all'ordine dell'Universo. Così Crisippo asserisce che il rapporto bene/m. è equivalente a quello luce/ombra: «giacché essendo i beni contrari ai mali, è necessario che entrambi gli opposti si mantengano fra loro e quasi da mutuo e contrario sforzo sostenuti: ché non si dà contrario (per contrario che sia) senza l'altro contrario [...]. È lo stesso caso, difatti, dell'esistenza di beni e mali, felicità e disagio, dolore e piacere» (*Sulla provvidenza*, IV). Il tentativo più coerente di equiparare il m. al non essere viene condotto però dal neoplatonismo. Plotino considera il m. come pura steresi, assenza, negazione del principio opposto, solo davvero esistente. In questo senso egli identifica il m. con la materia, la quale, priva di tutti i caratteri, equivale al non essere. E sarà la metafisica neoplatonica a fornire ad Agostino il quadro concettuale in cui pensare il problema del male. «Si Deus est, unde malum?», è il quesito fondamentale sul quale si interroga Agostino. Se il creatore di tutte le cose è assolutamente buono, quale è l'origine del m.? La soluzione manichea, che eleva il m. a principio contrapposto al bene, è da rifiutare in quanto inficia l'onnipotenza di Dio e priva altresì l'uomo di ogni libertà, riducendolo a teatro passivo dello scontro di principi opposti. Occorre dunque pensare che se tutto ciò che procede da Dio è buono, il m. non esiste. Tale inesistenza va intesa però in senso ontologico e metafisico, non in senso fattuale: il m. «non è una sostanza, perché se fosse una sostanza, sarebbe un bene» (*Confessioni*, VII, 12). Esso non appartiene al mondo dell'essere, ma a quello del non essere. È privazione, venir meno del bene, è il negativo, pensabile solo come mancanza del positivo inerente alla natura di un essere. Il m. volontario, o morale, cioè il peccato, non deriva dal fatto che l'uomo indirizza il suo volere verso un oggetto cattivo – perché non esistono cose in sé cattive – ma dal fatto che egli sceglie un bene inferiore anziché uno superiore. La possibilità del peccato inerisce alla natura umana nella sua finitezza e contingenza. Ed è in questo spazio che si dispiega la libertà di scelta. Il m. si istituisce all'interno della libertà, e la sua responsabilità è per Agostino interamente a carico dell'uomo. Questa linea di pensiero percorre tutta la filosofia cristiana, accomunando la scolastica agostiniana e quella aristotelica (non può essere che 'm.', asserisce Tommaso d'Aquino, significhi un qualche essere o una qualche forma o natura; esso può significare solo l'assenza del bene). Il tradizionale argomento neoplatonico secondo cui il m. non ha una realtà positiva, ma è solo privazione ed è legato alla originaria limitazione delle cose create rispetto alla perfezione e infinità di Dio, costituirà in seguito il cardine della teodicea di Leibniz, secondo il quale ciò che, considerato isolatamente, appare come un m., concorre in realtà all'armonia e alla perfezione del tutto, al pari di una dissonanza nel complesso di un brano musicale. Variamente formulata, la tesi della nullità del m. si ritrova in tutte le dottrine filosofiche che identificano l'essere con il bene, ossia con la razionalità e il dover essere (Hegel).

La teoria soggettivistica. Nella concezione soggettivistica il m. è inteso non come realtà o irrealtà, ma come disvalore, ossia come oggetto di un giudizio negativo di valore, e implica pertanto il riferimento alle norme e ai valori sui quali si fonda tale giudizio. Eventi e comportamenti sono definiti m. non per un loro particolare status ontologico o metafisico, bensì perché entrano in contrasto con tali sistemi normativi e assiologici. Questa concezione soggettivistica si afferma soprattutto a partire dalla filosofia moderna. «L'uomo chiama buono l'oggetto del suo desiderio, cattivo l'oggetto del suo odio o della sua avversione, vile l'oggetto del suo disprezzo. Le parole 'buono', 'cattivo', 'vile' si intendono sempre in rapporto a chi le adopera; perché non c'è nulla di assolutamente e semplicemente tale e non c'è nessuna norma comune per il bene e per il male, che derivi dalla natura delle cose», scrive Hobbes (*Leviatano*, I, 6). Locke dal canto suo afferma: «Ciò che è atto a produrre piacere in noi è quello che chiamiamo bene e ciò che è atto a produrre dolore è ciò che chiamiamo male; e per nessun'altra ragione tranne la sua attitudine a produrre in noi piacere o dolore, nelle quali cose consiste la nostra felicità o infelicità» (*Saggio sull'intelletto umano*, II, 21, 43). L'interpretazione del m. in termini soggettivistici verrà poi riproposta e sviluppata nella filosofia kantiana, secondo la quale bene e m. non possono essere determinati indipendentemente dalla facoltà di desiderare dell'uomo, e quindi non sono realtà o irrealtà autonome. E in questi termini Kant interpreta anche l'ineliminabile inclinazione al m. (che egli definisce «male radicale») presente nell'uomo al pari dell'inclinazione al bene, testimoniata dalla presenza della legge morale. Il «m. radicale» è la tendenza ad adottare una massima di comportamento contraria alla legge morale, pur nella consapevolezza di questa, e dunque la possibilità di contravvenire alle norme morali proprie dell'uomo. La 'cattiveria', in questa visione, è pertanto una scelta che dipende dalla libertà, è una «inversione dell'ordine morale dei moventi» consistente nel subordinare la legge morale all'amore di sé. Sarà questa, variamente declinata, la linea di pensiero dominante nella riflessione filosofica sul tema del m. sino all'epoca contemporanea.

Mana
Enciclopedia online

Termine diffuso in molte lingue austronesiane della Melanesia e della Polinesia, con il significato generale di «forza sovrannaturale», «potere spirituale», «efficacia simbolica». Il termine si diffuse in Occidente con l'opera *The Melanesians* del missionario ed etnologo inglese R.H. Codrington (1891); da allora esso ha avuto particolare fortuna negli studi di storia delle religioni.

Nel contesto dell'evoluzionismo antropologico, che mirava a definire le forme elementari della vita religiosa, il m. era una forza impersonale tipica delle religioni pre-animiste o delle credenze magiche. C. Lévi-Strauss, riprendendo l'analisi di H. Hubert e M. Mauss che avevano sottolineato come il termine apparisse di volta in volta un sostantivo, un aggettivo o ancora un verbo, considerò il m. come un concetto 'vuoto', che può tuttavia rivestirsi di molteplici significati: sarebbe il prodotto di una forma di pensiero «universale e permanente». R. Firth criticò viceversa le interpretazioni astratte del termine, sostenendo che esso è legato a situazioni specifiche della vita quotidiana.

Più di recente l'antropologo R. Keesing ha rianalizzato, alla luce di ricerche storiche, etnografiche e comparative, i vari usi del termine nelle società melanesiane e polinesiane: viene usato come verbo per indicare «l'essere efficace», «l'essere potente» o il «rendere efficace»; come un sostantivo indicante «l'efficacia», il «potere», la «benedizione», la «potenza». Keesing sottolinea l'ambivalenza e la molteplicità dei significati di m. nelle lingue locali, criticando antropologi e storici delle religioni per aver tentato di definire in maniera eccessivamente rigida e teorica un concetto legato a particolari azioni e pratiche (curare una malattia, avviare una coltivazione, pescare ecc.). In ogni caso appare oggi estremamente problematico risalire ai significati originali di m.: la diffusione del cristianesimo, gli stessi significati che gli antropologi hanno conferito al m. hanno portato a una sua radicale trasformazione, anche nelle lingue locali. Oggi i Melanesiani parlano del m. soprattutto in riferimento alla potenza di Dio o alla sacralità dei capi

tradizionali. L'uso del termine m. nelle traduzioni locali della Bibbia ha contribuito ad affermare localmente l'idea di m. come attributo della divinità cristiana.

MANA
Enciclopedia Italiana (1934)
di Raffaele Pettazzoni

MANA. - È parola delle lingue melanesiane, usata anche nella Polinesia (Maori della Nuova Zelanda), a significare che una persona o cosa di cui si dice che "ha mana" o, rispettivamente, che "è mana", è fornita comechessia, temporaneamente o permanentemente, di una speciale forza o "virtù" manifestantesi in effetti insoliti e straordinari: un albero che produce frutti più abbondanti, un'arma che abbatte maggior numero di nemici, un uomo che ha più fortuna alla caccia o alla pesca, anche uno spirito (non di ogni defunto, ma di chi ebbe mana in vita), ecc. L'idea si trova, sotto nomi diversi e con varie gradazioni di significato (oscillanti fra la nozione di forza impersonale universale e quella di personalità individuale di carattere sacro e divino) presso molte popolazioni "primitive" (tondi presso i Bataki di Sumatra e nell'America Settentrionale, manitu presso gli Algonchini, orenda presso gli Irochesi, wakan presso i Sioux, ecc.), e anche non primitive (kami nello shintō giapponese, brahman nell'India antica, ecc.). Nella terminologia della scienza delle religioni è invalso il termine mana per esprimere l'idea fondamentale comune ai suoi vari sinonimi, cioè l'idea religiosa elementare di forza (impropriamente di fluido) sacrale indipendente dalle concezioni e credenze animistiche, ed eventualmente anteriore a queste (preanimismo), come la forma più semplice della religiosità.

Manitù
Enciclopedie on line

Termine con cui gli Algonchini dell'America Settentrionale esprimono la nozione di una 'forza', alla base dell'ordine universale, che si manifesta a tutti i livelli della realtà caratterizzando come sacro il luogo, la persona, l'oggetto e l'avvenimento che la rivelano. Per questa ragione il termine è entrato nel vocabolario etnologico-religioso delle lingue europee tra quelli che esemplificano nozioni affini a quella del mana.

MANITU'
Enciclopedia Italiana (1934)
di Raffaele Pettazzoni

MANITU (altre trascrizioni, manito, manitto, manitou, ecc.). - Questa parola, che appartiene alle lingue della famiglia algonchina (America Settentrionale; v. algonchini; america: Lingue indigene) È usata generalmente col senso di "spirito", sebbene in origine non sia essenzialmente connessa con l'idea di spirito (alcuni la derivano da anu, aneu, anue "sopra", "esser sopra" "esser superiore"), corrispondendo invece alla nozione dell'Irochese orenda, del Sioux wakan, e simili, cioè alla nozione fondamentale di mana (v.). La parola compare spesso nell'espressione Kitchi Manitu, Grande Spirito", con cui gli Europei - i quali con popolazioni algonchine e irochesi vennero primamente a contatto nell'America Settentrionale a partire dal sec. XVI - resero l'idea di un Essere supremo quale era da loro attribuita agli indigeni. Il termine diventò poi di uso corrente nelle missioni per rendere nel linguaggio indigeno la nozione e gli appellativi biblici di Dio.

Messianismo
Enciclopedie on line

Concezione, propria delle religioni ebraica e cristiana, relativa all'attesa e alla persona del messia. Nell'Antico Testamento il m. è espresso soprattutto come speranza del ritorno di un re ideale della stirpe di David, artefice di una restaurazione politica e religiosa d'Israele. Attorno al periodo della nascita di Gesù l'aspettativa messianica era molto viva e riguardava figure diverse, per es. un messia regale o uno sacerdotale. Il pensiero ebraico, respinto Gesù come messia, ha ulteriormente elaborato questo concetto: in tempi moderni si è sviluppata la tendenza a vedere il m. nel perfezionamento progressivo dell'umanità.

MESSIANISMO
Enciclopedia Italiana - VI Appendice (2000)
di Vittorio Lanternari

Messianismo

(XXII, p. 953) Messianismi e millenarismi

Nell'Antico Testamento, in particolare nei libri profetici, ricorre più volte il tema dell'attesa di un 'unto' (ebr. *mashīah*) di Dio che instaurerà o restaurerà un ordine religioso e politico conformemente alla promessa inclusa nel patto tra Israele e il suo Dio. Nella letteratura prossima all'era cristiana si intensifica l'attesa del Messia: il cristianesimo nasce come annuncio dell'imminente Regno di Dio e Gesù viene riconosciuto come l'atteso Messia che, secondo alcuni, dovrà instaurare un regno di mille anni in questo mondo (millenarismo). L'idea messianica e del millennio attraversa tutta la storia del cristianesimo, mentre la Bibbia, nei periodi di transizione in cui emergeva con più forza il disagio collettivo, ebbe la funzione di fonte di svariati temi escatologici e soteriologici che vennero assorbiti e assunsero quindi nuovo valore nell'ambito dei diversi movimenti messianici e millenaristi dei paesi occidentali.

D'altro verso in lontane aree etnico-culturali, dalle Americhe all'Africa all'Oceania, popolazioni tribali di tradizioni e cultura arcaizzanti, vittime, fin dall'epoca della conquista in America e dall'epoca coloniale altrove, di malversazione, oppressione, violenze e processi di deculturazione forzata, scoprirono nella Bibbia quei richiami messianici di tempi di riscatto e di liberazione, che consentivano loro di esprimere, nello stesso linguaggio culturale dei dominatori (quello proprio della loro religione), le sofferenze patite e, al contempo, il diritto alla difesa della propria identità etnica, culturale, comunitaria. Così nacquero, si diffusero, e nel tempo si affermarono, in momenti diversi, movimenti messianici che proclamavano la liberazione e il riscatto totale nonché l'avvento di un mondo in cui fosse definitivo il trionfo del bene.

La tradizione ebraico-cristiana nei movimenti carismatici

Ai profeti fondatori dei nuovi movimenti carismatici di tipo messianico o millenarista, la Bibbia, conosciuta tramite le missioni cristiane, offriva modelli religiosi e d'azione che gli occidentali potevano comprendere e al tempo stesso autorevoli per garantire sicura efficacia salvifica alle popolazioni indigene, che ricorrevano, tradizionalmente, al linguaggio religioso per ogni bisogno vitale. Guidate dai loro profeti, le varie comunità, come quelle degli Indiani delle praterie americane, di varie tribù africane e dei Maori della Nuova Zelanda, ritrovavano nella propria tradizione religiosa nativa le due figure considerate le più significative del m. ebraico-cristiano: Mosè e Gesù. Il ruolo messianico di Gesù, annunciatore d'una religione universalista, guaritore miracoloso, martire, facilmente veniva interpretato in termini immanentistici come apportatore della libertà e di un riscatto fisicamente fruibile. Si sviluppavano mitologie messianiche e millenariste che tuttavia includevano, nei corrispondenti riti, il recupero di costumi e temi rituali tradizionali, indici di un'identità comunitaria così salvata.

Per ispirazione mistica, i profeti fondatori dei nuovi culti e movimenti messianici annunciavano l'avvento imminente d'un rinnovamento totale delle condizioni di esistenza. Essi collocavano la sparizione miracolosa dei bianchi usurpatori e oppressori nel quadro di una palingenesi cosmica, con ritorno dei morti, fine d'ogni

patimento, rinascita e salvezza per i seguaci del profeta e dei riti considerati veicoli di un vero millennio. Così l'aspettativa di una vitale emancipazione si traduce nella partecipazione ai riti indetti dai leader carismatici, in un clima di esaltazione mistica, favorito dalla carica emotiva indotta da danze e canti corali, da possenti richiami dei simbolismi rituali e degli annunci dei profeti locali, che avocano a sé un ruolo simile a quello di Mosè per gli ebrei e di Gesù per i suoi seguaci. I vari profeti ricevono la chiamata da Dio o dagli spiriti ancestrali, come Mosè ricevette la sua sul monte Sinai. Ricevono visioni e sogni carismatici o ammonitori, accolgono in sé lo spirito, entrando in stato di trance e possessione spirituale, parlano lingue e guariscono prodigiosamente i malati.

Così la diffusione del m. e millenarismo nel Terzo Mondo diventa un aspetto significativo del processo di acculturazione, tanto da apparire un momento fondamentale nella storia dell'urto con l'Occidente. Il grande movimento profetico kimbangista del Congo belga fondato (1921) dal profeta Simon Kimbangu e proseguito da André Matsua, insieme con il complesso delle Chiese cosiddette sioniste degli Zulu e di altre etnie del Sudafrica dei primi decenni del 20° secolo, costituiscono esempi importanti del processo di originale reinterpretazione in senso nativista o indipendente del cristianesimo sorti tra popolazioni duramente angariate e umiliate da un regime politicamente e culturalmente oppressivo. Il profeta Kimbangu si proclamava reinterpretazione vivente di Mosè e di Cristo; Matsua, che gli succedette nel movimento, divenne per i kimbangisti dell'etnia Bakongo un vero messia con il nome di Gesù-Matsua, e alla sua morte la gente ne attese la resurrezione e il ritorno come guida spirituale. Ciò del resto prefigura quel che molto più tardi, nello stesso Congo belga, capitò perfino a un leader meramente politico, come Patrice Lumumba. Alla sua morte si disse infatti che sarebbe ritornato a dirigere il movimento di liberazione dal potere illiberale locale come capo carismatico, portatore dell'era messianica. Ciò suggerisce l'idea di quanto facile e fluido risulti, in una moltitudine di m. e millenarismi, il passaggio dal ruolo di profeta alla figura di messia. Infatti è il profeta stesso, in moltissimi casi, che assume la figura e il ruolo, esplicito o implicito, di messia, attraverso il culto volto a sollecitare, tramite un'intensa e partecipata azione rituale della comunità, le condizioni di una palingenesi umana e cosmica.

L'Antico Testamento distingue nettamente il ruolo del profeta dalla figura del messia, il cui avvento futuro segnerà il momento del giudizio e la fine del mondo. Così il profeta Isaia annuncia per la fine dei tempi l'avvento messianico d'un "germoglio dal tronco di Jesse" (padre di Davide) che "giudicherà con giustizia i poveri", "farà morire l'empio" e "isserà un vessillo per le nazioni e raccoglierà i dispersi d'Israele". Così Ezechiele preannuncia il futuro "nuovo Davide, nuovo pastore", mentre Daniele profetizza il lontano avvento liberatore del "figlio dell'uomo". Nel cristianesimo l'annuncio dell'immediato avvento del nuovo regno, dell'età nuova, ben presente nella predicazione di Giovanni Battista e di Gesù, storicamente si stempera nell'istituzione ecclesiastica, veicolo di salvezza, che perpetua il messaggio profetico nell'allontanarsi indefinito dell'avvento del regno di Dio. Tra i popoli del Terzo Mondo, invece, l'annuncio profetico dell'imminente fine di questo mondo (con la protesta contro condizioni d'aggressione coloniale e di sofferenze collettive) e l'annuncio di un mondo nuovo di giustizia e di benessere assumono toni e chiedono impegni più forti e immediati. Dalla predicazione di nuovi profeti nascono movimenti comunitari con riunioni rituali volte a sollecitare, su un piano psichico e insieme simbolico, la condizione di riscatto dalle pesanti situazioni di oppressione. Si tratta di quel processo che negli studi è stato indicato con il nome di premillenarismo (Thrupp 1962). Del resto, come si vedrà da vari esempi (relativi ai paesi dell'Africa, al Brasile e al Perù), i proseliti di singoli profeti, nello spirito di un comunitarismo mistico vissuto come avvio all'era messianica, indicano frequentemente uno spontaneo processo di messianizzazione del leader vivente, e talora ne auspicano il ritorno dopo la morte, con fenomeni di 'impersonazione' da parte di suoi portavoce.

Fin dai nuovi movimenti messianici del periodo coloniale in Africa, o dell'invasione dell'Ovest nordamericano, o dell'occupazione delle isole oceaniche nel Pacifico, l'iniziativa e la presenza carismatica d'un profeta fondatore (ispirato tramite sogni o visioni da spiriti ancestrali, o in moltissimi casi dalle grandi figure messianiche di Mosè e di Gesù) costituiscono il fattore dinamico che dà vita alla nascita di una comunità. Il profeta lancia il prodigioso annuncio di prossimo adempimento di ogni aspirazione e di ogni

bene, entro una visione cosmica ed escatologica, nel contesto di una disponibilità psicologica condivisa e motivata da una condizione di sofferenza, disagio, frustrazione comune. L'entusiasmo partecipativo della comunità nella sua specifica condizione carismatica di stato nascente determina quella percezione di coesione di gruppo che porta i membri a coniare per loro il nome di fratelli, in un'atmosfera vibrante di esperienze mistiche di trance e possessione spirituale.

A proposito di tali movimenti profetici, tenendo conto anche dei profetismi sorti nell'Africa postcoloniale, in risposta al malessere di una deculturazione crescente, che lascia un vuoto di valori e un diffuso senso di smarrimento, si deve rilevare che un sostanziale mutamento è da essi introdotto nel sistema di riferimento che le società tradizionali praticano rispetto al mondo sacrale dei riti ancestrali e al relativo pantheon degli enti spirituali preposti all'esistenza dell'uomo. In effetti il rapporto con il mondo del sacro, già per tradizione caratterizzato dalla rigorosa osservanza formale di regole e riti, grazie all'intervento del profeta carismatico toccato e segnato dai grandi modelli biblici di Mosè e di Gesù, si carica di un potenziale mistico nuovo e coinvolgente. Perciò la personalità del profeta, nella percezione della comunità che lo segue come sua guida, si veste implicitamente di un ruolo messianico. E congiuntamente un'esperienza di autentica fede viene a surrogare quella più formale di semplice osservanza dovuta ai riti e agli spiriti ancestrali, tanto più che da questi ultimi non si era avuto l'aiuto necessario per superare sia l'oppressione coloniale sia il malessere della deculturazione.

Connaturata con la nuova fede è l'apertura a ogni esperienza d'ordine mistico come visioni, sogni profetici, veggenza, guarigioni sovrannaturali, ma anche attesa dell'apocalisse o fine del mondo e congiunta palingenesi cosmica e umana, dunque liberazione da tutti i mali, avvento di una terra che ne sia completamente priva, dell'immortalità, della beatitudine eterna. È da notarsi anche che, come già avvenne in Occidente attraverso la Bibbia e la fondamentale valenza teleologica ed escatologica della storia che vi è descritta come finalizzata verso l'avvento del regno di Dio, così fra le culture tradizionali del Terzo Mondo orientatesi verso i nuovi profetismi (toccati in modo palese dalla lezione biblica), s'è aperta quella nuova rappresentazione lineare e dinamica del tempo storico, che sostituisce in parte l'arcaica e pur sempre soggiacente rappresentazione ciclica del tempo, ligia alla legge dell'eterno ritorno.

La nascita di ogni movimento messianico risponde di massima a un variabile complesso di fattori storicamente determinati, posti alla base di una condizione generale o fortemente diffusa di privazione, sopraffazione, umiliazione, squilibri mortificanti, e in generale di sofferenza. Tuttavia l'aura religiosa nella quale si cala e della quale si nutre il messaggio messianico che il profeta, caso per caso, proclama e che la schiera fidente di adepti accoglie per sé, amplifica a dismisura i contenuti del messaggio stesso, secondo una dimensione mitico-apocalittica ed escatologica che conferisce al tempo messianico un orizzonte totalmente fuori della storia e dunque mitico.

Entro un siffatto orizzonte si collocano temi diversi e affini: l'annunciata resurrezione dei morti e della vita eterna in unione con essi in beatitudine (come nei culti millenaristi melanesiani del cargo), la palingenesi cosmica e di liberazione umana da ogni male e sventura (propria di tutti i m.), il giudizio selettivo tra salvati e rei (come nelle sette dei più vari profeti), la riconfermata identificazione di salute psicofisica e salvezza spirituale (essenziale nelle nuove sette religiose in Occidente, a sfondo soprattutto psicoterapeutico, sotto una coltre di spiritualità in molti casi solo apparente), infine la riproposizione di un arcaico proprio modello esperienziale di società o comunità del passato storico, idealizzato e revivificato come profetizzato nuovo stato perfetto (è il caso del presunto ritorno dell'impero incaico in un Perù sotto il colonialismo spagnolo), e così pure l'assunzione di verità assoluta (rivelata da fonte sovrannaturale), degli enunciati del messaggio profetico. Tutto questo si ritrova nei più diversi movimenti messianici e millenaristi che percorrono la tormentata storia di molti popoli di culture diverse e meno arcaiche rispetto alle matrici giudaico-cristiane da cui trasse vita il modello unico universalmente noto di m., la Bibbia.

I nuovi movimenti religiosi extraeuropei

Giova presentare come se fossero modelli differenziati alcune significative formazioni profetiche che rientrano nella categoria dei nuovi movimenti religiosi pertinenti, in diverse fasi di età moderna, a differenti culture e aree geografiche, dal Terzo Mondo di epoca coloniale e postcoloniale all'Occidente dei nostri giorni.

Le Chiese indipendenti sorte nei primi decenni del 20° secolo tra le varie etnie di Bantu sudafricani (Sundkler 1948) furono fondate da una serie di profeti carismatici indigeni, mossi da un'inflammata e veemente contestazione della segregazione razziale, arricchita dai fervidi e rivitalizzati stimoli presi dalla Bibbia, soprattutto l'Antico Testamento. La stessa divisione nelle due classi di Chiese etiopiste e sioniste segnala nelle rispettive denominazioni il riferimento, nella prima classe, a un concetto biblico dell'Etiopia benedetta da Dio, cristiana, indenne dalla sottomissione coloniale; nella seconda il riferimento sionista riguarda la vitalità carismatica della Pentecoste che in Sion instaurò il regno di Dio. Il binomio Etiopia-Sion condensa il significato unitario, di indipendenza, nel nome del sacro esempio di Mosè e del suo popolo. Il linguaggio biblico vale intenzionalmente per entrambe le parti: per gli Africani, onde trarne garanzia di più sicura efficacia in senso pragmatico e politico oltretutto in senso simbolico, per la sacralità d'una religione nuova che nel nome di Geova, Dio unico, unisce i popoli, le tribù e dà forza alla loro compagine; e vale anche per gli Europei che non potrebbero fingere di non capire o di restare indifferenti nel sentire il linguaggio del loro libro sacro, pronunciato da neri africani per combattere la segregazione e il razzismo, comparando la loro condizione socioculturale e politica con quella degli ebrei, schiavi del faraone d'Egitto o deportati dal re di Babilonia. Ma nel Sudafrica la segregazione colpiva perfino la pratica ecclesiastica, con l'esclusione dei neri dalle Chiese dei bianchi; fu proprio questa applicazione di un "cristianesimo anticristiano" il primo stimolo dato alla nascita delle nuove Chiese profetiche indipendenti, nelle quali si annuncia messianicamente l'aiuto di Geova alla liberazione dalla schiavitù dei bianchi.

Così le mitologie delle Chiese etiopiste e quella delle Chiese sioniste africane costituiscono altrettante rielaborazioni teologiche di modelli biblici reinterpretati in funzione africanista. I seguaci etiopisti aspirano all'avvento di un'Africa cristiana, ma sotto la guida del 'leone di Giuda, re dei re', mentre i seguaci delle Chiese sioniste seguono il mito messianico di un'Africa investita dallo Spirito che s'identifica con la Terra Santa, la Palestina, e di una popolazione africana che a sua volta s'identifica con le antiche tribù d'Israele, facendo di Mosè la figura preminente della propria Bibbia, e denominando Nuova Gerusalemme il proprio centro di culto, prefigurazione del mondo apocalitticamente trasformato. Il più grande dei profeti, Isaia Shembe, fondò nel 1916 tra gli Zulu la Chiesa dei Nazariti, in seguito a visioni ricevute a ripetizione negli anni, con l'invito a seguire le parole di Geova, che gli avrebbero insegnato a guarire i malati, e l'avrebbero ispirato nella guida della sua comunità. Shembe, pur muovendosi da pratiche tradizionali (riti di possessione, visioni, pratiche carismatiche di guarigione) si proclamò agli Zulu come un nuovo Mosè liberatore e insieme re dei Nazariti, creando e divulgando l'ideologia, poi diffusa in tutta l'Africa, del Cristo nero.

Il capitolo storico delle Chiese separatiste o indipendenti del Sudafrica nei primi decenni del 20° secolo offre dunque l'immagine concreta e drammatica del nesso che lega la spontanea fioritura dei tanti m. locali e di innumerevoli movimenti religiosi di liberazione con l'esperienza discriminatoria e oppressiva sofferta dai popoli indigeni. Tali movimenti esprimono con linguaggio religioso impulsi, desideri, urgenti rivendicazioni che soltanto più tardi trovarono espressione di lotta realisticamente politica. Fu attraverso quei m. preparatori che i neri d'Africa per la prima volta trovarono il modo di prendere matura coscienza della propria identità e dignità culturale, tanto da imporla contro la discrepanza tra i principi religiosi e la pratica dei comportamenti dei bianchi, contro quella minoranza egemone, depredatrice e ipocrita, alla quale i profeti sudafricani seppero lanciare un'icastica denuncia: "Voi siete venuti con in una mano la Bibbia, nell'altra il fucile"; e ancora: "Prima noi avevamo la terra e voi avevate la Bibbia; ora voi avete la terra, a noi è rimasta la Bibbia" (Sundkler 1948, p. 33).

Nei movimenti profetico-messianici sudafricani i leader fondatori indicano in Geova stesso l'esecutore dell'annunciato capovolgimento apocalittico del mondo presente, con la liberazione dalla soggezione ai bianchi. È un messianico annuncio di salvezza, che certamente vale a instaurare nella psiche dei seguaci un clima di appagamento morale e spirituale nella fede della catarsi. Ma il flusso delle reazioni psichiche collettive porta facilmente a oltrepassare il confine di una condizione puramente attendista; né mancano esempi, infatti, tra i profeti, di trasgressione e salto dalla mistica attesa rassegnata alla rivolta militante. Nel Sudafrica lo dimostra l'episodio di Bullhoek, dove il profeta Enoch Mgijima con la comunità degli Israeliti, da lui fondata come Chiesa autonoma, mosse con armi impari verso le forze governative in allerta per la presunta pericolosità politica del gruppo, con esito tragico per i mistici ammutinati (Sundkler 1948). Si ricorda qui per inciso l'episodio italiano del mistico profeta del Monte Amiata Davide Lazzaretti, che nel 1878, in testa alla processione dei fedeli del suo movimento giurisdavidico, veniva colpito a morte dai carabinieri (Moscato, Pierini 1965). Si noti che i seguaci del profeta erano poveri contadini e pastori toscani volti a sperare un'uscita da condizioni di penuria, per cui l'era messianica (da lui denominata santa repubblica) aveva il sapore d'una rivolta politica.

Ma in Africa si ha un esempio significativo di come il m., in particolari condizioni storico-sociali di oppressione o discriminazione di classe, si presti ad assumere, anche se non intenzionalmente, significati di rivolta politica. Nel movimento fondato fra i Bakongo del Congo belga da Kimbangu, il profeta visionario, toccato dall'esperienza di missioni protestanti, s'ispirò all'Antico Testamento e in particolare alla figura di Mosè, portando ai nativi la religione del Dio unico contro feticismi e stregoneria che ordinò di respingere. Perciò Kimbangu, come tanti altri profeti in omologhe condizioni storiche, si vestì dei panni di Mosè e, insieme, si fece portatore del messaggio di Gesù nell'annunciare il regno divino che avrebbe concluso misticamente la storia terrena e avrebbe inaugurato il regno, cioè la totale emancipazione e autonomia dei neri. Martire egli stesso come Cristo per avere portato una nuova religione ai neri africani, si crearono le condizioni per avviare il processo di messianizzazione del profeta scomparso. Quando poi a lui succedette nel movimento il leader politico Matsua, e poco dopo anche questi morì, si diffuse tra i kimbangisti il mito di Gesù-Matsua, messia atteso come liberatore dei neri (Lanternari 1974).

La religione di Kimbangu-Matsua ebbe complessi sviluppi e operò a lungo in clandestinità per sfuggire alle persecuzioni poliziesche. Una successione di leader religiosamente ispirati ne propagò il messaggio innovatore anche attraverso la voce di cosiddetti apostoli, dando luogo a manifestazioni di possessione collettiva nel corso della liturgia culturale. Vi si annunciava l'avvento dell'imminente apocalisse col ritorno dei morti, la fine dei bianchi e la salvezza dei neri fedeli. Al Dio (Geova) si volgeva questa significativa preghiera: "Dio di Abramo, di Giacobbe e di Kimbangu e Matsua, quando scenderà la tua benedizione e la libertà su di noi? Ti preghiamo: tralascia di ascoltare le preghiere dei bianchi già a lungo ascoltati da te. Basta, col dar loro le tue benedizioni! Ora volgeti a noi! Amen" (Lanternari 1974, pp. 26-27). Il diffondersi del movimento tra numerose altre etnie congolesi portava via via all'organizzazione d'una grande Chiesa che assorbiva le numerose precedenti sette locali, rappresentando l'emanazione più diretta della dottrina originaria, benché influenzata dalla matrice battista. Non scevra di elementi rituali tradizionali o sincretici (il battesimo d'immersione come rito di guarigione, le danze serali, il tremiteo dei partecipanti ai riti), l'Église de Jésus Christ sur la terre par le prophète Simon Kimbangu, ormai scevra da toni ostili ai bianchi, disimpegnatasi da diretti interessi politici, tuttavia mantiene la sua fede messianica in Kimbangu, come hanno dimostrato episodi conflittuali esplosi nell'ultima fase del periodo coloniale, quando alcuni capi politici ribelli erano visti dal pubblico come reincarnazioni del profeta fondatore.

Dall'insieme dei casi di m. esaminati si evince che il processo di mitologizzazione messianica d'una figura di profeta sorge quando questi è ancora in vita, come inauguratore d'un movimento di salvezza, verso la sperata liberazione da uno stato socialmente condiviso di sofferenza. Può altrimenti sorgere dopo la scomparsa del profeta, sulla base di eventi, interventi o condizioni comunque predisponenti. Infine casi differenti sono quelli nei quali il ruolo di profeta si distacca nettamente dal ruolo del messia, annunciato dal primo come suo messaggero: è il caso dei grandi profeti ebraici dell'esilio, Isaia, Ezechiele, Daniele ecc.,

insieme a Giovanni Battista, annunciatori di un "servo di Dio" (Isaia), di un "figlio dell'uomo" (Daniele), e del Cristo riconosciuto in Gesù (Giovanni Battista).

Lontano dall'Africa, fra le tribù delle isole polinesiane, tra gli anni 1830 e 1860-70, un gruppo di movimenti carismatici avviati da profeti indigeni incontratisi con missioni protestanti promosse la diffusione di un complesso mitico di stretta somiglianza con quelli testé rievocati di genti africane. Era la risposta che i profeti, per conto degli abitanti, davano agli invasori bianchi che, senza freni, incalzavano le forze indigene con durissimi episodi di vera e propria caccia all'uomo. Si tratta di una mitologia costruita autonomamente, frutto d'un identico processo di reinterpretazione dei testi, appena scoperti da loro, dell'Antico Testamento. Nella Nuova Zelanda sorsero i profeti Te Ua, e successivamente Te Kooti, i quali diedero vita al movimento e culto Hau Hau. Basta sottolineare che il titolo dato al profeta, Jiu, non era che il termine inglese *jew* (ebreo). Infatti il profeta si proclamava nuovo Mosè e annunciava che i Maori erano il "nuovo popolo di Geova, Dio degli Ebrei e dei Maori". La loro terra era la nuova Canaan. Geova, che a Mosè parlò dalla montagna, ai Maori parlava dalla cima del palo *niu* eretto a ogni rituale nel corso dei canti e delle danze sacre che in un'atmosfera emozionale induceva l'entrata collettiva in stato di possessione (Lanternari 1974). "Giorno verrà - annunciavano i profeti Hau Hau - nel quale tutti i Pakeha (gli Inglesi) saranno cacciati dall'isola. Sarà la fine e il rinnovamento del mondo. Risorgeranno i morti Maori e tutti, viventi e risorti, daranno inizio a un'epoca nuova. Quel giorno gli Ebrei giungeranno nella Nuova Zelanda e in fraterna concordia i Maori e gli Ebrei come un solo popolo inizieranno una vita felice" (Vaggioli 1896, pp. 363-65). La reazione mitico-millennarista compensa in tal modo la frustrata resistenza dinanzi all'egemonia delle forze occupanti.

Conviene ora richiamare l'attenzione sul giudizio da dare su questi e su altri simili m., il cui afflato rivoluzionario è espresso in termini prettamente simbolico-religiosi. La storiografia europea tradizionale, nei limiti dei suoi interessi conoscitivi circoscritti a un ambito di rivoluzionariismi univocamente politico, resta chiusa, a proposito di m. e millennarismi, a una prospettiva transculturale con rare eccezioni (Worsley 1957; Hobsbawm 1959); ma una storiografia aggiornata e aperta alla prospettiva transculturale non può più limitarsi a esprimere in proposito l'obsoleta e riduzionista sentenza di ingenuo irrazionalismo. L'apparire di tali m. e millennarismi simbolicamente rivoluzionari è fenomeno valido a correggere e integrare la conoscenza tradizionalmente acquisita di processi rivoluzionari d'ordine univocamente politico. Nel rivoluzionarismo simbolico-religioso di questi movimenti si attua infatti la fase dinamicamente preparatoria e prepolitica, che per iniziativa di personalità religiosamente ispirate promuove un'innovativa assunzione d'autoconsapevolezza socioculturale e civile da parte del gruppo di aderenti, mossi da un'inflammata spinta ad affermarsi come identità autonoma.

Anche le tribù di Indiani pellirosse nordamericani (area delle praterie) ebbero loro profeti a guidarli in una resistenza simbolico-religiosa contro gli invasori yankee delle terre durante l'avanzata verso l'Ovest negli anni 1860-90. Distrutta la loro cultura, gli abitanti strappati dai loro villaggi, poi ghettizzati nelle riserve, l'opposizione si condensò nella forma di movimenti profetici di attesa millennarista di una rivalsa vissuta, in stato d'esaltazione mistica, come prossimamente reale, ma strutturata su un robusto nucleo mitologico-apocalittico. Un ciclo di miti e culti di liberazione si divulgò tra i diversi gruppi di tribù, dietro chiamata messianica di loro profeti carismatici, ispirati da mistici sogni e visioni, e apertisi alla Bibbia, con speciale interesse per l'Apocalisse. Essi annunciavano il rovesciamento totale e prossimo delle condizioni presenti con il ritorno dei morti, la scomparsa automatica dei bianchi senza guerre né violenze, con la liberazione e la perenne salvezza degli Indiani impegnati nel nuovo culto, noto col nome di *Ghost Dance* (danza degli spiriti). Infatti il culto consisteva in danze collettive ritmate freneticamente con battere di tamburi fino a indurre in molti un'esperienza di trance, col presunto e atteso effetto di sollecitare il ritorno degli spiriti di antenati. "Torneranno anche - proclamavano i carismatici profeti - le mandrie di bisonti distrutte dagli yankee nella loro avanzata". Si imponeva nella vita corrente il totale recupero di costumi e pratiche tradizionali eventualmente abbandonate, bandendo ogni imitazione di usi dei bianchi. Il pronostico

culminava nell'annuncio di un'era paradisiaca di libertà, di benessere e di comunione eterna con gli spiriti redivivi dei propri antenati.

Significativamente, per esempio, il profeta Smohalla delle tribù del fiume Columbia rispondeva con decisione ai bianchi che intimavano di abbandonare i villaggi indigeni: "Io voglio che la mia gente rimanga qui con me. I morti ritorneranno in vita, si reincarneranno. Noi dobbiamo restare perché qui fu la loro dimora, perché qui dobbiamo attendere d'incontrarci con loro di nuovo, qui dov'è la nostra Terra Madre" (Mooney 1892-93, pp. 721-24). Ma non mancarono casi di capi guerrieri che, messi alla testa di gruppi seguaci di messaggi millenaristi di profeti locali, trasgredendo i precetti dei profeti contro ogni azione bellicosa, spinsero i loro gruppi alla rivolta. Furono i casi analoghi di Capo Giuseppe e dei seguaci del profeta Smohalla, di Tecumseh che si mosse contro i precetti del profeta Tenskwatawa, di Capo Pontiac a dispetto dei precetti del profeta Delaware; e quindi della grande rivolta dei Sioux del 1890 (Mooney 1892-93) nonostante la predicazione del profeta Wowoka (Lanternari 1974). Ma nel quadro complesso della Ghost Dance, alcuni profeti californiani diversificarono gli accenti del proprio messaggio apocalittico (rispetto ai più che identificavano la fine del mondo con la prefigurazione del ritorno dei morti), annunciando una vera catastrofe mondiale di cataclismi, terremoti, diluvio. Si diffondeva così il caratteristico culto della casa sotterranea, con rifugi semisotterranei nei quali il gruppo si dedicava alle danze rituali promotrici del prodigioso rinnovamento (Du Bois 1939). In sintesi, i profeti della Ghost Dance applicano ai rituali tradizionali una serie di nuovi elementi: a questi riti, già costituiti da danze collettive implicanti il coinvolgimento emozionale di numerosi partecipanti in preda a invasamento e possessione mistica, si aggiunge infatti la nuova componente mitico-apocalittica di derivazione biblica e cristiana. Così, dalla nuova esperienza si diffonde e cresce l'atmosfera di acuta e fremente esaltazione volta all'attesa di un evento straordinario, drammatico, sotteso fra catastrofe e rigenerazione, fra terrore e fede di una miracolosa salvezza riservata ai seguaci del nuovo culto. Il tema dell'annunciata prossima fine del mondo dunque, con l'entrata rituale delle comunità native in un vortice collettivo d'esaltazione mistica, viene a creare quella condizione psicologica e sociale di stato nascente preposta a ogni nuovo fenomeno di risveglio collettivo della propria identità sociale e religiosa, che fa da base ai movimenti di rinnovamento e di liberazione, in società tradizionali nella rappresentazione sacrale e religiosa dei propri rapporti con la realtà (Weber 1922).

I movimenti dell'America Centrale e Meridionale

Passando dalle culture originarie dell'America Settentrionale a quelle dell'America Centrale e Meridionale, si rileva la stridente sperequazione e l'arretratezza economica, sociale e culturale del mondo rurale, rimaste in vigore per secoli dal periodo coloniale a oggi, rispetto al potere dominante d'un ceto di grandi e dispotici encomenderos nel periodo coloniale e poi di liberi proprietari terrieri. Appunto di questa strutturale sperequazione, di tale condizione di emarginazione gravata nei secoli sul ceto contadino dei più diversi paesi del subcontinente, sono vistosa espressione e imponente prodotto la proliferazione e la perpetuazione d'interseque di movimenti religiosi in stato nascente d'impronta carismatica, profetica e messianica (Barabas 1989 e Mazzoleni 1993 per il Messico; Wachtel 1971, Ossio 1973 e Curatola 1997 per il Perù; Pereira de Queiroz 1968 per il Brasile).

Il timbro millenarista e messianico è dato a essi da figure di popolani investiti nel ruolo di fondatori dietro ispirazione risalente a un cattolicesimo rivisto e predicato in chiave apocalittica. Il Brasile in particolare è ricco di manifestazioni sempre nuove di m. con figure di laici santoni (beatos), o con altre figure variamente denominate (monaci, padri, sagrestani, guide di preghiera). D'origine laica o ecclesiastica (per esempio, padre Cicero), costoro si presentano come potenti guaritori e taumaturghi, ma soprattutto predicatori itineranti e profeti. Ripetono metodicamente annunci di un'imminente fine del mondo con rivolgimento radicale delle condizioni sociali vigenti.

"Il Brasile dei secoli xix e xx, e in particolare il Nord-Est, si configura come una fucina privilegiata di culti salvifico-apocalittici", scrive G. Mazzoleni (1993, p. 135), e bisogna tenere conto, per capirne caratteri

culturali e organizzativi, "delle molteplici radici europee e non sempre popolari". Conviene, infatti, considerare i modelli del cattolicesimo ufficiale, che i vari fondatori assumevano in proprio, ma in opposizione alla Chiesa cattolica e alle istituzioni politiche del paese. Per cui, se da un lato si stabilisce una continua osmosi culturale, d'altro lato si assiste a una serie di drammatici scontri tra le nuove comunità messianiche e le forze deputate alla difesa dell'ordine politico e religioso tradizionale. I profeti detti neobrasiliani (rispetto agli arcaici profeti annunciatori della terra senza mali dei Tupi-Guaraní d'epoca coloniale) si susseguono a catena seguendo una direttiva costante, con l'annunciare ai poveri e diseredati l'avvento prodigioso e carismatico di un'imminente liberazione dalle miserie e sofferenze quotidiane. Ciascuno di loro crea una comunità nel centro sacro prescelto, esercitando la guarigione di malati, invitando alla rettitudine cristiana dei costumi, predicando la condanna delle ingiustizie sociali e delle compromettenti complicità della Chiesa ufficiale. Tratto più saliente, e decisivo per il destino di questi movimenti, sta nel conferire alla "città santa e separata" creata dai vari profeti un carattere di prefigurazione del regno di Dio, in quanto territorio divino, in aperta contrapposizione alla società e alle istituzioni perverse vigenti nel paese. Perciò numerosi furono i casi nei quali si giunse allo scontro con le forze governative, intolleranti della crescita di comunità sospettate d'intenti sovversivi. Infatti già con il primo profeta della serie, Sylvestre José dos Santos, si verificò (1817) lo scontro armato tra i difensori della "città del paradiso terrestre", centro della comunità, e le forze governative, col massacro dei fedeli rivoltosi (Mazzoleni 1993). Il successivo profeta João Ferreira si presenta come messia inviato da un mitizzato Dom Sebastião: figura già protagonista di un movimento messianico in Portogallo, poi sincreticamente ripreso in Brasile. Si tratta della trasfigurazione mitica del re portoghese don Sebastiano, scomparso misteriosamente tre secoli prima nel corso d'una battaglia contro i Mori, e di cui si diffuse un culto messianico di attesa del suo ritorno. Nella nuova versione del mito e del culto introdotta nel Nord-Est del Brasile da Ferreira, la comunità preparò l'atteso "regno incantato" di Dom Sebastião costruendo un grande casale e apprestandosi a praticare, per ordine del profeta, un sacrificio umano con vittime da scegliersi tra gli stessi fedeli; ma il sacrificio fu sospeso dall'autorità che disperse la comunità (Mazzoleni 1993). Numerosi altri profeti poi s'avvicendarono uno dopo l'altro; tra questi il monaco itinerante João Maria che annunciava l'imminente fine del mondo e richiamava la gente alla retta condotta morale. José Maria, altro monaco profeta-messia, fondò per la comunità dei proseliti una città santa come luogo sacro, prefigurazione del regno divino. La città santa era retta con regime teocratico, in contrapposizione alle istituzioni ufficiali, le leggi erano emanate dal profeta in persona, mentre per altre mansioni era nominato un suo rappresentante, col titolo di 'imperatore del Sud'. Così la componente religiosa messianica veniva a fondersi con la campagna antiistituzionale indetta dal leader religioso-politico, ma l'autorità interveniva ordinando il trasferimento della comunità. Quando, nello scontro che esplose tra le autorità locali e il nuovo insediamento, il monaco rimase ucciso (1912), prese un sorprendente slancio il processo di messianizzazione del leader scomparso con attesa del suo ritorno, annunciato anche da visioni. Contemporaneamente il clima rivoluzionario del movimento s'infiammava nella massa sempre più numerosa di adepti, fiduciosi nel mistico aiuto di Dom Sebastião. Ma qui questo re santificato veniva messianizzato come apportatore atteso del regno del cielo sulla terra e nel 1916 si concludeva tragicamente l'avventura messianica del movimento dei monaci, in un annunciato olocausto dei seguaci. Il nuovo profeta Antonio Conselheiro creava nel 1873 nello Stato di Bahia la comunità messianica, dall'accesa spiritualità, del Bom Jesus. Egli serbò normali rapporti con la Chiesa e il regime monarchico fin quando, con il rovesciamento della monarchia e l'avvento della repubblica nel 1889, si creò un clima d'intolleranza dell'autorità politica contro ogni forma di religiosità misticheggiante e innovatrice. Presto il leader della comunità venne accusato, come organizzatore di un movimento di pericolosi fanatici, per gli attacchi alla repubblica, indicata come dominio dell'Anticristo. Facendosi egli stesso denominare Bom Jesus, istigava i fedeli a non pagare le imposte e rifiutava di riconoscere lo Stato repubblicano e le sue leggi. Con il suo atteggiamento d'intransigente intolleranza verso le istituzioni, dominava una massa crescente di seguaci, trasferitisi con lui nella nuova sede di Canudos: la città santa da lui detta Belo Monte. Così il profeta assumeva sempre più spavalidamente il ruolo di nemico ed eversore dello Stato, e anche per la Chiesa si rendeva sempre più sospetto, per cui intervennero le forze militari statali, rasero al suolo la sede di Belo Monte e massacrarono i fedeli del nuovo messia, morto di malattia poco prima della totale catastrofe (Mazzoleni 1993).

Al tragico epilogo del movimento messianico di Canudos fece seguito l'altro grande movimento di Joazeiro, con la prestigiosa figura del prete cattolico padre Cicero, carismatica personalità di profeta annunciatore dell'età dell'oro, predicatore, guaritore, autore di miracoli, capace d'attrarre masse di contadini in deprimenti condizioni sociali ed economiche. A differenza di Conselheiro, araldo d'un riformismo etico, sociale e religioso nella sua visione messianico-teocratica frontalmente contrapposta allo Stato dal cui potere veniva sopraffatto, padre Cicero rappresenta la personalità misticamente ispirata che sa guidare con realismo le masse povere delle aree marginalizzate del Brasile. Dal 1889 (anno d'inizio della nuova repubblica) egli trasformò il villaggio di Joazeiro, con l'impegno generalizzato della comunità, in un grande laboratorio di vita collettiva solidale, religiosamente fondato ed economicamente autonomo. Questo centro religioso, presto divenuto meta di pellegrinaggi dall'intero Brasile, si imponeva nel mondo contadino con i nomi di regno perfetto, città santa, nuova Gerusalemme, in opposizione alla società profana e corrotta. Sospeso a divinis, padre Cicero riusciva a salvare i rapporti con la gerarchia ecclesiastica e con l'autorità governativa, ma non rinunziò, con i fedeli, alle sue funzioni sacerdotali. Il suo prestigio religioso s'impose su ogni forza esterna, al punto che egli ripetutamente assunse la carica di vicegovernatore dello Stato di Cearà e dell'intero Nord-Est, e alla sua morte prendeva avvio la diffusione del mito messianico della sua resurrezione e ritorno, permettendo così a vari successori di presentarsi come nuove personificazioni di padre Cicero. Tali furono: il beato José Lourenço, João Cicero, Franciscano, e Pedro Batista da Silva, fino agli anni Sessanta del 20° secolo (Mazzoleni 1993; Pereira de Queiroz 1968; Lanternari 1974). Significativo è il caso del beato José Lourenço, diretto seguace del maestro padre Cicero. Da quest'ultimo infatti aveva ereditato, ma in forme più radicali, il ruolo di agitatore, tanto da suscitare l'intervento delle autorità e da rimanere ucciso in uno scontro delle forze governative con la sua comunità di Calderão. Altro predicatore itinerante, non scevro di richiami apocalittici, fu Severino, anch'egli presto scomparso, forse ucciso dai tutori dell'ordine nel 1937. Tuttavia il movimento, per iniziativa del visionario José Senhorinho, si riorganizzava nel centro Pau de Colher presso Casa Nova, tra Bahia e Piauí, che diveniva meta di pellegrinaggi. Il fondatore, con il nome di San Giuseppe, unendosi in compagnia con il beato Quinzeiro, formava una confraternita che, in vista della palingenesi cosmica, si teneva ligia a rigorosi precetti di astinenze rituali, sessuali e alimentari. Ma dietro questa ideologia di fanatismo apocalittico i seguaci indulgevano a comportamenti di spregiudicata aggressività contro genti esterne considerate miscredenti, ch'essi pretendevano aderissero alla comunità, e contro i renitenti esterni praticavano saccheggi. Un clima di terrore si sviluppò, infatti, contro gli 'esterni' alla comunità e anche contro 'fratelli' eventualmente transfughi o pentiti. Intervenuta anche qui la forza pubblica, rimase ucciso il leader e incarcerato il socio Quinzeiro. Significativo è il proclama che essi enunciarono al momento dello scontro finale: ai proseliti essi intimavano il principio assoluto del martirio come condizione per conseguire salvezza (Mazzoleni 1993). In effetti numerosi fratelli rimasero sul posto per un'estrema e vana difesa fino al sacrificio supremo.

A questo punto è opportuno ricordare casi noti di comunità messianiche le quali, al seguito di un leader propagatore dell'ideologia del martirio come suprema via di salvezza, hanno condotto l'intera setta al suicidio collettivo, come nel caso della setta del People's Temple del profeta Jim Jones che, dagli Stati Uniti trasferitasi in Guyana per sfuggire al mondo nemico dei controlli e della polizia, fu trascinata nel 1978 dal leader al suicidio collettivo. Casi occorsi successivamente a Losanna e in Canada riguardano gli adepti del cosiddetto Ordine del tempio solare diretti da un leader di dubbio equilibrio psichico e che seguirono analogo comportamento dietro tassativa istigazione al suicidio collettivo (Aubert, Keller 1994; Introvigne 1995; Palmer 1996). Se del resto si pensa alle minacce intime ai fratelli pentiti o transfughi dal carismatico brasiliano testé menzionato, si ritrovano comportamenti corrispondenti presso alcune sette largamente diffuse a livello di ceti urbani nell'intero Occidente, e giunte a una potenza economica, oltretutto a un espansionismo impressionanti, come nei casi della Chiesa dell'unificazione di Sun Myung Moon e della scientologia del defunto Ron Hubbard (Lanternari 1994).

Il Brasile, antica fornace di m., ha continuato nella seconda metà del 20° secolo a sfornare nuovi appelli messianici, ma in risposta a situazioni di sofferenza via via mutanti, in corrispondenza con le trasformazioni

della società sulla strada della modernizzazione. Non si tratta più soltanto di movimenti di comunità contadine tormentate da miseria ed emarginazione, ma del coinvolgimento di gente venuta dalle campagne e ora cittadini di centri urbani colti da smarrimento per i travolgenti cambiamenti socioculturali dagli effetti interiormente inquietanti. Non più carismatici in veste di beatos o monaci itineranti, ma personaggi che hanno già conoscenza di paesi e di culture lontane e che d'improvviso si scoprono capaci di profetizzare un'imminente fine del mondo e di farsi portatori di salvezza per chi li segue. Tutto ciò nel quadro di un aggravamento delle generali condizioni psicologiche e morali delle popolazioni, nella morsa dei cambiamenti sempre più rapidi e intensi. Rifluiscono nei nuovi movimenti vecchie tradizioni locali peculiari del Brasile: spiritismo, miti apocalittici arcaici, esoterismi medianici, ed emerge, ex novo, un accresciuto bisogno di guarire da malesseri psichici diffusi, per cui si espande la funzione terapeutica delle nuove sette profetiche e dei nuovi messia.

Nasceva nel 1961 nella città brasiliana di Campina Grande (Paraíba) il movimento messianico delle Farfalle azzurre (dall'abito così ornato dei seguaci), creato da Roldão Manguiera (Mazzoleni 1993): uomo giunto da origini rurali a condizioni medioborghesi, che, colto da improvvisa crisi religiosa, veniva chiamato da una voce spirituale. Fondava la Casa della carità, centro spirituale presto fatto meta di gente che accorreva ad ascoltare l'annuncio apocalittico e a fruire delle cure carismatiche che il sedicente terapeuta ispirato da s. Francesco e da padre Cicero prestava ai bisognosi. Il nuovo taumaturgo prometteva di salvare i suoi seguaci dall'imminente diluvio distruttore del mondo, che sarebbe avvenuto il 13 maggio 1980, ma quando l'esperienza venne a smentire la profezia e per di più la giovane profetessa che l'aveva pronunciata fuggì dal movimento per convenire a profittevoli nozze, il discredito del terapeuta portò al declino il movimento.

Alcuni autori (Canova 1987) evidenziano la crescita di sette brasiliane fondate sulla dottrina della reincarnazione e sull'impiego esoterico di cosiddetti centri d'irradiazione mentale. Qui, tramite l'influenza irradiante del pensiero, anzi di quel che essi chiamano il 'sé', di soggetti iniziati e per i quali vi è totale fusione fra salute e salvezza, l'iniziando conseguirebbe il fine di guarire da mali fisici, psichici, morali, spirituali. È difficile a questo punto non riferirsi al movimento che si potrebbe definire psicomillennarista del potenziale umano, nato e ormai ben radicato negli Stati Uniti. Esso opera come una setta iniziatica propugnando e applicando tecniche e rituali d'influenza psichica a livello del sé, o mente interiore, volti a manipolare le potenzialità mentali e pratiche della personalità del soggetto, tanto che egli possa (si presume) affrontare e risolvere ogni problema o difficoltà fruendo d'una condizione di onnipotenza (Rivera 1989; Harris 1981). È una paradossale forma di millenarismo costruito su tecniche di manipolazione psicologica al servizio di un'ideologia che pretende di produrre una mitica superumanità dei tempi ultimi.

Ma il Brasile offre altri ragguardevoli esempi di movimenti che caratterizzano proprio l'odierna civiltà dell'Occidente iperindustrializzato, che ha visto il ritorno del sacro dopo la fase culminante della laicizzazione e della secolarizzazione. È il caso del movimento della cosiddetta Fratellanza eclettica spirituale universale, fondato tra il 1946 e il 1949 da un certo Oceano de Araújo ridenominatosi, come omonimo di Giovanni Battista, Yokaanam. Di famiglia medioborghese, dopo studi eterogenei e una vita avventurosa questo personaggio fondò una sedicente associazione filantropica che diede corso a pratiche collettive di terapia su basi promiscuamente spiritista, esorcistica, medianica. Ma l'eclettismo che impronta la dottrina unisce al cattolicesimo una variopinta fusione di umbanda brasiliana tradizionale, kardecismo spiritista, elementi giudaici (tratti dai manoscritti del Mar Morto, scoperti nel 1947), ufologia e dottrina della reincarnazione. Ma è nella seconda fase del movimento, da quando il leader decise di trasferirsi da Rio nella zona interna per fondare la nuova 'città santa' destinata alla comunità che lo seguiva, che emerse la componente apocalittica, profetica e millennarista del nuovo culto. Infatti il trasferimento da Rio rispondeva all'annuncio profetico d'una catastrofica imminente inondazione della zona costiera (Rio), effetto della caduta d'un immenso asteroide a sua volta premessa annunciata dell'apocalisse vera e propria. Così la nuova religione veniva corredata del suo mito apocalittico-messianico e la 'città eclettica' era annunciata come la salvezza per chi seguiva il fondatore. Ancora una volta dunque si verificava il perdurare, se non anche il rilancio, d'una profezia apocalittica pur dopo un suo primo fallito annuncio.

Altra area etnico-culturale sudamericana storicamente fertile di fermenti messianici è il Perù con le sue varie etnie di contadini indios. Qui, come per i paesi dell'Africa e il Brasile, si riscontrano soprattutto due ordini di fattori storici in periodi distinti, promotori di corrispettive sequenze di movimenti messianici. Una prima fase è segnata dalla pressione durissima del colonialismo spagnolo e della forzosa evangelizzazione praticata dalle missioni dopo il crollo militare del regime degli Incas, mentre una seconda fase, moderna e perfino contemporanea, registra l'esplosione di movimenti escatologici, apocalittici, avventisti e messianici.

Nella fase della conquista spagnola, il trattamento schiavistico in pesanti lavori minerari, il totale asservimento dei contadini al potere cinico dei padroni encomenderos, inumani castighi (come la garrota) contro renitenti al battesimo, repressione violenta di riti tradizionali, intimidazioni vessatorie delle missioni contro pratiche suicide di indigeni disperati, infine torture per qualsiasi infrazione sono le condizioni sociali, culturali, esistenziali preposte all'insorgenza di una complessa sequela di movimenti di attesa del ritorno degli Incas come salvatori dal caos, anzi dall'apocalisse (Pachacuti) come fu chiamata la conquista spagnola stessa (Curatola 1997). Infatti, dal 18° secolo si susseguono fermenti e manifestazioni dell'ideologia messianica e si presentano uno dopo l'altro capi e guide carismatiche, proponendosi come personificazioni dell'Inca Re (Incarrí) che tornano per liberare il popolo dall'umiliante oppressione straniera. La storia del grande regno incaico Tahuantinsuyu subisce allora un processo di mitizzazione e idealizzazione. Dopo due secoli dal crollo incaico la memoria storica del regime degli Incas, a suo tempo sofferto da molte etnie come tirannia schiavizzatrice e dispotica, viene rielaborata e reinventata in un quadro nettamente positivo, come era dell'oro, della felicità collettiva, libera dall'assoggettamento a un potere straniero egemone. Così la superba organizzazione sociale, economica, politica e militare di un regime imperiale indigeno, che aveva saputo unificare etnie conquistate e annesse al proprio dominio (tanto da provocare frequenti rivolte etniche locali, dagli stessi Incas represses con massacri), veniva ripensata nel segno di una nuova immaginazione mitopoietica che gli conferisce il valore di modello millenarista di un nuovo regno da ripristinare nel sogno degli Indios Quechua e altri (Curatola 1997). Se già nel 1565 nasceva tra i Quechua il culto millenarista del Taqui Ongó, in cui si annunciava la prossima resurrezione degli dei tradizionali e la rivalse degli stessi, che sarebbero insorti a protezione dei loro fedeli, sconfiggendo il Dio portato dai bianchi e riportando le popolazioni alla libertà delle antiche tradizioni e costumanze (Ossio 1973), soltanto un secolo più tardi il millenarismo lasciava il campo a un vero m. con il presentarsi di una successione di sedicenti profeti assunti dalla gente come reincarnazioni dell'Inca. Il ritorno atteso dell'Incarrí, l'Inca divino figlio del Sole, "s'identifica con la vera restaurazione della religione indigena contro il cristianesimo imposto dai bianchi", come scrive Wachtel (1977, p. 280), cui occorre aggiungere che la religione indigena, a sua volta, rappresenta la cultura originaria che funge da identità etnico-culturale: quell'identità che gli Indios intendevano riconquistare nella sua piena autonomia. Un effetto ideologicamente contraddittorio del processo di ritardata messianizzazione del regime degli Incas risalta in modo vistoso: è il fatto che le etnie indigene già assoggettate al dominio incaico nella fase storica originaria e allora in conflitto con il regime, nella fase posteriore (e nel tempo mitico del millennio) si riuniscono spontaneamente tra loro nel nome di un nuovo nazionalismo definito mitico-religioso. L'Incarrí infatti è il messia che intende riunire le diverse etnie già oppresse dalla colonizzazione spagnola. Com'era inevitabile, i vari profeti sognatori sedicenti Incarrí furono incarcerati, e i moti insurrezionali repressi nel sangue (Curatola 1997).

Dopo la lunga fase dei m. postincaici, si assiste alla nascita di numerosi movimenti escatologici, apocalittici, avventisti e messianici, che riguardano soprattutto l'ambiente urbano dove pullulano nuove sette o Chiese che rispondono alle nuove esigenze di rifugio morale e psicologico e alla richiesta di valori, oltreché di risocializzazione da parte di folle di contadini inurbati, sradicati dai propri aggregati parentali e sociali. Lima ne è il modello vistoso, che accoglie Chiese di matrice giudaico-cristiana note e già diffuse in Europa e Stati Uniti, oltre a sette esotiche di recente formazione, sia pure emananti da proprie centrali americane, e infine aggregazioni create da profeti locali secondo i più eterogenei criteri sincretici. Questi nuovi aggregati religiosi costituiscono formazioni di adattamento e di riscatto psichico dall'esperienza di emarginazione, fallimento e miseria occorsa con la fuga dalle campagne. Infatti crisi dell'agricoltura, sovraffollamento

demografico, spinta all'acculturazione come via di miglioramento spingono a prendere la via della città. Ma è come cadere in una ragnatela che imprigiona e riduce la persona, per lo più nel vicolo cieco del sottoproletariato urbano miserabile e senza speranza (Curatola 1997), in una condizione di privazione totale, ossia di "perdita dei significati del mondo" (Barabas 1990, pp. 30-32). Tra le svariatissime aggregazioni religiose d'orientamento apocalittico oggi prosperanti nelle città del Perù (con forti omologie sia di struttura, sia di criteri semantici e funzionali rispetto all'intero Occidente) si distingue, per la sua originale portata che si lega al cristianesimo e insieme all'ebraismo antico, la cosiddetta Missione israelita del nuovo patto universale. Si tratta di un movimento profetico creato da un vecchio contadino meticcio, Ezequiel Ataucusi Gamonal, soprannominato Cristo d'Occidente (rispetto a Gesù, Cristo d'Oriente), o anche il nuovo Inca, il nuovo Mosè. Egli stesso si presenta come nuovo messia, reincarnatosi alla fine dei tempi in Occidente, e annuncia che come Cristo sarà ucciso e resusciterà per inaugurare la nuova era del mondo: era di pace, di prosperità e giustizia, cui accederanno solo gli uomini più umili e pii (Curatola 1997). Il movimento degli 'Israeliti' (è questa la denominazione corrente) rappresenta un nuovissimo caso di reinterpretazione e impiego della Bibbia, con accento sull'Antico Testamento, in chiave socio-culturale aperta a un riformismo moderno, ben diverso dai m. giudaizzanti e di tono rivoluzionario dinanzi visti per l'Africa e la Polinesia sotto il colonialismo. Il leader Ezequiel è il nuovo Cristo venuto per redimere dall'emarginazione e dalla deprivazione i contadini dei villaggi e quelli emigrati nelle città del Perù. Ma il richiamo a Geova e a Mosè si addice al versante militante del movimento, che si muove contro i nemici indicati nel mondo del capitalismo consumista, dei reggitori di una società corrotta e carica di ingiustizie. Infatti la terra promessa si attuerà con le già avviate colonie agricole, col ritorno alla foresta, nonché con le cooperative commerciali, le imprese, le scuole, i mercati e le mense popolari, tutte realtà già create dal movimento israelita. Lo stesso Ezequiel si presentava nel 1990 alle elezioni presidenziali. Ma è da notare che gli stessi programmi d'ordine pratico e politico si innestano su una dottrina d'ordine escatologico-apocalittico, che pronostica la fine del mondo intorno al 2000, con paurosi cataclismi, di cui sarebbe stata un'avvisaglia l'epidemia di colera verificatasi nel 1991. In tale groviglio di tematiche apocalittiche non manca, per l'attuazione escatologica della terra promessa, l'annunciato ritorno degli Incas alla testa delle comunità di fedeli israeliti. Il sincretismo piuttosto fantasioso del movimento israelita dunque riduce in un unico abito variegato frammenti di tinta biblica con altri del Tawantinsuyu, mitizzato con il mito millenarista dell'Incarrí.

Non si può assolutamente tacere sulla portata ideologica, politica e non solo utopica assunta dalla rappresentazione, pur mitizzante, dell'impero Inca nella storia odierna del Perù. È un tema che grazie agli ambienti intellettuali entra nella letteratura, nelle arti e nel folklore, mentre per la massa funge da base fondante dell'identità nazionale: tanto che, nei toni di una rivalsea ideologica contro l'egemonica influenza politica e culturale dell'Occidente, ispira una sorta di millenarismo indigenista e neo-nazionalista autoproclamantesi (da Cuzco, capitale incaica) "cuzchista e incaicista" (Curatola 1997). Può anche essere utile rilevare che il cosiddetto Movimento indio-peruviano, organismo esprimente a nome di tutte le etnie locali la propria rivendicazione d'autonomia etnico-culturale, emana un manifesto nel quale si auspica l'avvento di un secondo Tawantinsuyu, come "nuova nazione degli ayllu (comunità contadine tradizionali), retta da consigli di capi-famiglia, ligia alla arcaica cosmovisione religiosa e al culto della Terra Madre Pachamama". Tutto ciò per liberarsi dall'Occidente "ligio alla barbarie dell'uomo lupo all'uomo, nemico della natura" (Amodio 1984, pp. 151-59).

Oltre al Brasile e al Perù, le comunità indigene dell'America Latina furono protagoniste di centinaia di movimenti sociali e religiosi, millenarismi, m., nativismi restaurativi in età coloniale e oltre. In Argentina sorsero tra il 1895 e il 1935 una serie di millenarismi indetti da profeti-sciamani fra gli Indios Toba e Mocovi, genti di cultura primitiva venatoria, costrette nelle reducciones a una radicale deculturazione forzata e all'imposizione di tributi. In Guatemala nel 1820 un certo Atanasi Tzul si presentò ai Maya Quiché come capo d'un movimento rivoluzionario, egli stesso denominandosi San Giuseppe e sua moglie Santa Cecilia. Significativo il fatto che ancora oggi i Maya del luogo si definiscono discendenti di Tzul il rivoluzionario (Barabas 1989).

Anche la storia del Messico è costellata di movimenti sociali e religiosi d'impronta millenarista, indetti da diversi gruppi etnici i quali sotto il dominio coloniale spagnolo, e più tardi sotto quello dell'oligarchia dominante, diedero corso, dietro la guida di sacerdoti (chilames) e di capivillaggio (batabes), a una sequela di ribellioni intrise di spiriti religiosi millenaristi. I Maya dello Yucatán avviarono dal 1542 varie utopie rivoluzionarie volte ad attendere la scomparsa dei bianchi, il recupero dell'autonomia india con il riordinamento del mondo e l'uscita dalla condizione di vuoto esistenziale creato dalle sopraffazioni perpetrate dal potere coloniale. Dopo l'indipendenza del 1821, tra gli stessi Maya si sviluppò dal 1847 al 1901 la 'guerra delle caste' contro il potere dispotico dei grandi proprietari terrieri. Altro esempio di movimento messianico e politico fu quello delle etnie del Nord Cora, Huichol e Tepehuan, unite in un 'piano liberatore', guidato dal capo Tigre de Alica, identificato con un eroe mitizzato. Alla morte del leader le masse a lui fedeli ne aspettarono il ritorno messianico. Anche in tempi recenti, nel Sud tra gli Indios di Oaxaca, il movimento di contestazione contro la costruzione del bacino che avrebbe minacciato il loro territorio fu guidato da un capo a sua volta messianizzato, chiamato "ingegniero del Gran Dios" (Barabas 1990).

Nel loro insieme, i movimenti a sfondo millenarista-rivoluzionario delle etnie dell'America Latina vanno considerati come precursori storici del risveglio politico dei popoli indigeni contro il dominio spagnolo e, più di recente, contro l'emarginazione etnica praticata dal potere degli strati occidentalizzati dominanti (bianchi o mestizos). Essi costituiscono una piattaforma storico-psicologica e sociale da cui poté trarre stimoli precoci il processo panindianista che, nel presente, trova la sua diretta espressione (Barabas 1990) nei movimenti etnici secolari variamente organizzati nei distinti paesi, per rivendicare un mutamento radicale della società contemporanea nella quale l'indigeno resta soggetto a una struttura di dominio che implica la progressiva distruzione delle specifiche e diverse forme di vita, e cioè di cultura.

I movimenti nell'Oceania e in Africa

Una somigliante commistione di utopia mitico-millenarista e di episodici sbocchi di rivendicazioni socio-culturali in senso trasformativo si ritrova in un complesso di movimenti religiosi delle isole melanesiane. È il caso dei cosiddetti culti del cargo (cargo cults). In uno sfondo mitologico-rituale essi danno espressione simbolica a un implicito significato rivendicativo della condizione di sottosviluppo. Il fenomeno dei culti del cargo occupa, a partire dai primi decenni del 20° secolo fino a tempi recenti, la storia dei contatti tra indigeni e bianchi e delle rispettive reazioni o risposte date dai primi sulla base del loro tradizionale sistema cognitivo e di rappresentazione del reale. Risalgono alle prime esperienze del contatto tra la cultura degli isolani (della Nuova Guinea e altre isole vicine), primitivi coltivatori di tuberi e cacciatori, e gli Europei con le navi cariche d'ogni sorta di beni.

In tali condizioni nasceva e si diffondeva, in base a presupposti di miti tradizionali, il processo di mitizzazione delle merci intraviste, e dei bianchi portatori di ricchezze ignote. E sotto la guida di profeti locali resisi interpreti e portavoce di implicite aspirazioni condivise si diffondeva il mito millenarista di un prossimo arrivo, anzi del ritorno di antenati che avrebbero portato ai nativi una messe di beni pari a quelle degli Europei. Si sarebbe realizzata un'età nuova di benessere, senza più mali né infermità, senza bisogno di lavorare il suolo, in una vita eterna e felice. Come si può notare, il mito millenarista segue la mitologia tradizionale, secondo cui gli autori e i dispensatori dei beni vitali erano gli spiriti degli antenati tribali dei quali gli Europei, in quanto portatori di tanti beni sconosciuti, apparivano ai nativi degli abusivi sostituti (Lanternari 1974; Kilani 1988; Berthoud, Kilani 1982).

Il m. di tali comunità apre la via, specialmente tra gruppi etnici d'Africa come d'America Latina, a un originale comunitarismo che travalica le vecchie demarcazioni tribali e segna un nucleo germinale di innovativa identità: un'identità di gruppo su base emotiva, rituale e spirituale, in un mondo che vede declinare i rapporti clanici, parentali e territoriali di villaggio, già assi portanti dell'identità etnico-sociale. È un m. fondato sulla fede in una personalità di profeta come messia, e sul suo messaggio che annuncia

l'attuazione immanentista di un bene vitale attraverso la fede e la preghiera collettiva nei nuovi rituali comunitari e consistente nella salute e guarigione, vitalità e benessere, e nel risveglio di legami umani, morali e spirituali. Ne è segno lo sviluppo di un clima di fratellanza e di riacquisito significato esistenziale fra i componenti di ciascuna comunità dietro la guida e con l'ispirata direzione del profeta.

Nella nuova situazione determinata dal processo di urbanizzazione, dalla travolgente trasformazione dei modi di vita nei villaggi depauperati degli abitanti emigrati, si è ormai distanti dal complesso mitico-eschatologico di un regno trascendente proprio dell'originario m. giudaico e soprattutto cristiano, dal quale peraltro dipendono tutti i profeti delle nuove aggregazioni africane. Ma quel m. originario è da loro reinterpretato, applicato, innestato sul tronco della religiosità vitalistica locale. Si è pure distanti dall'éschaton apocalittico perseguito dal classico movimento dei Testimoni di Geova che con il nome di Kitawala o Kitower (da deformazione dell'inglese Watch tower, "torre di guardia") si era ampiamente diffuso nel continente africano sotto il segno di un rivoluzionarismo militante contro il potere coloniale e le Chiese cristiane europee (Lanternari 1974). Tuttora tale movimento propugna un nativismo o, in America, un indigenismo autonomista antiistituzionale, pervenuto al massimo sviluppo della sua distribuzione, sia pure in forme differenti, nel Terzo Mondo come nei vari neo-etnicismi d'Occidente (Stark-Iannaccone 1997; Canova 1987).

I movimenti in Occidente e il fenomeno di New Age

Elementi di collegamento con le nuove Chiese spirituali africane si rendono riconoscibili, in particolare nella omologa valenza messianica legata alla personalità di un leader carismatico, nel fenomeno assai originale o perfino eccentrico del cosiddetto caso Milingo, fenomeno africano in origine, poi trapiantato in Italia. Profeta carismatico e fino al 1983 arcivescovo cattolico di Lusaka, trasferito a Roma dalla Santa Sede per lo stile troppo personale da lui adottato in Zambia, sua patria, Emmanuel Milingo è divenuto in Italia, nonostante l'opposizione di molti vescovi, leader d'un movimento che trascina folle di seguaci. In lui si amalgamano sincreticamente il comune sfondo mistico e carismatico proprio dei profeti di Chiese spirituali africane, le diversità indotte dalla formazione cattolica, specialmente nell'accentuazione dell'ideologia d'una presenza diabolica nel mondo (Lanternari 1993) e la stregoneria di netta pertinenza africana. Risalta nelle sue prediche la veemente battaglia contro le forze malefiche tra loro congiunte del diavolo, della stregoneria e di spiriti malefici, e con tale dominante elemento della sua dottrina è connessa la missione salvifica che egli si assume di esorcista, combattente contro i poteri del male nelle sue più diverse espressioni. Sotto questa luce, che riporta al piano soggettivo individuale ogni questione di perdizione e salvezza e che lascia da parte ogni considerazione di fattori sociali e tanto più di oppressione collettiva, esterna o interna, ritroviamo in Milingo un particolare esempio della figura del profeta assunto e seguito come diretto soccorritore e salvatore dalla massa dei proseliti. Ma un numero imponente di esponenti di questa categoria di figure messianiche si riconoscono, pur in singole e multiformi espressioni, nell'enorme falange di guru, guaritori, carismatici fondatori dei cosiddetti Nuovi movimenti religiosi (comunemente denominati NMR) nella società occidentale contemporanea. Milingo e i tanti profeti carismatici costituiscono nel loro insieme una categoria d'interpreti o esponenti messianici che si adeguano alle esigenze di altrettante collettività sociali ed etniche coinvolte in condizioni di grave disagio e sofferenza legate a processi di vorticoso mutamento dei rispettivi modi di vita e d'orientamento mentale, a squilibri socioculturali e al conseguente smarrimento di significato esistenziale e crisi d'identità. Si tratta pertanto di un m. essenzialmente terapeutico e psicoterapeutico che può ben distinguersi dai m. dalla forte carica socio-politica dei profeti del Terzo Mondo in età coloniale e pure dai m. d'impegno direttamente sociale, degli Indios latinoamericani, alle prese con condizioni moderne di emarginazione etnico-sociale.

Il nuovo culto portato da Milingo, unico esempio di un movimento proveniente in Italia dall'Africa, con relativi adattamenti all'ambiente occidentale cattolico, spinge ad affrontare il tema dei Nuovi movimenti religiosi che pervadono oltre all'Italia i vari paesi dell'Occidente contemporaneo e postmoderno, soprattutto dagli anni Sessanta del 20° secolo. Il loro sviluppo si lega all'instaurarsi della grande trasformazione della

civiltà tecnologica, mediatica, consumista, globalista, poi informatica e digitale, e alla profonda crisi culturale che coinvolge a livello etico orientamenti mentali e di valori. In Italia, se parte dei Nuovi movimenti religiosi risultano di matrice cristiana, cattolica (neopentecostalismo, Rinnovamento carismatico) e protestante (Testimoni di Geova, Mormoni, Chiese evangeliche), i più numerosi e di larga diffusione costituiscono altrettante scelte alternative alla tradizione originaria cattolica provenendo da matrici asiatiche e americane. Nei Nuovi movimenti religiosi, specialmente nel loro ultimo impressionante crescendo di attrazione e di seguito, si sommano in vari intrecci sincretici elementi strutturali e dottrinali di profondo ed esplicito significato innovativo. Anzitutto la struttura profetica, per cui la figura centrale del profeta fondatore e guida del movimento ne è il protagonista, che si presenta ed è assunto dai proseliti come figura carismatica. Il carattere di rinnovamento vi assume frequentemente toni apocalittici, come programmata eliminazione di condizioni di sofferenza, di mali, di vuoto e disagio profondo, in un superamento indotto dall'adesione al nuovo credo. Ma in vari casi di culti incentrati su strutture iniziatiche ed esoteriche, si cerca tale adempimento di aspirazioni attraverso un tirocinio d'indottrinamento esoterico con impiego di tecniche di condizionamento psicomentale secondo criteri di deprogrammazione mentale e comportamentale. È il caso di movimenti come la scientologia, il moonismo, gli Hare Krishna, Sai-Baba, Meditazione trascendentale di Maharishi, ecc.

In particolare nei moderni movimenti religiosi che praticano un proselitismo su base iniziatica, attraverso il tirocinio esoterico s'intende conferire al soggetto, individualmente preso, una condizione di benessere psicofisico che fonde interiormente tra loro l'esperienza di salute fisica con quella di benessere totale o salvezza in senso psichico, mentale e insieme etico-spirituale. L'iter del tirocinante passa attraverso pratiche d'isolamento e meditazione, di ginnastica respiratoria e dinamiche del corpo, di ripetitiva recitazione di litanie portata fino a condizioni d'annebbiamento mentale o estatiche, oltre a pratiche di espansione della coscienza (droga, yoga, tecniche zen, trance), con impiego dei tipici criteri del brain washing. Il risultato è quello di forgiare personalità condizionate in ogni atteggiamento, opinione, principio direttivo secondo una deprogrammazione consistente nella cancellazione metodica di ogni traccia di presupposti culturali e ideologici precedentemente incorporati, surrogati coi principi nuovi, imposti. In realtà i nuovi culti, nella loro impressionante moltitudine e varietà di orientamento, cultura e grado di coscienza più o meno severa, vogliono essere altrettante risposte in senso religioso alla condizione di profondo e diffuso malessere di ordine etico, mentale, assiologico dilagante nella società di massa. I fattori di origine della crisi della società contemporanea discendono dalle rapide e pervasive trasformazioni dei sistemi di comunicazione e degli stili di vita, dal tracollo repentino di consolidati parametri di riferimento semantico, gerarchico e simbolico nelle relazioni interpersonali interne ed esterne, dal disancoramento psicoculturale.

Collegate con i fattori di crisi indicati sono le nuove conflittualità intercomunitarie e interetniche con ondate di xenofobia, razzismo e criptorazzismo, oltre ad anacronistici neonazionalismi dispotici, aggressivi, espansionisti: fenomeni che riportano l'intero Occidente ad antiche lotte fratricide che storia e coscienza dominante avevano consegnato alla memoria di secoli passati. Da questo complesso di elementi si diffonde quello smarrimento di significati esistenziali, quella perdita della propria identità culturale, cui i nuovi culti rispondono presentandosi come elargitori di una particolare forma di riscoperta del sacro. Infatti così è stato denominato il fenomeno dei Nuovi movimenti religiosi da vari commentatori, pubblicitari e studiosi. Ma alle interpretazioni così pronunciate è sfuggito, di massima, che si tratta di un sacro in dimensione riduttivamente delimitata a una funzione terapeutica, specialmente psicoterapeutica. Ci si trova di fronte a un fenomeno la cui dimensione terapeutica opera in concomitanza con psichiatria, psicoanalisi e medicina psicosomatica. Basta pensare alla cura esorcistica, oggi di nuovo valorizzata dalla Chiesa cattolica stessa con la nomina di numerosi operatori ufficiali in vari ambiti metropolitani. Con le nuove religioni terapeutiche cresce e si diffonde la falange delle terapie magiche.

Guaritori miracolisti, predicatori 'elettronici' con esponenti della cosiddetta Chiesa elettrica proliferano negli Stati Uniti e in Europa parlando da varie reti televisive (Rivera 1989), fuori da una dimensione di trascendenza e di umanesimo universalista, sostituita spesso da una modesta pubblicitaria. I loro annunci di

guarigione e salvezza vogliono aprire la porta a un micromillennarismo di fruibilità strettamente individualista ed egocentrica, con il mero obiettivo di procacciarsi uno stato di benessere generale. La cultura media statunitense impiega infatti il termine fitness per indicare questo obiettivo supremo dell'uomo postmoderno. Tutto ciò, beninteso, non concerne certi movimenti che sviluppano un rigoroso impianto religioso tradizionale come il pentecostalismo e il rinnovamento carismatico che ne discende, i Testimoni di Geova, i Mormoni, oppure gli Hare Krishna e gli altri movimenti neobuddhisti, tra i quali vige un richiamo a valori spirituali intimamente vissuti secondo un impegno critico di umana emancipazione.

Numerosi sono i movimenti che, grazie a un'abile e spregiudicata commistione d'interessi religiosi e affaristici, a un esperto impiego di tecniche pubblicitarie omologhe a quelle in uso per prodotti di consumo corrente, e al disinvolto utilizzo di tecniche psicologiche d'influenzamento su soggetti appartenenti soprattutto alle fasce giovanili, sono giunti a espandere il messaggio del fondatore all'intero pianeta. Si tratta in ogni caso di messaggi, tra loro somiglianti, che annunciano garanzia di salvezza totale, guarigione spirituale, autorealizzazione individuale, conquista della verità. In essi si usano slogan e un linguaggio di seduzione ben noti per l'uso che se ne fa nei lanci pubblicitari. L'aggiunta di termini esoterici conferisce alla nuova religione, quale essa sia, un'aura magica e misteriosa, capace d'indurre in qualcuno il senso d'un carisma segreto e possente (Lanternari 1994).

La spiritualità proclamata da New Age, come dai tanti culti confluenti nella sua costellazione, è espressa integralmente nel linguaggio esaltante di una corporeità impiegata al massimo grado. Infatti protagonismo del corpo e trattamento consumistico del sacro sono due fra i connotati salienti del culto New Age. Ginnastica respiratoria, zen e yoga, diete ecologiche, terapie alternative di ogni sorta, shiatsu, massaggi, tecniche di trance e di dilatazione della coscienza, musicoterapia, arti marziali: tutto ciò risponde all'idea base che il fisico agisce sullo spirito, come componenti da cui dipende la condizione di benessere totale (Terrin 1993). Ma New Age si distingue da ogni altro culto confluyente in esso come una forza nuova per il solenne annuncio dell'era cosmica che incombe nel segno dell'Acquario, era dell'adempiimento millenarista di universali aspirazioni dell'umanità contemporanea. Un criterio essenziale di confuso eclettismo (unione di astrologia, misticismo, cristianesimo, buddhismo, meditazione trascendentale), di oscura equipollenza tra religioni diverse, di affrancamento da idee di valori e di responsabilità domina in New Age.

Questa religione rivolge infatti un'attenzione particolare al 'sé' individuale (self), totalmente ed egocentricamente assunto nel proprio isolamento e di cui viene enunciata la natura divina, in conformità ai principi di una teologia dell'identità che è sviluppata dalla dottrina della psicologia transpersonale nel movimento Meditazione trascendentale del guru Maharishi, che può infatti essere considerato in certo modo precursore di New Age, a sua volta ispiratore di movimenti con decine di migliaia di adepti. Molto significativamente uno dei principi enunciati dal decalogo delle norme comportamentali di New Age recita: "Tu non avrai altro Dio fuori di te", evidente provocatoria caricatura del primo comandamento biblico. Da tempo (Colombo 1983) è stato colto il fattore limite soggiacente a New Age e ai Nuovi movimenti religiosi che gli hanno dato sostanza, nella loro presunzione di valere come universale religione di salvezza, messianica o millenarista. È evidente che centro del programma millenarista di questo specifico complesso religioso è dato dalla realizzazione del sé (self), in comune al Movimento del potenziale umano, vicino ideologicamente e parallelo a New Age. Dall'indifferenza verso gli altri, che è una precisa regola comportamentale di New Age, viene la possibilità di conseguire, da parte dell'iniziando che persegue il dovuto training, una condizione di euforia derivante dalla sensazione di essere liberati dal peso degli altri o della storia. Risulta evidente a questo punto come l'esperienza spirituale di New Age si fondi sulla metodica indifferente obliterazione da parte dell'iniziando delle realtà negative del mondo in cui vive e nel quale si assiste all'esplosione di conflittualità anacronistiche e a orrori e nefandezze perpetrati da soggetti distanti da ogni cultura o humanitas. Il raggiungimento della realizzazione del sé (self) dipende infatti dall'autoisolamento in un training che si segue per gradi in base a tecniche rituali, a regole di condotta imposte secondo un rigido codice di deprogrammazione che cancella il corredo dei modelli culturali, comportamentali, cognitivi e valutativi già introiettati tramite l'educazione familiare e ambientale. In sintesi,

esaltando il principio dell'indifferenza verso il prossimo e in genere gli altri, secondo un'etica individualista ed esclusivista, si vuole aprire la via a un'autonomia che si dichiara spirituale e che è invece totalmente chiusa in se stessa e a valori di apertura umana.

La componente dottrinale specificamente millenarista è da New Age risuscitata in termini piuttosto originali per l'umanità postmoderna: New Age considera infatti la storia umana secondo un ordine diacronico schematicamente periodizzato da un orologio che segue l'andamento del ciclo dei segni astrali dello zodiaco e batte ogni 2160 anni circa, appunto con il cambio dei segni stessi. L'era del Toro avrebbe compreso la storia delle grandi civiltà protostoriche (mesopotamica, egizia ecc.), l'era dell'Ariete contrassegnerebbe la storia ebraica fino all'avvento di Gesù allo scoccare dell'era dei Pesci, era che si prolunga fino al 20° secolo, quando s'è inaugurata l'era dell'Acquario, che volge alla sua pienezza nell'immediato avvenire incombente sul destino dell'umanità con i suoi primi segni vistosi: la nascita e diffusione, appunto, di tanti Nuovi movimenti religiosi. Dare a questi elementi osservabili il nuovo significato profetico, teologico, messianico o millenaristico, è stato l'assunto, a suo modo originale, di New Age. Il millenarismo di New Age nasce così dall'impiego del nucleo biblico originario della rivelazione, ripensato e riportato nel contesto ideologico dell'astrologia e dei connessi cicli periodici segnati dallo zodiaco. Ma vi si aggiunge con abile utilizzo delle circostanze la rivalorizzazione mitizzata di una data inquietante: quella del 2000. Così New Age si afferma, nel pieno della civiltà occidentale giunta all'estremo del processo di laicizzazione e secolarizzazione, in un mondo cinico e materialista, distante dalle vecchie mitologie ma disponibile a miti nuovi (Heelas 1996; York 1997; Colombo 1983; Greer 1995; Terrin 1993).

A tal punto è opportuna un'osservazione conclusiva sul problema del rapporto tra capo carismatico e candidati proseliti, connotato caratteristicamente da una sostanziale ambivalenza, in un decorso esposto a potenziali deviazioni, dalla fase iniziale di collaudata, reciproca e coerente intesa tra le parti a una di strumentale e abusiva manipolazione per personali interessi effimeri o per volontà di potenza del capo, fino all'uso sistematico di spregiudicate tecniche plagiarie sui suoi adepti. Di questa ambivalenza sostanziale del potere carismatico (Lanternari 1984) si hanno manifestazioni inquietanti in vari scandali legati a interessi personali, d'ordine economico, finanziario o anche politico oppure per soggettive deviazioni psicopatologiche del leader, come nel caso del profeta Jim Jones della setta della morte (Lanternari 1978; Pozzi 1992) e altri omologhi casi successivi. Ma il fenomeno del plagio degli adepti non è raro nei Nuovi movimenti religiosi, come dimostrano vari casi d'infatuazione collettiva. Nella civiltà postmoderna, supertecnologica, ricca di possibilità di confronto critico, si verificano episodi di comportamenti collettivi che mostrano contraddizioni mai così ardite e allarmanti.

Metempsicosi Enciclopedie on line

La trasmigrazione delle anime, nella credenza professata da alcune dottrine religiose (→ reincarnazione).

Metempsicosi Dizionario di filosofia (2009)

Dal gr. μετεμψύχωσις, comp. da μετά (prep. che indica il trasferimento), ἐν («dentro») e ψυχή («anima»). Credenza propria di alcune dottrine religiose secondo cui, dopo la morte, l'anima trasmigra da un corpo all'altro, fin quando non si sia completamente affrancata dalla materia. Originaria dell'antica India e attestata già nelle Upaniṣad (in cui è connessa alla teoria del karma), questa dottrina fu accettata in parte e perfezionata dal buddismo (→). In Occidente la dottrina della m. si ritrova nella religione mistica degli orfici (da cui è poi passata nella filosofia greca), per la quale la m. non termina, come nel buddismo, con l'annientamento dell'individualità umana, ma con il trionfo completo dello spirito – concepito come eterno

– sulla materia, nella quale era stato imprigionato (σῶμα=σῆμα) e da cui riesce finalmente a liberarsi. Il termine m. è tardo e compare per la prima volta negli scrittori della prima età cristiana (per es., in Alessandro di Afrodisiade, *De anima*, 27, 18; Porfirio, *De abstinentia*, IV, 16; Proclo, *In Platonis Remplicam*, ed. Kroll, II, 340); talvolta la credenza è indicata con il termine – ritenuto più corretto da Olimpiodoro (*Commento al Fedone*, 81, 2) – «metensomatosi», che si legge in Plotino (*Enneadi*, I, 1, 12; II, 9, 6; IV, 3, 9). La dottrina è comunque professata in ambito pitagorico, attestata in Empedocle, Platone, Plotino, in diversi neoplatonici e, in ambiente cristiano, sostenuta da gnostici, manichei e, nel Medioevo, dai catari; essa assume nei vari contesti sfumature diverse. Necessaria alla purificazione dell'anima e interpretata come punizione per una vita non vissuta come si addice all'uomo, la m. si inserisce nell'orfismo nel ciclo cosmico della generazione e del rinnovamento e in quello escatologico-soteriologico nella tradizione che va da Pitagora a Platone, passando per Empedocle (fr. 115, 117, 119). Nel *Fedone* (70 c) la dottrina della m. è attribuita a un'antica tradizione, mentre nel *Fedro* (248 c-d) la legge di Adrasteia, il Destino, vincola l'uomo al ciclo delle rinascite in corpi diversi, a seconda del grado di reminiscenza delle cose divine contemplate nel mondo delle idee; nella *Repubblica* (617 b) Platone sostiene la responsabilità dell'anima nella scelta del corpo in cui si incarna. Quanto al sostrato corporeo che accoglierà l'anima nel ciclo delle reincarnazioni, si possono rintracciare posizioni differenti. Diogene Laerzio (*Vite dei filosofi*, VIII, 4-5) ricorda come la tradizione insistesse sul fatto che Pitagora aveva attraversato più vite, di cui egli era eccezionalmente in grado di ricordarsi; la sua anima aveva peregrinato in piante e animali, oltre che nei corpi di altri esseri umani. Il principio secondo cui l'anima umana si incarna in realtà inferiori – come sostenuto negli Oracoli caldaici – sembra accettato anche da Empedocle (fr. 117, 127) e dallo stesso Platone (*Fedone*, 81 e-82 b; *Repubblica*, 620 d); ricordato in Plotino (*Enneadi*, III, 4, 2) viene però respinto da Porfirio (secondo una testimonianza di Agostino, *De civitate Dei*, X, 30), da Giamblico (*De mysteriis Aegyptiorum*, I, 8) e dalla maggior parte degli scrittori neoplatonici, nonché dall'autore del 10° trattato del *Corpus hermeticum* (19). Dall'ellenismo la m. è passata anche ad altre religioni, ha però trovato maggior favore soltanto presso qualche autore particolare o qualche ristretto circolo intellettuale, generalmente con tendenza ad accogliere piuttosto le concezioni indiane che quelle occidentali.

METEMPSICOSI

Enciclopedia Italiana (1934)

di Umberto Fracassini

METEMPSICOSI (dal gr. tardivo μετεμψύχωσις, da μετά o ἐμψύχωσις, esprime cioè l'idea della rianimazione di un corpo). - Le concezioni primitive intorno all'anima sono concordi nel considerare questa (v. anima; animismo) come indipendente nella sua esistenza dal corpo, allo stesso modo che l'inquilino dalla casa in cui dimora; onde, secondo queste concezioni, l'idea che l'anima possa abbandonare il corpo temporaneamente durante il sonno o l'estasi, oppure stabilmente per la morte, sia che dopo di questa l'anima seguiti a esistere per sé senza alcun corpo o sia che entri di nuovo in un altro corpo di uomo o d'animale o di pianta e perfino di una sostanza inorganica. Su questa concezione popolare le antiche religioni e filosofie hanno costruito teorie capaci di spiegare da una parte la costituzione fisica dell'uomo e la sua origine e, dall'altra, la sua costituzione morale e la sua sorte. A questo secondo scopo ha servito la dottrina della metempsicosi, la teoria cioè che l'anima dopo morte passa di continuo da un corpo all'altro, finché non si sia resa del tutto indipendente e libera dalla materia. Questa dottrina è poi più facilmente accolta colà dove è diffusa la credenza che il numero delle anime sia limitato.

Il terreno classico in cui primieramente, per quanto sappiamo, ha fiorito questa teoria è l'antica India, dove di già le Upaniṣad contengono la dottrina che il bene e il male operato in una vita viene ricompensato automaticamente, per intima connessione causale (karman), con la reincarnazione nella vita successiva in un corpo, a seconda del merito, superiore o inferiore, durante un corso indefinito di esistenze (saṃsāra), dal quale solo si può uscire per mezzo della conoscenza della natura labile di tutte le cose o per mezzo dello yoga, consistente in un'ascesi rigorosa, mista a esercizi corporali di vario genere. Questa dottrina fu accettata in parte e perfezionata dal Buddha, il quale, come mezzo di redenzione dal dolore, pose il nirvāṇa,

o l'estinzione completa della sete del piacere; e quanto all'anima negò la sua esistenza perpetua per ogni singolo individuo, concependo un succedersi di esistenze, un processo continuo di nuove formazioni esistenziali onde le vite successive sono come altrettante fiamme, l'una accesa dall'altra che la precede (v. anche buddhismo).

In occidente troviamo la dottrina delle metempsicosi (senza che si possa stabilire se realmente provenisse dall'Oriente) nella religione mistica degli orfici, dalla quale è poi passata nella filosofia greca, accolta come fu da Pitagora, da Empedocle, da Platone e dai neoplatonici; con la differenza però che qui la metempsicosi non termina, come nel buddhismo, con l'annientamento dell'individualità umana, ma col trionfo completo dello spirito - concepito come eterno - sulla materia, nella quale era stato imprigionato (σῶμα-σῆμα) e da cui riesce finalmente a liberarsi. Una risonanza hanno avuto queste teorie nel linguaggio del popolo e in specie dei poeti, come Pindaro e Virgilio; secondo i quali dopo la morte le anime, prima di ottenere un posto stabile di felicità negli Elisi, finché non abbiano condotto una vita intera senza macchia entro il giro di 1000 anni, sono rimandate, dopo aver bevuto con le acque del Lete la dimenticanza delle passate esistenze, a terminare il ciclo delle loro reincarnazioni sopra la Terra. Secondo scrittori antichi, alla metempsicosi credevano anche gli antichi Celti e altri popoli.

Dall'ellenismo la metempsicosi è passata anche ad altre religioni; ma ha trovato favore soltanto presso qualche autore particolare o qualche ristretto circolo intellettuale: nel giudaismo Filone e i cabbalisti, nell'islamismo i Drusi e altre sette, nel cristianesimo gli gnostici, i manichei e nel Medioevo i catari. Più di recente, la teoria della metempsicosi è stata accolta con favore da circoli spiritisti e da sette mistiche; in queste, generalmente, con tendenza ad accogliere piuttosto le concezioni indiane che quelle occidentali.

Millenarismo Enciclopedie on line

Nella storia del cristianesimo, la credenza e l'attesa del regno di Cristo in terra, prima del giudizio finale, riservato ai soli giusti e, secondo la maggior parte dei computi, destinato a durare 1000 anni (detto anche chiliasmo).

Il m. è legato intimamente alla fede giudaica nell'avvento del Messia e a quella cristiana nel ritorno glorioso di Cristo e nella resurrezione dei corpi, e soprattutto alla credenza in un regno messianico distinto dalla beatitudine celeste e in una doppia resurrezione (una, all'inizio del regno millenario, riservata ai soli giusti, e l'altra, alla sua fine, universale). Il suo fondamento scritturale era dato dal passo dell'Apocalisse (20, 1-6), dove si parla di una prima sconfitta di Satana dopo la quale si attuerebbe un regno terreno dei giusti, risorti con Cristo, per 1000 anni, allo scadere dei quali, e dopo un ultimo assalto di Gog e Magog, avrebbero luogo la resurrezione universale, il giudizio e la nuova Gerusalemme celeste.

Idee millenariste si trovano in diversi autori della prima cristianità (Giustino, Papia, Ireneo, Tertulliano, Ippolito, Lattanzio, Vittorino di Pettau, Sulpicio Severo ecc.); il m. caratterizzò poi movimenti entusiastici, come il montanismo, rispondendo alle attese di rinnovamento e di giustizia dei più umili ceti sociali. A esso si opposero fermamente Origene, Eusebio e soprattutto Agostino che diede un'interpretazione spiritualistica di Apocalisse 20, intendendo i 1000 anni dopo la prima resurrezione come la remissione dei peccati. Il m. sparì così tra il 4° e il 5° sec. e solo qualche rara traccia se ne trova in orientamenti escatologici medievali e in alcuni ambienti della Riforma (per es. gli anabattisti).

Per estensione, vengono definiti millenaristi (o chiliastici) tutti i movimenti religiosi sorti nelle società preletterate extraoccidentali in periodo coloniale e postcoloniale: movimenti m. africani, culti del cargo melanesiani, movimenti nativistici amerindi, movimenti messianici dell'America Meridionale ecc. Tutti, inva;riabilmente annunciano l'imminente fine del mondo, l'avvento di un'età dell'oro e la salvezza per

coloro che avranno creduto, espressione da un lato del malessere di gruppi emarginati, dall'altro della speranza in una radicale trasformazione delle proprie condizioni di vita.

Millenarismo
Enciclopedia delle scienze sociali (1996)
di Luciano Pellicani

Millenarismo

sommario: 1. Millenarismo e utopismo. 2. La struttura universale dei movimenti millenaristici. 3. Il ruolo del portatore di carisma. 4. Dal messianesimo giudaico all'attesa della parusia. 5. Il millenarismo e le rivolte contadine nel Medioevo. 6. Le metamorfosi del millenarismo. 7. Dal messianesimo rivoluzionario al totalitarismo: a) l'Unione Sovietica; b) la Germania nazista; c) la Cina comunista. 8. I movimenti millenaristici del Terzo Mondo. 9. Conclusioni. □ Bibliografia.

1. Millenarismo e utopismo

Il termine 'millenarismo' è stato coniato per designare la credenza, diffusasi fra le prime comunità cristiane, nell'imminente avvento del Regno di Cristo in terra, riservato ai giusti e, secondo una tradizione consolidata, destinato a durare mille anni. Progressivamente l'area semantica del termine millenarismo e del suo equivalente 'chiliasmo' si è dilatata fino a comprendere ogni movimento di protesta che sia animato dalla fede in una età futura, concepita come l'eterna perfezione, nella quale regnerà sovrana la giustizia e tutti i mali inerenti alla condizione umana saranno eliminati.

Secondo la nota tesi di Karl Mannheim, il millenarismo sarebbe una forma estrema della mentalità utopica. In realtà, allo sguardo del millenarista, la Città ideale della letteratura utopistica, quale che sia la sua forma specifica, non può non apparire come un modesto surrogato della meta - la Terra senza Male - che egli considera imminente o, quantomeno, assolutamente certa. Il Millennio, infatti, è qualcosa di profondamente diverso dalla società armoniosa disegnata dal pianificatore utopico: è un mondo trasfigurato nel quale il dominio, la penuria, l'impotenza, la guerra e persino la morte non saranno che un vago ricordo. In maniera tipica, il millenarismo annuncia una mutazione metastatica che, essendo al tempo stesso sacra e profana, è strettamente connessa al tema escatologico della 'fine del mondo'. Di qui il fatto che, laddove l'utopista si impegna a fornire una descrizione particolareggiata della struttura organizzativa della Città ideale, il chiliasta si limita ad affermare che il Regno finale scaturirà dal rovesciamento pantoclastico dell'esistente. Conseguentemente, egli non si attarda a tracciare il quadro della società futura. Né, del resto, potrebbe farlo, ché della società trasfigurata non è dato parlare con il linguaggio a disposizione degli uomini che vivono nell'eterna corruzione. La distanza ontologica che separa il Millennio dalla realtà esistente è tale che di esso si può dire solo che, quando l'atteso evento catastrofico-palingenetico avrà fatto tabula rasa del vecchio mondo, l'umanità sarà completamente e definitivamente al riparo da tutte quelle esperienze negative che quotidianamente avvilitano l'umanità presente. La meta del millenarismo è il 'totalmente altro', che si materializzerà attraverso un processo dialettico di negazione, inversione e distruzione dell'esistente. Alla fine del processo di mutazione metastatica, tutto sarà diverso e gli uomini vivranno in un mondo che sarà perfettamente aderente ai loro più profondi desideri. Il millenarismo crede con la massima intensità all'infinita potenza, al tempo stesso distruttiva e creativa, della negazione. È per questo che esso si raffigura la fine del vecchio mondo e la nascita del mondo nuovo come un unico processo. Donde lo schema tipico di ogni visione millenaristica della storia, che Max Weber ha efficacemente sintetizzato con la formula "sventura, poi salvezza". La catastrofe viene addirittura invocata in quanto è percepita come il vestibolo della liberazione totale dal male fisico, metafisico e morale. Questo mondo, dominato dai 'figli della tenebra', deve perire affinché il mondo nuovo possa venire alla luce. L'avvento della civitas Dei esige l'annientamento della civitas diaboli. Tutto del vecchio mondo - vero e proprio regnum perditionis - deve essere spazzato via: questa è la precondizione dell'instaurazione del Millennio, che sarà un regno di pace e di abbondanza, di giustizia e di amore fraterno. Date queste premesse, è logico che l'avvento del Regno

finale sia percepito come una cesura così radicale e profonda che l'intera storia passata dell'umanità risulta essere completamente svalutata e delegittimata in quanto eone della corruzione e dell'errore; tutt'al più essa può essere giustificata come momento preparatorio dell'evento che, estirpando le radici del male, produrrà la *renovatio mundi*, ardentemente desiderata e spasmodicamente attesa.

2. La struttura universale dei movimenti millenaristici

In contrasto con l'approccio della storiografia 'evenemenziale', che identifica il suo compito con la descrizione delle vicende e dei caratteri specifici dei singoli movimenti millenaristici, le scienze sociali hanno adottato un metodo di indagine tipologico, volto a definire quegli elementi comuni e costanti che, correlati, costituiscono la struttura universale del chiliasmo in quanto tale. Le scienze sociali hanno altresì elaborato modelli teorici che hanno l'ambizioso obiettivo di individuare le condizioni, i fattori e gli agenti presenti ovunque si produca il fenomeno dell'insorgenza di un movimento millenaristico. Fra questi modelli resta fondamentale, sia per l'enorme influenza che ha esercitato che per la sua potenza analitica, quello weberiano, basato sui seguenti assunti: a) la nostalgia del paradiso perduto e l'aspirazione a trascendere l'esistente sono inerenti alla natura umana; b) il desiderio di sfuggire alla morsa della realtà diventa particolarmente intenso nelle situazioni di crisi a prospettiva catastrofica; c) l'attivazione del mito del Millennio offre alle vittime della crisi - i gruppiparia, condannati all'emarginazione - l'unica possibilità di sperare in un futuro migliore. In questa ottica, il millenarismo appare essere il grido di dolore delle creature oppresse, accompagnato dall'attesa della liberazione dal male. Esso, pertanto, è la manifestazione di un profondo disagio sociale e, al tempo stesso, la risposta a tale disagio. Come tale, il millenarismo, pur essendo una tentazione permanente dell'animo umano - Max Weber insiste esplicitamente sul fatto che il bisogno di redenzione non riguarda esclusivamente le classi subalterne -, può essere spiegato solo a partire dall'analisi del particolare contesto sociale nel quale esso emerge sotto forma di movimento di protesta di coloro che, colmi di risentimento per le ingiustizie subite, desiderano ardentemente la riplasmazione ab imis dell'ordine esistente.

La categoria storico-sociologica della 'catastrofe culturale' introdotta da Karl Polanyi permette di capire perché la credenza millenaristica si diffonde come un contagio spirituale fra i gruppi sociali coinvolti nel vortice di rapidi e traumatici cambiamenti. Tale credenza opera come un trasformatore magico, capace di convertire il sovraccarico depressivo di coloro che vivono una crisi abbandonica in eccitazione spasmodica e attivismo frenetico. È appena il caso di sottolineare che gli argomenti razionali, volti a raffreddare l'entusiasmo degli adepti di un movimento millenaristico, risultano del tutto inefficaci. Ciò accade perché la prospettiva che la predicazione chiliastica dischiude - il passaggio dall'eone della corruzione all'eone della perfezione -, oltre a essere esaltante, è l'unica possibilità che hanno le vittime della catastrofe culturale di spezzare il cerchio opprimente della disperazione. Non a caso nel XIX e nel XX secolo si sono moltiplicati i movimenti nativistici, i quali spesso sono emersi nelle aree culturali disintegrate dall'avanzata imperialistica della moderna civiltà industriale. Tali movimenti di protesta sono stati gli ultimi sussulti di quelle società che la civiltà occidentale ha annientato o, quantomeno, ferito a morte. Del resto la stessa civiltà occidentale, a partire dal XII secolo, è stata periodicamente squassata dall'esplosione di movimenti millenaristici; il che è avvenuto ogniqualvolta la rivoluzione permanente capitalistica ha moltiplicato e allargato le zone di anomia, generando quello che Arnold J. Toynbee ha definito il 'proletariato interno': una massa di diseredati alla disperata ricerca di una via d'uscita dalla loro umiliante condizione di paria della Città borghese.

3. Il ruolo del portatore di carisma

Nel suo significato più ampio il millenarismo comprende una vasta famiglia di movimenti che, pur presentando tratti specifici, sono tutti animati dall'attesa dell'evento escatologico che porrà fine all'eone della corruzione e darà principio all'eone della perfezione. Fra tali movimenti un posto di particolare rilievo occupa il messianesimo, la cui prima forma storicamente accertata è stata quella elaborata all'interno della tradizione giudaica.

La credenza messianica non si limita a profetare l'avvento di una nuova era; essa indica anche l'unto dal Signore - il Messia, per l'appunto - inviato ad annunciare e a realizzare la liberazione di coloro che soffrono. Nella figura del Messia si trovano concentrati, e con la massima purezza, tutti i tratti tipici del portatore di carisma qual è stato magistralmente descritto da Max Weber. Straordinarie sono la sua personalità e la sua autorità morale, poiché straordinaria è la sua missione. Egli sente di essere stato chiamato a rivoluzionare l'esistente affinché la promessa di salvezza si materializzi e la realtà si conformi alla volontà divina. Il suo ruolo escatologico, pertanto, non è solo religioso, ma anche politico-sociale. Egli è l'impersonale strumento di cui Dio si serve per porre fine allo stato di cose esistente, nel quale i giusti vivono con la dolorosa coscienza di essere vittime di intollerabili soprusi e con il risentimento che tale coscienza genera spontaneamente. La redenzione che egli promette, sulla base di una precisa diagnosi-terapia dei mali che infestano il mondo, è una liberazione terrena. Ed è anche una liberazione collettiva. Il messianesimo, come qualsiasi altra forma di chiliasmo, non crede nella redenzione dei singoli in quanto tali. È vero che uno degli aspetti più caratteristici della predicazione messianica è l'appello rivolto agli uomini affinché si impegnino sino all'autosacrificio nella lotta finale contro le potenze del male. Ma il destinatario del messaggio profetico è sempre una collettività che vive come assediata, in una dolorosa condizione di esclusione e di emarginazione. Anche quando il Messia parla all'umanità, di fatto egli si rivolge a un uditorio privilegiato, costituito da un gruppo-paria, e a esso si presenta come il dispensatore di giustizia. Pertanto la struttura tipica di ogni movimento messianico comprende tre elementi essenziali: a) una collettività oppressa destinata ad assumere il ruolo di 'lotto dei giusti'; b) la presenza di un messaggero divino (o comunque di un capo carismatico percepito come il redentore); c) la credenza che la 'fine dei tempi' sia prossima e che, a partire da essa, l'angoscia e il dolore cesseranno di tormentare gli eletti. Tutto ciò fa del messianesimo una forza spirituale a spiccata vocazione rivoluzionaria. Esso, per quanto attiene ai mezzi, può essere pacifista o violento, ma sempre radicalmente ostile all'esistente e sempre orientato verso la trasfigurazione totale della realtà. Il carattere assoluto della meta che un movimento messianico persegue - il 'rovesciamento del mondo rovesciato' - rende impossibile, e persino impensabile, ogni compromesso con i 'figli della tenebra' anche quando la sua predicazione è rigorosamente irenica. Il che porta inevitabilmente il movimento messianico a costituirsi come una collettività a parte, animata dalla convinzione di essere portatrice di una missione sotterrianea, dunque come una controsocietà carismatica la quale abbraccia tutti coloro che, essendosi identificati toto corde con la meta escatologica, si sentono come rigenerati. La metanoia, in effetti, è ciò che caratterizza lo specifico modo d'essere di quanti sono stati contagiati dalla predicazione del Messia. Questa ha lo straordinario potere di produrre una conversione spirituale tale da dare inizio a una nuova vita morale, anticipazione della vita trasfigurata che prenderà corpo quando il vecchio mondo, corrotto e corruttore, sprofonderà nel nulla. Ne deriva che una minaccia permanente incombe su una comunità messianica. Essa deve instancabilmente alimentare nel suo seno la tensione escatologica, ché, diversamente, l'influenza corruttrice del regnum perditionis finirebbe per inquinare la comunità medesima, snaturandola in modo irrimediabile. Di qui l'esigenza di elevare tutta una serie di barriere spirituali per far sì che i miasmi morali del vecchio mondo non contaminino coloro che sono stati rigenerati dal messaggio profetico. Ogni movimento messianico è ossessionato dal problema della purezza, non solo perché il suo scopo ultimo è quello di portare a nuova vita l'esistente purificandolo, ma anche perché solo mantenendosi incontaminato può scongiurare il pericolo, sempre presente, di perdere la sua identità e di farsi progressivamente fagocitare dal 'lotto dei dannati'.

Il problema della preservazione della purezza spirituale diventa particolarmente drammatico allorché viene a mancare il Messia. Allora si apre la difficile transizione dal carisma personale al carisma d'ufficio. Il Messia, come ogni leader autenticamente carismatico, è una figura insostituibile. Pure, il movimento millenaristico deve trovare il modo e le forme affinché lo straordinario potere di fascinazione del suo fondatore non svanisca completamente; deve, in altre parole, istituzionalizzare il carisma e tutto ciò - la tensione escatologica, il codice morale, la meta finale - che a esso è connesso. Ne va dell'identità del movimento medesimo e persino della sua stessa esistenza. Nasce così la figura del vicario e contemporaneamente vengono elaborate norme di successione atte a garantire la trasmissione d'ufficio del potere carismatico, senza la quale la lotta per l'edificazione del Regno non potrebbe essere proseguita e il movimento sarebbe colpito da un processo di dissoluzione interna.

Due sembrano essere gli esiti 'logici' della trasformazione del carisma in pratica quotidiana. Se la predicazione messianica contagia solo un'esigua minoranza, il movimento chiliastico assume le sembianze di una setta di veri credenti in *partibus infidelium*, asceticamente impegnati a custodire il messaggio di salvezza e ad alimentare la credenza nell'evento escatologico che, prima o poi, porrà fine all'eterno della corruzione. Ove, invece, un movimento chiliastico conquista la 'potenza del mondo' o, quantomeno, partecipa alla sua gestione, esso si converte progressivamente in una istituzione sui generis: la burocrazia carismatica. Esteriormente, tale burocrazia non si distingue dai corpi burocratici del mondo profano; interiormente, però, essa è animata dalla coscienza di avere una missione sotterologica da compiere e, proprio per questo, rivendica un'autorità che deve estendersi a tutto e a tutti. Non un aspetto della vita umana può sfuggire alla sua giurisdizione normativa. Di qui il fatto che ogni burocrazia sorta in seno a un movimento millenaristico trionfante ha, e non può non avere, una forte vocazione all'integralismo, cioè alla correlazione totale, senza riserve, di tutti gli elementi dell'edificio sociale, di modo che ognuno di essi dipenda dagli altri e non possa essere cambiato senza compromettere la coerenza del tutto.

4. Dal messianesimo giudaico all'attesa della parusia

I Libri profetici della tradizione giudaica sono i primi documenti storici nei quali è formulata con grande chiarezza la visione millenaristica della storia centrata sull'annuncio della trasformazione della terra in un nuovo Eden. L'escatologia giudaica, nella quale a Israele era assegnato il ruolo di popolo eletto destinato a riconquistare il paradiso perduto, a partire dal II secolo a.C. alimentò una vasta letteratura apocalittica militante, animata dall'attesa di un rivolgimento epocale che avrebbe fatto di Gerusalemme la capitale spirituale del mondo.

L'attesa del Regno di Dio sulla terra si intensificò sotto l'oppressivo giogo romano e portò alla nascita di numerose sette millenaristiche - tutte ostili all'ordine esistente e tutte parimenti animate da una potente tensione escatologica - cui i dominatori guardavano con un misto di disprezzo e di timore. In effetti, nell'escatologia giudaica il momento religioso era così strettamente legato al momento politico che quelle sette non potevano non essere percepite dai Romani come una minaccia permanente; tanto più che esse esplicitamente identificavano l'instaurazione della diretta sovranità di Dio con l'annientamento dell'Impero dei gentili. Il contenuto politico-rivoluzionario dell'attesa del Regno finale era particolarmente evidente nella predicazione degli esseni. Questi, nella misura in cui si consideravano i 'figli della luce', destinati a partecipare alla battaglia escatologica contro le 'potenze della tenebra' che si sarebbe conclusa con lo sterminio del 'lotto dei dannati', costituivano una setta a forte vocazione sovversiva, sempre pronta a impugnare la 'spada di Gedeone' per realizzare la volontà divina. Ancora più intenso era lo spirito rivoluzionario che animava gli zeloti. Come gli esseni, essi attendevano la fine della corruzione e l'inizio dell'incorruttibilità; ma mentre gli esseni ritenevano che la battaglia finale non sarebbe iniziata prima dell'arrivo del 'maestro di giustizia', gli zeloti erano psicologicamente sempre sul piede di guerra in quanto, animati come erano dalla convinzione che fosse possibile forzare la mano a Dio, giudicavano ogni forma di attendismo una colpevole concessione all'empio dominio dello straniero. L'impazienza rivoluzionaria degli zeloti sfociò nella catastrofe del 70. Ma né la distruzione del Tempio né la diaspora determinarono lo svanire della speranza chiliastica, bensì solo una riformulazione della sequenza che avrebbe dischiuso al popolo ebraico le porte del Regno di Dio in terra. Quasi contemporaneamente gli apostoli, muovendosi nel solco tracciato dall'apocalittica giudaica, incominciarono a propagare in tutto il bacino mediterraneo l'idea che Cristo sarebbe quanto prima ritornato per instaurare sulla terra il suo Regno. La speranza chiliastica fu potentemente rafforzata dall'Apocalisse, altrimenti nota come il Libro della Rivelazione, dove Giovanni l'Evangelista annunciava che l'Impero dei pagani sarebbe stato annientato e che i "martiri della fede nella parola di Dio" sarebbero ritornati in vita e avrebbero regnato con Cristo per mille anni. Il mito della parusia, vale a dire della seconda venuta di Cristo, e la visione catastrofico-palingenetica del destino dell'umanità contenuta nell'Apocalisse alimentarono potentemente il pathos del rifiuto del mondo, il quale, a rigor di logica, avrebbe dovuto condurre all'idea che il primo dovere del cristiano fosse quello di distruggere l'Impero, contaminato da una religione e da una civiltà che Cristo aveva condannato. Cionondimeno i cristiani, con la sola eccezione della setta dei circuncellioni, si tennero lontani dalla violenza. Ma non da un

atteggiamento radicalmente ostile nei confronti di Roma, 'nuova Babilonia', di cui attendevano con trepidazione l'imminente fine profetata dalle Sacre Scritture. Ma, a partire dall'editto di Milano (313), la scena cambiò completamente. Dal momento che Costantino, nel disperato tentativo di potenziare le basi spirituali dell'Impero, aveva deciso di fare del cristianesimo una religione protetta dallo Stato, la Chiesa fu in un certo senso obbligata a prendere le distanze nei confronti del millenarismo, presentando il Regno di Dio come una rivoluzione puramente spirituale, una *renovatio in interiore homine*, priva di contenuti specificamente politici e sociali. Inoltre essa cercò in tutti i modi di attenuare la carica anti-istituzionale di ciò che Tertulliano (160-250 ca.) aveva chiamato il 'disprezzo del secolo', che faceva del cristiano un alieno, completamente indifferente al destino della civiltà in cui viveva. In tal modo emerse uno stupefacente paradosso: che la Chiesa, nata dall'aspettazione messianica della fine del mondo, divenne il più solido argine spirituale contro la tentazione millenaristica.

5. Il millenarismo e le rivolte contadine nel Medioevo

La vittoria della Chiesa sul millenarismo non fu definitiva. La fiamma dell'attesa del Regno di Dio in terra covava sotto le ceneri, pronta a incendiare gli spiriti quando in essi, a causa delle sofferenze patite, si intensificava il desiderio di sfuggire alla morsa opprimente della realtà. Il che avvenne puntualmente ogniqualvolta le impersonali forze del mercato, della concorrenza e del capitale misero in moto la macchina della mobilitazione sociale. Allora le masse sradicate, già predisposte dalla stessa socializzazione cristiana all'attesa del Redentore, volgevano lo sguardo verso quei predicatori che annunciavano, colmi di indignazione e di furore pantoclastico, l'imminente fine del mondo. A partire dal XII secolo, sotto l'influenza più o meno diretta della riescatologizzazione del messaggio kerigmatico compiuta da Gioacchino da Fiore (1135-1202) con la sua dottrina del Terzo Regno, i *prophetae* riproposero lo schema soteriologico proprio della tradizione messianica che la Chiesa non era riuscita a cancellare dalle coscienze, essendo tale schema un elemento costitutivo del suo *depositum fidei*. Ciò permise a coloro che di volta in volta si presentavano come i 'messaggeri del Signore' di interpretare le sofferenze materiali e morali nelle quali si dibattevano le masse proletarizzate come l'anticamera della redenzione: una redenzione tutta terrena, ché la caratteristica della predicazione dei *prophetae* era la riattivazione dell'originario significato politico-sociale del messaggio evangelico, centrato sull'attesa, qui ed ora, del Messia apportatore di pace e di giustizia. Entro questo contesto psicologico-sociale era in un certo senso naturale che riacquistasse vitalità la tradizione gnostico-manichea. Questa era stata ferocemente perseguitata dalle autorità costituite per il suo radicale anti-istituzionalismo. Ma, proprio per questo c'era una sorta di affinità elettiva fra i suoi insegnamenti e lo stato d'animo delle masse coinvolte nel processo di mobilitazione sociale. Tanto più che la gnosi di Mani (216-277), nella misura in cui insisteva sul carattere radicalmente malvagio del mondo e sulla figura del Salvatore-Salvato, conteneva una diagnosi-terapia dell'alienazione centrata sullo schema del rovesciamento del mondo rovesciato. Accadde così che l'eresia gnostico-manichea, che la Chiesa cattolica aveva creduto di aver estirpato una volta per sempre, riemerse in forme trasfigurate un po' dappertutto nell'Europa medievale. I bogomili, i catari, gli hussiti, come più tardi gli anabattisti e tanti altri movimenti ereticali - tutti, sia pure in varia misura, a carattere millenaristico e spesso intrisi di elementi gnostico-manichei - contestarono la legittimità del cristianesimo della Chiesa e condannarono, in nome del comunismo evangelico, l'usura e la proprietà privata. Fu, la loro, una sfida globale e radicale all'esistente e, come tale, essenzialmente rivoluzionaria; una sfida che, oltre a criticare i soprusi dei potenti, attaccava le fondamenta assiologiche dell'ordine tripartito che la Chiesa, presentandolo come conforme alla volontà divina, ammantava quotidianamente di sacro.

È facilmente intuibile l'atmosfera di entusiasmo parossistico e di frenetico attivismo che circondava il propheta e l'aristocrazia degli eletti che egli guidava dall'alto della sua autorità carismatica. Il mito escatologico della fine del tempo della corruzione generale, cui era intimamente collegata l'attesa dell'imminente *renovatio*, predisponne le masse assediato dalla fame, dal fisco e dalle epidemie a tutto osare nella cieca convinzione che nulla avrebbe potuto arrestare la marcia di coloro cui era stato promesso il Regno. Tanto più che spesso il propheta non esitava a proclamare che non c'era che un ostacolo che separava il 'lotto degli eletti' dalla piena realizzazione dell'*eschaton*: il massacro generalizzato degli empi,

dei potenti e dei ricchi. In tal modo, la predicazione profetica si trasformava in aperta incitazione alla guerra di classe degli sfruttati contro gli sfruttatori, la quale si sarebbe ineluttabilmente conclusa con l'instaurazione del Millennio.

Tutti questi elementi - il propheta, la plebs pauperorum, l'attesa dell'eone della perfezione, l'incitamento alla guerra di classe, l'attacco alla proprietà privata e all'usura, ecc. - appaiono con particolare chiarezza soprattutto nel 'partito armato' del movimento hussita - i taboriti -, che devastò la Boemia fino a quando non fu annientato nella battaglia di Lipan (1434). Un secolo più tardi, il millenarismo tornava ad accendere di entusiasmo i contadini e gli artigiani grazie alla infuocata predicazione di Thomas Müntzer (1490-1525), il cui programma rivoluzionario esigeva l'immediata instaurazione, manu militari, del Regno di Dio in terra profetata dalle Sacre Scritture. Per alcuni mesi Mühlhausen fu la città dove gli anabattisti compirono il loro sacro esperimento: l'edificazione della Nuova Gerusalemme. Poi giunse, spietata come sempre, la repressione delle classi possidenti. Passarono appena dieci anni e un nuovo tentativo di materializzare il Millennio venne compiuto da Giovanni di Leida a Munster. Ma anche questo esperimento fu soffocato nel sangue e il movimento anabattista, repressa al suo interno l'impazienza rivoluzionaria, si convertì in una setta irenica.

6. Le metamorfosi del millenarismo

L'annientamento del 'partito armato' del movimento anabattista non significò la scomparsa definitiva della credenza nella possibilità di forzare la mano a Dio. Essa riapparve sulla scena con rinnovato vigore quando esplose in Inghilterra la Grande Ribellione. I puritani, conquistato il potere, cercarono di metamorfizzare la società inglese alla luce delle profezie delle Sacre Scritture. Estirpare lo spirito di lucro ed edificare il Regno di Dio in terra con la spada in pugno: questo fu il senso profondo della loro rivoluzione, nella quale giustamente Antonio Gramsci avrebbe visto una anticipazione della rivoluzione giacobina. Il giacobinismo, in effetti, non fu affatto l'ala avanzata della rivoluzione borghese, bensì la specifica forma politica che il millenarismo assunse a partire dal momento in cui il 'disincanto del mondo' incominciò a produrre una pletera di 'orfani di Dio' abbandonati dalla fede e tuttavia assetati di assoluto. Questi 'orfani di Dio' elaborarono, in aperta opposizione alla cultura illuministica, quella visione della storia denominata da Jacob Talmon 'messianesimo politico' in quanto basata sulla credenza che l'umanità tutta quanta sia irresistibilmente spinta verso uno stato di cose preordinato, armonioso e perfetto. Conseguentemente, prese corpo una nuova e sconvolgente concezione della politica, destinata a svolgere un ruolo di primaria importanza nella storia contemporanea: la politica come rimodellamento totale della società e dell'uomo alla luce della filosofia, dunque come prassi rivoluzionaria nel senso più profondo della parola. Il mondo intero doveva essere divelto dai suoi cardini e riplasmato ab imis. "Il faut entièrement nettoyer la place", aveva sentenziato Deschamps, anticipando così quello che sarebbe stato il programma giacobino: "Tout détruire, pour tout refaire à neuf" (Saint-Étienne).

Nel giacobinismo riappaiono sotto le sembianze della rivoluzione permanente i due grandi miti che per secoli e secoli hanno attraversato il sottosuolo della civiltà occidentale, riemergendo periodicamente come fiumi carsici: il mito giudaico-cristiano del Millennio e il mito gnostico-manicheo del Salvatore-Salvato. E si trovano altresì la visione catastrofico-palingenetica della storia e l'idea del duello escatologico fra i figli della luce e i figli della tenebra, fra coloro che vogliono sradicare il male e coloro che pervicacemente si oppongono all'instaurazione del Regno della Virtù. Donde la franca teorizzazione fatta da Robespierre della funzione catartica della violenza e della necessità del Terrore quale strumento di rigenerazione della natura umana. Mentre il progetto puritano di edificare la Nuova Gerusalemme aveva suscitato nelle élites inglesi una tenace avversione per la rivoluzione in quanto tale, il Terrore generò una tradizione ideologica che si sviluppò sino a diventare una delle principali forze spirituali dell'età moderna. In effetti, si può senz'altro dire che, con il grido di guerra lanciato dai giacobini contro i Troni e gli Altari - "Prima grandi catastrofi, poi la felicità universale!" (Saint-Just) -, inizia ufficialmente l'epoca dominata dal "desiderio rivoluzionario di realizzare il Regno di Dio" (A.W. Schlegel). A partire dal Terrore, tutto accade come se il bisogno di assoluto abbandonò il campo della religione per trasferirsi nel campo della politica e convertirsi in chiamata rivoluzionaria alle armi contro il mondo borghese che, con il suo culto idolatrico di Mammona, degrada

ogni cosa a merce di scambio. Nasce così un nuovo tipo antropologico: il rivoluzionario di professione, dedito anima e corpo alla sacrosanta causa dell'annientamento della civiltà dell'Avere. E nasce altresì, grazie a una originale ibridazione del millenarismo giudaico-cristiano con l'apocalittica gnostico-manichea, una Weltanschauung così articolata: a) due principî coinvolti in una lotta mortale (la coscienza rivoluzionaria e la coscienza borghese); b) tre tempi: l'unità originaria, la caduta dell'umanità nel mondo dell'alienazione e la restaurazione dell'armonia universale distrutta dallo spirito di lucro; c) un soggetto-paria carismaticamente eletto dalla storia (il proletariato concepito come Messiasklasse); d) una élite di rivoluzionari coscienti e attivi, aventi la missione di guidare gli oppressi verso la Terra Promessa.

Tuttavia, nell'epoca del disincanto del mondo, il nuovo avatar del pathos chiliastico, per conquistare gli spiriti, aveva bisogno di presentarsi sotto le sembianze della scienza. E, in effetti, il rivoluzionarismo proclamò per bocca di Karl Marx che il suo progetto fondamentale - il rovesciamento del mondo rovesciato - era in perfetto accordo con le leggi oggettive della scienza. E proclamò altresì di essere il "risolto enigma della storia" in quanto aveva finalmente scoperto il metodo per giungere alla società comunista, dove tutto ciò che avvilita e opprimeva gli uomini - la proprietà privata, il denaro, la penuria, il dominio, l'impotenza - sarebbe stato nient'altro che un vago ricordo dell'età della corruzione generale. Tale metodo era la rivoluzione permanente, concepita come l'"ultima guerra santa per il Regno millenario della libertà" (Engels).

Il rivoluzionarismo nella seconda metà dell'Ottocento dilagò come un contagio spirituale poiché la catastrofe culturale, diretta conseguenza del trauma della prima rivoluzione industriale, aveva creato un vasto e risentito proletariato interno, condannato a vivere come un popolo in esilio ai margini della Città borghese. Il marxismo offrì agli esclusi della civiltà dell'Avere la possibilità di uscire dal 'chiliasmo della disperazione' e di organizzarsi come una controsocietà in attesa dell'evento catastrofico-palingenetico che avrebbe permesso all'umanità di compiere il salto nel Regno della libertà. Accadde così che, esattamente come i primi cristiani, i socialisti della II Internazionale vissero e lottarono scrutando il futuro per scorgervi i segni annunciianti il crollo del capitalismo. È vero che, a differenza degli anarchici, dominati dall'impazienza rivoluzionaria, i marxisti rispettavano la legalità e si rifiutavano di ricorrere subito alla violenza per abbattere lo Stato borghese; cionondimeno, essi non potevano accettare di integrarsi positivamente in una civiltà che consideravano irrimediabilmente condannata dalla storia.

7. Dal messianesimo rivoluzionario al totalitarismo

a) L'Unione Sovietica

Nonostante che lo sviluppo economico-sociale delle società industriali confutasse quotidianamente la prognosi marxiana sul destino del capitalismo, la tensione escatologica che animava il movimento operaio europeo fu potentemente intensificata quando, alla fine del 1917, il Partito bolscevico si impadronì del potere manu militari e proclamò che era finalmente iniziata l'edificazione della società senza classi e senza Stato. Mentre l'ortodossia socialdemocratica, di cui Karl Kautsky (1854-1938) era divenuto l'interprete ufficiale, insegnava che l'abbattimento del dominio di classe della borghesia richiedeva come sua precondizione la crisi finale del modo di produzione capitalistico, Lenin (1870-1924) aveva costruito un partito basato sull'assunto che era possibile forzare la mano alla storia. Il subitaneo collasso dell'autocrazia zarista offrì all'ala 'zelota' del marxismo la chance di trasformare la Russia in un immenso laboratorio nel quale compiere il più straordinario esperimento dell'intera storia universale: la creazione di una umanità disalienata attraverso la rivoluzione permanente. I bolscevichi avevano preso il potere animati dalla granitica certezza che il marxismo aveva stabilito con precisione scientifica che il comunismo era lo sbocco ineluttabile dell'umana odissea. Ben presto però essi dovettero prendere atto che i classici del 'socialismo scientifico' erano affatto muti circa le forme che la nuova società avrebbe dovuto assumere. Solo una cosa Marx ed Engels avevano dimostrato: che il comunismo sarebbe stato edificato sulle macerie della società capitalistico-borghese. Conseguentemente, i bolscevichi giunsero alla conclusione che il loro primo dovere era quello di fare tabula rasa dell'esistente. Tutto, della vecchia società corrotta e corruttrice, doveva essere raso al suolo: gli interessi, le istituzioni, le pratiche consolidate, i valori, nonché coloro che erano stati infettati dallo spirito di lucro. Il Mondo Nuovo poteva essere edificato solo attraverso la purificazione della

società capitalistica. Ciò esigeva l'istituzionalizzazione di un mondo a parte, nel quale scaricare tutte le impurità che, per secoli e secoli, si erano depositate sul popolo russo, corrompendolo. Questo mondo a parte fu l'Arcipelago Gulag, dove furono ammassati tutti coloro che il Partito bolscevico considerava incompatibili con il nuovo tipo di civiltà che esso intendeva edificare.

Così, facendosi Stato, il millenarismo rivoluzionario generò il primo sistema totalitario dell'età moderna. La meta che il comunismo indicava - la "resurrezione dell'umanità" (N. Bucharin) - era esaltante e, precisamente per questo, enormi furono le aspettative e intensi furono gli entusiasmi che la Rivoluzione d'Ottobre suscitò nel mondo intero. D'altra parte, il giacobinismo e le tante sette che a esso si erano ispirate (babuismo, blanquismo, ecc.) avevano da tempo preparato le coscienze a vivere nella speranza della rivoluzione e a fantasticare un rivolgimento pantoclastico capace di porre fine a tutto ciò che rendeva la società un deserto popolato da bestie feroci. Sicché nell'esperimento bolscevico tanti videro il metodo finalmente trovato per materializzare quell'ideale - la comunione dei beni, basata sul principio 'a ciascuno secondo i suoi bisogni' - che la predicazione cristiana aveva propagato ma non realizzato. Tanto più che i bolscevichi al potere proclamarono alto e forte che il loro obiettivo era la liberazione di tutti gli oppressi che gemevano sotto la tirannia del capitale. Così il mito di 'Mosca, terza Roma', grazie al quale i Russi avevano percepito se stessi come il popolo teoforo destinato a far trionfare la giustizia nel mondo intero, assunse il volto dell'Internazionale comunista, avente quale obiettivo strategico la fusione in un'unica armata planetaria del 'proletariato interno' e del 'proletariato esterno' per radere al suolo l'immonda civiltà dell'Avere.

b) La Germania nazista

Mentre nell'Unione Sovietica il millenarismo marxiano, dopo essersi fuso e confuso con la tradizione messianica russa, incominciava a rimodellare il materiale umano corrotto dal capitalismo ricorrendo al terrore di massa, in Germania prendeva corpo una nuova versione della guerra escatologica fra i figli della luce e i figli della tenebra. Una setta di attivisti che si definivano 'figli della rivoluzione', e che guardavano a Hitler (1889-1945) come al Messia della redenzione del popolo tedesco, nel 1933 si impadroniva del potere e iniziava la costruzione dello Stato razzista, strutturato a immagine e somiglianza dello Stato classista. In contrapposizione al culto bolscevico del proletariato, il nazionalsocialismo istituzionalizzò il culto idolatrico del Volk mirante a trasformare la Germania nella 'casa di Dio' attraverso lo spietato annientamento della razza - gli Ebrei - che, con la sua presenza inquinante, corrompeva l'umanità ariana. Era sorta una nuova religione millenaristica, la quale proclamava che il suo leader carismatico aveva la missione cosmico-storica di indicare la via della redenzione. Hitler era garante del patto che legava il Dio degli ariani al suo popolo eletto e l'incarnazione visibile della comunità totemica scesa sul piede di guerra per confermare la sua superiorità razziale e la sua vocazione escatologica attraverso lo sterminio delle potenze sataniche - il giudaismo, il bolscevismo e il capitale finanziario internazionale - che minacciavano la stessa esistenza della Germania.

L'obiettivo della NSDAP era quello di compiere una rivoluzione totale, tesa a modificare, alla luce della Weltanschauung nazionalsocialista, ogni aspetto della vita umana. L'era della felicità individuale - proclamò Joseph Goebbels (1897-1945) immediatamente dopo la Machtergreifung - era finita ed era iniziata l'era della felicità collettiva, basata sulla subordinazione dell'io al Noi, degli interessi particolari all'interesse generale. La civiltà borghese, centrata sul perverso dominio dell'usura, doveva essere distrutta, pietra dopo pietra, per lasciare lo spazio libero alla titanica edificazione del Reich millenario. Il quale, estirpato il 'cancro giudaico' attraverso la cosiddetta 'soluzione finale', sarebbe stato un paradiso per la razza eletta e un inferno per le razze inferiori.

c) La Cina comunista

Anche il terzo grande esperimento totalitario del XX secolo - quello della Cina comunista - affonda le sue radici ideologiche nella tradizione millenaristica. La visione apocalittica della storia e il mito del messia apportatore di giustizia erano penetrati in Cina nella prima metà del XIX secolo attraverso la predicazione dei missionari cristiani. Nel 1843 Hong Xiu-quan (1814-1864), un maestro di scuola che aveva creduto di trovare nella Bibbia la conferma delle sue visioni, annunciò che il Cielo gli aveva assegnato la missione

divina di instaurare la Grande Armonia Universale (Taiping). Riunita attorno a sé una piccola schiera di uomini risoluti, Hong fondò la Società degli Adoratori di Dio che ben presto, grazie all'adesione entusiastica di decine di migliaia di contadini, fu in grado di sfidare, armi in pugno, le milizie private dei proprietari fondiari. Dopo una serie di vittorie militari, Hong si impossessò di Nanchino e proclamò l'inizio del regno del Taiping. Sebbene il mito del Taiping appartenesse al sostrato tradizionale delle società segrete cinesi, la predicazione e l'azione degli Adoratori di Dio assunsero un carattere spiccatamente rivoluzionario. Essi riuscirono a creare uno Stato nello Stato basato sulla comunione dei beni, sul divieto dell'accumulazione privata dei capitali e sull'obbligo sociale del lavoro. Nel 1865 il regno messianico del Taiping fu annientato. Ma non furono annientati né il pathos chiliastico né, soprattutto, le condizioni socioculturali che per due decenni avevano reso travolgente il movimento fondato da Hong. Tant'è che, crollato il Celeste Impero (1911), l'ardente aspirazione a creare la Grande Armonia Universale trovò nella straordinaria figura di Mao Zedong (1893-1976) un nuovo interprete. La rivoluzione maoista fu, in buona sostanza, la ripresa del grandioso progetto degli Adoratori di Dio - edificare una nuova civiltà rigorosamente collettivistica espellendo dal seno della Cina le istituzioni e le pratiche imposte dall'imperialismo occidentale, prime fra tutte la proprietà privata e la concorrenza capitalistica -, ma con un radicalismo supplementare, derivante dalla teoria e dalla prassi marxiste-leniniste. Infatti, conquistato il potere, i comunisti istituirono centinaia di campi di rieducazione (Laogai) dove concentrarono coloro che erano stati contaminati dallo spirito borghese e iniziarono a fare tabula rasa di tutto ciò che era incompatibile con il modello della società pianificata dallo Stato-partito. La furia pantoclastica del maoismo ebbe la sua manifestazione più spettacolare durante gli anni della Rivoluzione culturale (1966-1969), quando, in nome della guerra ai 'quattro vecchiumi', le Guardie Rosse attraversarono la Cina tutto devastando, convinti com'erano che il primo passo verso la creazione del Mondo Nuovo non poteva che essere l'annientamento del passato e la cancellazione di ogni traccia della diabolica civiltà occidentale.

8. I movimenti millenaristici del Terzo Mondo

Diffondendosi al di fuori dei suoi confini storici, la civiltà europea, a partire dalla fine del XV secolo, ha inondato il pianeta Terra, tutto travolgendo davanti a sé. Le società primitive, dopo aver cercato invano di resistere con mezzi razionali alla marcia imperialistica delle potenze industriali, hanno reagito riponendo le loro speranze in un evento provvidenziale capace di porre fine alle loro angosce. Di qui la proliferazione di movimenti di rivolta contro l'aggressiva civiltà occidentale. Tali movimenti hanno spesso assunto i tratti tipici del millenarismo poiché il 'proletariato esterno', venuto a contatto con la religione cristiana, ha trovato un mito - quello della parusia - che dischiudeva l'esaltante prospettiva di una pronta e totale liberazione dall'oppressione. Fra i tanti movimenti di protesta che hanno avuto come teatro le società primitive travolte dall'aggressione culturale occidentale, uno dei più significativi è stato il cargo cult, sviluppatosi nella Melanesia nei primi decenni del XX secolo, nel quale sono rinvenibili tutti gli elementi tipici del messianesimo giudaico-cristiano: i profeti che annunciano l'avvento del Redentore, la visione apocalittica del futuro, l'aspettazione chiliastica della Terra senza Male. Gli antropologi hanno chiamato tale movimento di protesta 'culto delle merci' poiché esso si basava sulla credenza che quanto prima sarebbe giunto un enorme cargo recante, assieme agli antenati, le favolose ricchezze dei bianchi; dopo di che gli stranieri sarebbero divenuti i servi degli indigeni o, addirittura, sarebbero stati inghiottiti da una catastrofe cosmica; allora sarebbe principiata l'era dell'abbondanza e dell'armonia e tutto ciò che rendeva la vita del popolo eletto penosa e umiliante sarebbe stato eliminato.

Non diversamente si erano svolte le cose nella fantasia collettiva degli Indiani dell'America settentrionale fra il 1870 e il 1890. Quando divenne chiaro che nulla avrebbe potuto arrestare la devastante avanzata dell'uomo bianco, nelle praterie del Far West sorsero numerosi messia, fra i quali un certo Wovoka ebbe un notevole successo. Venuto a contatto con i missionari cristiani, Wovoka si era impossessato dell'idea dell'attesa della parusia e l'aveva adattata alle specifiche esigenze della sua gente; dopo di che incominciò la sua attività profetica, annunciando che Dio aveva inviato il suo messaggero per ristabilire la giustizia e che, se gli uomini rossi avessero obbedito ai suoi comandi, si sarebbe verificata la restaurazione del 'mondo degli antenati', ove tutto sarebbe stato abbondanza e armonia. Malgrado il suo carattere rigorosamente irenico, il

movimento millenaristico di Wovoka, battezzato ghost dance religion per l'importanza che il suo fondatore attribuiva alle danze e alle preghiere quali mezzi per propiziare la metamorfosi della realtà, fu disperso con la violenza dalle autorità americane.

Tragico era stato anche l'esito del movimento millenaristico sorto fra la tribù africana degli Xhosa. Dopo un'accanita resistenza contro i Boeri e gli Inglesi, gli Xhosa si trovarono impossibilitati a vivere secondo i modelli della loro tradizione culturale. Ciò, naturalmente, li fece precipitare in una profonda crisi esistenziale, dalla quale uscirono quando, nel 1856, una fanciulla annunciò di avere avuto una visione: la potenza degli Xhosa sarebbe risorta, i bianchi sarebbero partiti, il bestiame si sarebbe moltiplicato e i morti sarebbero resuscitati. La fanciulla aggiunse che la sua visione si sarebbe materializzata solo a condizione che tutte le riserve alimentari fossero state distrutte. Questo messaggio profetico dischiudeva una prospettiva così esaltante per gli Xhosa - la restaurazione del loro modo di vita e la liberazione dall'oppressione straniera - che essi, presi da una irrefrenabile eccitazione, incominciarono ad abbattere il bestiame e a bruciare le scorte di grano; quindi attesero con trepidazione il giorno fissato dalla profezia. Ma la visione non diventò realtà e gli Xhosa morirono a migliaia, vittime del loro disperato tentativo di ribaltare magicamente la penosa situazione nella quale vivevano. Ancora più atroce è stato il 'suicidio nazionale' con il quale si è conclusa la rivolta millenaristica contro la civiltà occidentale guidata dai Khmer rossi. Alla scuola del marxismo-leninismo i capi del Partito comunista cambogiano (Angkar) avevano appreso che la 'società dei liberi e degli eguali' poteva essere realizzata solo sopprimendo il mercato e tutto ciò che a esso era connesso. Conquistato il potere (1975), i Khmer rossi decisero di mettere mano alla costruzione della società pianificata con la più spietata consequenzialità. Il loro obiettivo dichiarato era quello di purificare la Cambogia per creare una nuova forma di vita, non più tiranneggiata dallo spirito di lucro. A tal fine eliminarono la moneta, la proprietà privata e lo scambio; istituirono un'economia basata sulla distribuzione centralizzata del cibo; deportarono gli abitanti delle città nelle campagne, dove gli sventurati morirono a migliaia; massacrarono l'intero personale tecnico e amministrativo, reo di essere stato contagiato dai miasmi morali del capitalismo occidentale; per rieducare il popolo crearono decine di campi di lavoro, che in realtà altro non erano che campi di sterminio. Il risultato fu che nel giro di pochi mesi circa la metà della popolazione cambogiana - non meno di tre milioni di esseri umani - fu annientata in uno dei più raccapriccianti bagni di sangue dell'intera storia dell'umanità.

9. Conclusioni

La proliferazione dei movimenti millenaristici che hanno scandito drammaticamente la storia di tanti popoli negli ultimi secoli sembra essere un fenomeno strettamente legato al devastante impatto del mercato autoregolato sulle forme di vita delle società tradizionali. Prima in Europa e poi, a partire dall'età dell'imperialismo, nel mondo intero, ovunque il capitalismo ha potuto dispiegare la sua potenza al tempo stesso creativa e distruttiva, sono esplosi movimenti di protesta e di rivolta tesi a trascendere l'esistente, negandolo e annichilendolo, in vista di un ordine di cose radicalmente altro. Vari sono stati i contenuti programmatici e altrettanto varie le formule ideologiche che tali movimenti hanno avuto; pure, essi hanno sempre manifestato una radicale avversione al denaro, alla proprietà privata, alla logica del profitto, a tutto ciò, insomma, che ha fatto e fa del capitalismo uno smisurato sistema merceologico retto da leggi impersonali affatto indifferenti ai valori della tradizione, della religione e della comunità. È come se la ratio capitalistica, nello stesso momento in cui sconvolgeva il 'mondo della tradizione', abbia prodotto le condizioni materiali e psicologiche della rivitalizzazione dello spirito chiliastico. Si capisce, allora, perché l'obiettivo dei movimenti millenaristici sia stato quello di ricreare la compatta solidarietà della 'società chiusa', disintegrata dall'avanzata del mercato autoregolato, e di restaurare il dominio del sacro istituzionalizzando il culto del popolo eletto. Donde la vocazione totalitaria di tali movimenti, la quale si è manifestata nella sua pienezza soprattutto là dove essi, per estirpare l'ethos individualistico e lo spirito dissacrante della civiltà moderna, non hanno esitato a ricorrere al terrore di massa. Nei casi più estremi, la volontà di sovversione dei movimenti millenaristici si è spinta sino al genocidio o, addirittura, al suicidio collettivo. Particolarmente illustrativa della tremenda carica distruttiva e autodistruttiva del pathos chiliastico è stata la vicenda della setta del People's Temple, conclusasi nel 1978 nella giungla della Guyana, dove gli adepti del

reverendo Jim Jones, ossessivamente dominati dal desiderio di trovare un 'nuovo inizio', si sono immolati per denunciare con il loro olocausto l'insensatezza di un'esistenza disertata dagli dei e pertanto privata della speranza nel 'totalmente altro'. Il che sembra corroborare la tesi di quegli studiosi (Berdjaev, Camus, Voegelin, Mathieu, Dumitresco, ecc.) che hanno visto nell'insorgenza millenaristica non solo una protesta sociale, ma anche e soprattutto una protesta metafisica contro il più micidiale nemico del sacro: lo spirito borghese.

Mimamsa Dizionario di filosofia (2009)

Sistema filosofico indiano sviluppatosi a partire dall'esegesi dei testi vedici.

Storia. Il termine significa letteralmente «desiderio di riflettere» e si trova già in testi sacrificali di epoca tardovedica dove indica l'indagine esegetica sui Brāhmaṇa (→ Veda). La scuola della M. si distingue tuttavia da una mera esegesi orientata all'esecuzione corretta dei sacrifici per le sue tendenze sistematiche (mira, per es., a spiegare i sacrifici facendo appello al numero minore possibile di regole, mentre i manuali a uso degli officianti rituali preferiscono essere più espliciti e ripetitivi) e per i temi più generali (teoria della significazione, apprendimento del linguaggio, epistemologia, teoria dell'errore, ecc.) che non manca di affrontare fin dal suo testo fondamentale, il Mīmāṃsāsūtra («Sūtra della M.»). Questo è tradizionalmente attribuito a Jaimini, ma di fatto il nome di Jaimini è citato nel testo stesso, assieme a quello di Bādarāyaṇa (cui è attribuito il Vedāntasūtra «Sūtra del Vedānta») e di altri autori. All'uno o all'altro di questi vengono ascritte le opinioni prese in considerazione nel testo (che configura un metodo dialettico in cui si susseguono opinioni avversarie o pūrvapakṣa, contro-obiezioni o uttarapakṣa, e conclusioni o siddhānta) e via via approvate o respinte. In un singolo caso un'opinione poi respinta è ascritta proprio a Jaimini. Una situazione simile caratterizza anche il Vedāntasūtra, in cui sono citati Jaimini, Bādarāyaṇa e altri autori. I due testi sono anche accomunati da una simile struttura e da una tradizione di testi, tutti perduti, che commentavano il Vedāntasūtra subito dopo il Mīmāṃsāsūtra. Tutto ciò induce a pensare (secondo un'ipotesi presentata da Asko Parpola) che i due testi fossero originariamente un'unica opera e che le denominazioni frequenti per M. e Vedānta, ossia Pūrva M. e Uttara M., si riferissero originariamente alle due parti di un unico Mīmāṃsāsūtra, diviso in una parte precedente (pūrva) e una successiva (uttara), rispettivamente dedicate al dharma e al brahman. Tale origine comune delle due scuole permette anche di comprenderne meglio la complementarità. Di fatto, le scuole del Vedānta accettano quasi tutti i principi esegetici stabiliti dalla M., la quale, a sua volta, sostanzialmente non affronta i testi e i temi di pertinenza del Vedānta, ossia le Upaniṣad, la realtà ultima, la liberazione (mokṣa). A ogni modo, il Mīmāṃsāsūtra è il più lungo fra i testi fondamentali delle varie scuole e probabilmente anche il più antico, a giudicare dagli interlocutori filosofici citati e dalla struttura generale sopra descritta e che pare aver influenzato la composizione di altri sūtra. Il primo commento conservatoci è quello di Ūabara Svāmin (forse 3°-5° sec.), che cita un precedente commentatore (detto Vṛttikāra) e il cui commento è diventato talmente fondante da determinare ogni successiva lettura del Mīmāṃsāsūtra. I due commentatori di Śābara, Kumārila Bhaṭṭa e Prabhākara Miśra, detto Guru (forse 6°-7° sec.), furono probabilmente coevi, dato che nonostante l'enorme influenza che ciascuno dei due esercitò sulla M. successiva, sembrano non conoscersi. A partire da loro si sviluppano le due correnti della Prābhākara e della Bhāṭṭa M., tuttora attive in India. Fra i subcommentatori di Prabhākara essenziale è Śālikanātha Miśra, che contribuì in maniera determinante alla fortuna della propria scuola, trattando temi rimasti poco accessibili nei testi, spesso oscuri, di Prabhākara. Fra quelli di Kumārila, si distinguono soprattutto Umveka Bhaṭṭa (8° sec.), Sucarita Miśra (ca. 10° sec.), Pārthasārathi Miśra (ca. 11° sec.) e Someśvara Bhaṭṭa (13° sec.).

Epistemologia. La M. definisce uno strumento di conoscenza valida (pramāṇa) come un mezzo che permette di conoscere un oggetto prima ignoto. Questo requisito fa sì che non vengano ammesse fra i pramāṇa accettati dalla M. la memoria e la percezione prolungata di uno stesso oggetto (mentre è un pramāṇa

genuino il primo atto percettivo che ci permetta di cogliere l'oggetto). Più in generale, l'epistemologia della M. si caratterizza contemporaneamente per l'aderenza al mondo comune e al Veda e per la rigida divisione dei loro ambiti rispettivi. A eccezione del Veda, tutti gli strumenti conoscitivi si basano direttamente o indirettamente sulla percezione sensibile (dato che è questa a fornire i dati bruti a partire dai quali è possibile elaborare un'inferenza, un'analogia, ecc.) e sono quindi inevitabilmente legati all'ambito del sensibile. Al contrario, il Veda, in quanto comunicazione linguistica indipendente da un autore umano (→ Kumāṛila Bhaṭṭa), è l'unico strumento conoscitivo che permetta di conoscere il trascendente. Ne deriva una simmetria di fondo fra percezione sensibile e Veda i quali si corrispondono nei propri diversi ambiti. Tale simmetria non è violata da alcun tipo di percezione ultrasensibile (yogipratyakṣa, → pratyakṣa) in grado di cogliere il trascendente (ammessa da tutte le scuole che si rifanno a un fondatore storico capace di conoscere direttamente il trascendente e insegnarlo). La possibilità di una percezione non limitata ai dati sensibili è infatti decisamente avversata dalla M. in nome del fatto che l'esperienza ordinaria (loka) è il nostro unico parametro e non è legittimo postulare senza prove alcuno scostamento da questa, come l'esistenza di individui straordinari che abbiano un accesso diretto al trascendente.

Esegesi e centralità dell'azione. Il maggiore contributo della M. alla filosofia indiana avviene in ambito esegetico. Oggetto dell'esegesi della M. è il Veda, ma poiché a questo è riconosciuto un valore paradigmatico, le regole elaborate hanno valore generale (fanno eccezione le regole che derivino da caratteristiche peculiari del Veda, come il non dipendere da un autore) e sono applicabili a qualunque esempio di linguaggio. Storicamente, l'esegesi della M. è, per es., alla base della giurisprudenza indiana. L'assunto di fondo dell'esegesi della M. è l'idea che ogni unità testuale (intesa come una clausola con verbo finito) abbia un significato, per cui l'interpretazione deve assolutamente evitare di giungere ad attribuirle nessun significato o più di un significato. In partic., solo la parte prescrittiva del Veda possiede, secondo la M., un significato autonomo. Le speculazioni delle Upaniṣad, come le esplicazioni mitologiche dei Brāhmaṇa e gli inni delle Saṃhitā, sono invece comprensibili solo come appendici di una prescrizione. Le affermazioni che descrivono il sé (ātman) presenti nelle Upaniṣad sono perciò interpretate come supplementi delle prescrizioni sacrificali cui forniscono eulogie riguardanti il sé inteso come agente del sacrificio. Al centro dell'ermeneutica della M. è quindi una prescrizione, o meglio un verbo di significato prescrittivo, cui vengono connesse unità testuali anche molto lunghe. Per es., tutto ciò che riguarda il sacrificio Darśapūrṇamāsa – e cioè le sostanze rituali, i riti preparatori e di conclusione, gli strumenti da utilizzare, le divinità cui rivolgersi, i sacrificanti, ecc. – è connesso alla singola prescrizione «Chi desidera il cielo sacrifichi con i sacrifici Darśapūrṇamāsa». Centrale è quindi un'azione. Questa consiste in una forza efficiente (bhāvanā), espressa da ogni terminazione verbale finita ed equivalente all'attivarsi di una persona. La radice verbale, invece, esprime lo strumento di tale attivazione e non l'attivazione stessa, per cui nella prescrizione citata la radice verbale in 'sacrifichi' equivale a 'mediante un sacrificio', mentre la componente attiva del verbo è presente solo nella terminazione. Ciò è provato, sostiene la M., dal fatto che la radice verbale è presente anche in termini che non indicano affatto un'attivazione (per es., la radice di 'cuocere' è presente anche in 'cuoco'), mentre le terminazioni verbali finite indicano invariabilmente un'attivazione. Specifica di una prescrizione, secondo la scuola Bhāṭṭa, è una seconda forza efficiente, detta forza efficiente linguistica (śabdabhāvanā), comunicata dalla terminazione verbale di ottativo, imperativo, gerundivo e simili e capace di indurre l'attivazione da parte dell'ascoltatore. La forza efficiente linguistica ha perciò come oggetto la forza efficiente, la quale consiste in uno sforzo mirante a uno scopo desiderato (secondo la scuola Bhāṭṭa, il desiderio è indispensabile come movente dell'azione).

Linguistica: la significazione. La M. è anche nota nella cultura indiana come vākyaśāstra («insegnamento sistematico riguardante le frasi») poiché il suo legame con l'esegesi vedica determina un'attenzione al linguaggio nella sua forma di testo (intendendo con questo termine qualunque passaggio formato da frasi interconnesse, indipendentemente dalla sua forma scritta od orale). Contemporaneamente, però, la M. si discosta dall'olismo linguistico di Bharṭṛhari e dei sostenitori dello sphoṭa. Per la M., infatti, al di fuori dell'ambito del trascendente, l'esperienza ordinaria (loka) è l'autorità ultima, e l'esperienza ordinaria è univoca – sostiene la M. – nel mostrare che le parole (e non le frasi) sono i veicoli minimi del significato. Le

due scuole della M. si oppongono invece nel descrivere il processo tramite il quale dalle parole si giunge al significato della frase. Per la corrente Bhāṭṭa le parole dapprima designano ciascuna il proprio significato e poi i significati vengono collegati fra loro. Resta da spiegare come si giunga da tanti significati slegati a un significato unico per la frase. Secondo i Bhāṭṭa, tale significato unico è comunicato dalle parole tramite designazione secondaria (lakṣaṇā). Le parole, quindi, designano primariamente il proprio significato e secondariamente quello della frase. Si parla perciò di abhihitānvayavāda («teoria che propugna la connessione di [significati] precedentemente espressi»), in opposizione all'anvitābhīdhānavāda («teoria che propugna l'espressione [del significato della frase] da parte di [parole] precedentemente connesse») propugnata dalla scuola di Prabhākara. Sul piano fonetico, la M. distingue fra fonemi e loro manifestazione sonora. Solo quest'ultima è localizzata temporalmente, mentre i fonemi sono permanenti (nitya). Parimenti fisso è il legame fra significanti e significati, giacché non è pensabile che una convenzione stipulativa abbia 'a un certo punto' dato origine al linguaggio poiché anche per stipulare una tale convenzione sarebbe stato necessario utilizzare parole. L'ipotesi che la convezione sia stata stipulata da Dio, infine, è respinta mediante il ricorso al principio noto in Occidente come rasoio di Occam.

Ontologia. La M. adotta in gran parte l'ontologia elaborata dal Vaiśeṣika adattandola però al proprio empirismo di fondo (l'autorità ultima per decidere dell'esistenza di una sostanza è perciò l'esperienza ordinaria) e a una sorta di rasoio di Occam per cui a meno di ragioni cogenti si deve ricorrere alla soluzione più economica. Dunque, sostiene la M., non esiste alcun Dio. Egli non è infatti visibile nell'esperienza ordinaria e ricorrere a Lui per spiegare il mondo equivale a ricorrere a ipotesi non necessarie. Un Dio da solo non basta infatti a spiegare le disuguaglianze nel mondo, per cui sarebbe necessario comunque postulare anche il meccanismo della retribuzione karmica (→ karma): ma allora perché non postulare solo quest'ultimo?

MIMAMSA
Enciclopedia Italiana (1934)
di Ambrogio Ballini

MĪMĀMSĀ ("investigazione, indagine, dichiarazione"). - Uno dei sei sistemi filosofici dell'India (propriamente tre, giacché ciascuno di essi ha il suo complemento in un altro). È con gli altri cinque Sāṃkhya-Yoga, Uttaramīmāṃsā, Nyāya-Vaiśeṣika, considerato ortodosso perché ammette l'autorità infallibile del Veda, increato ed esistente ab aeterno (e per ciò tale da escludere la necessità di un creatore) e riconosce i privilegi dei brahmani.

È costituito di due parti strettamente connesse l'una all'altra, ma pur distinte e pur contrastanti, specie in trattazioni posteriori alle redazioni dei primi testi: l'una, detta Pūrva-Mīmāṃsā "Prima, anteriore indagine" o Karma-Mīmāṃsā "Indagine dell'opera (sacrificale)" o, semplicemente, Mīmāṃsā; l'altra: Uttara-Mīmāṃsā "Seconda, posteriore indagine" o Brahma-Mīmāṃsā "Dichiarazione dell'anima universale" o Śāriraka-Mīmāṃsā "Indagine dell'anima" o finalmente Vedānta "Fine del Veda". La Mīmāṃsā, attribuita a Jaimini, ed esposta nel Mīmāṃsasūtra, di età indeterminata, dotato di un commento di Śabarasvāmin (secoli III-VI d. C.) e di un supercommento, in varie parti (Mīmāṃsāslokavārttika o Ślokavārttika; Tantravārttika, Tuptikā di Kumārilabhaṭṭa, sec. VIII); esposta pure da Mādhavācārya nella Jaimimīyanyāyamālā (sec. XIV) e in un manuale di avviamento per principianti, l'Arthasamgraha di Laugākṣi Bhāṣkara (sec. XVI), non è, a differenza del Vedānta (il cui fine è la conoscenza, attraverso la speculazione filosofica, dell'unità dell'anima individuale con l'universale), un sistema filosofico vero e proprio, ma un insieme di nozioni per un'esatta interpretazione del rituale del Veda. Ma tale esposizione, diretta a ottenere il buon compimento del sacrificio (mezzo questo a grandi ricompense, come, al contrario, grave danno apporta certamente qualsiasi errore che venga compiuto nel suo rituale), ha fatto sì, per la forma spesso filosofica dell'esposizione e per l'accennata stretta connessione col Vedānta, che la Mīmāṃsā venisse compresa tra i sistemi filosofici. In 915 capitoli del Mīmāṃsāsūtra di Jaimini, si contiene difatti ogni questione che sia possibile fare intorno al rituale. La

massima ampiezza della discussione comprende cinque punti diversi: 1. la proposizione (viṣaya; es.: l'asserzione che il Veda è eterno e increato - ripete, cioè, la sua origine da sé stesso - e infallibile e noto ai veggenti patriarchi, ṛṣi, che l'hanno trasmesso agli uomini, per rivelazione); 2. il dubbio sull'esattezza e verità della proposizione (saṃcaya; es.: dubbî sulle qualità del Veda); 3. la tesi avversaria (pūrvapakṣa; es.: l'esistenza di nomi di uomini nel Veda e di personaggi storici e la narrazione in esso di fatti favolosi); 4. la replica (uttarapakṣa); 5. l'attinenza (saṃgati): la dimostrazione, cioè, della verità per mezzo di altre che la suffragano (es.: essendo eterno il suono, eterno è pure il "significato della parola", che di suoni risulta). Ne consegue che una parola è connessa col suo significato, non per convenzione, ma per natura. Ora, siccome il Veda è costituito di parole rispondenti ciascuna al suo significato, così esso è infallibile.

Miracolo Enciclopedie on line

In genere, qualsiasi fatto che susciti meraviglia, sorpresa, stupore, in quanto superi i limiti delle normali prevedibilità dell'accadere o vada oltre le possibilità dell'azione umana.

Per la teologia cattolica, fatto sensibile operato, fuori dell'ordine della natura creata, da Dio, che agisce in maniera trascendente.

Nel Vecchio Testamento i m. servono a manifestare l'infinita potenza di Dio nell'ordine fisico e morale, a richiamare gli uomini verso di lui, ad accreditare coloro cui egli ha affidato una missione speciale, a confermare la predizione di avvenimenti futuri. Il carattere dei m. nel Vecchio Testamento corrisponde in genere a un atteggiamento di paura e di terrore per la potenza di Dio e serve a inculcare l'idea della sua potenza, grandezza e severità (diluvio, distruzione di Sodoma e Gomorra, piaghe d'Egitto, distruzione di Gerico ecc.); numerosi nei racconti della storia più antica di Israele, i m. diminuiscono nel lungo periodo tra Mosè e Cristo. Nel Nuovo Testamento i Vangeli attestano grande quantità di m. (manifestazione di potenza ma soprattutto di bontà) in rapporto alla missione di Gesù Cristo: anzitutto concernenti la sua stessa persona (dalla nascita alla trasfigurazione e resurrezione) e quindi il carattere divino della sua missione; il potere che Cristo esercita gli è conferito dal Padre ed egli può trasmetterlo ai suoi seguaci: infatti, narrazioni di m. si ritrovano negli Atti in rapporto alla prima predicazione apostolica (dalla discesa dello Spirito Santo nella Pentecoste e il dono delle lingue, alla punizione di Anania e Saffira) e soprattutto al ministero di Pietro e Paolo.

Per definizione teologica i m. possono essere attribuiti soltanto a Dio. Possono essere compiuti per intercessione della Madonna o di un santoo valendosi di loro come strumento. Il m. è prova, per la Chiesa cattolica, della santità di coloro per intercessione dei quali è operato; l'accertamento dei m. entra quindi nelle cause di beatificazione e canonizzazione.

MIRACOLO Enciclopedia Italiana (1934) di U. Fr. - *, Fe. N.

MIRACOLO (dal lat. miraculum; ted. Wunder; ingl. miracle e wonder, quest'ultimo in senso piuttosto spregiativo, di "operazione magica" e simili). - L'etimologia dimostra in che senso si possa parlare di miracoli a proposito della mentalità primitiva e dell'antichità: mirabile, miraculum, come θαῦμα, θαυμάσιον, θαυμαστόν indica un fatto che suscita lo stupore, pertanto l'ammirazione non disgiunta dalla venerazione tremebonda per il "completamente altro" da noi, della cui potenza quel fatto è manifestazione. Là dove manca un concetto preciso di "natura" (e, pertanto, di "leggi naturali") ogni azione attribuibile a un

potere superiore può così essere detta, in senso impreciso, "miracolo" e la delimitazione tra esso e il "normale" o "naturale" è soltanto nel carattere sorprendente dell'avvenimento o occulto della forza che agisce; e che può essere fatta agire sia da un nume, sia da una persona che, come il mago, lo stregone, ecc., concentra in sé in maniera eminente tali poteri superiori. Invece là dove la fase più crudamente naturalistica è superata, e l'uomo si riconosce in presenza di esseri divini dotati di una personalità più o meno precisa, il fatto sorprendente, miracoloso, viene sempre più a essere attribuito all'azione cosciente della divinità, che con esso mira sia a dar prova della propria potenza, per eccitare la venerazione da parte degli uomini (talvolta premiandoli, o colpendoli per vendicare offese), sia ad ammonirli, spesso mettendoli in guardia contro calamità, ecc. (per esempio, le piogge di pietre, ecc., o le nascite di esseri mostruosi e gli altri ostenta, portenta, prodigia, monstra, ricordati da Livio insieme con le cerimonie espiatorie che in tali circostanze si compivano; cfr. il gr. σῆμα, σημεῖον "segnale"; τέρας), sia come atto di speciale beneficenza verso i loro devoti. A tale ultima categoria appartengono le guarigioni miracolose, quali si ottenevano specialmente, per mezzo dell'incubazione (v.), in certi santuari, celebri fra tutti quelli di Asclepio in Epidauro e nell'Isola Tiberina in Roma, quello di Apollo a Delfi, ecc. A perpetua memoria della grazia miracolosa ricevuta i devoti consacravano al dio degli ex voto, come figure di pietra o terracotta, che raffiguravano le membra rifatte sane, ovvero tavolette di pietra o metallo, con rappresentazioni o iscrizioni: queste ultime col racconto del miracolo e l'esaltazione del nume, onde ebbe svolgimento quasi un vero e proprio genere letterario, l'aretologia, elogio dei poteri miracolosi (δύναμις, ἀρετή; virtus) del dio.

Il cristianesimo. - Di quel genere letterario si vuole abbia subito l'influsso, nel redigere le sue Confessioni, anche S. Agostino, al quale dobbiamo altresì e i racconti, da lui raccolti, di guarigioni miracolose operate dalle reliquie di S. Stefano da lui trasportate a Ippona, e la prima definizione espressa del miracolo, che sia dato trovare nella teologia cristiana. Nel cristianesimo il miracolo ha importanza capitale, sia come prova della divina missione di Gesù Cristo, sia per la promessa che i miracoli sarebbero continuati nella sua Chiesa (cfr. Marco, XVI, 17). Ma prima di S. Agostino i padri della Chiesa s'erano in genere accontentati di riferire miracoli di Cristo (per questi, v. Gesù Cristo, XVI, p. 870 segg.) come prova della sua divinità, o di considerare e questi e gli altri narrati nella Bibbia come un criterio esterno della rivelazione, avvicinandoli alle profezie e distinguendoli invece dai prodigi operati presso i pagani, e da loro attribuiti a demoni e a maghi.

La definizione di S. Agostino ("quidquid arduum est aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet"; De util. cred., 16, 34), sembra insistere soprattutto sull'aspetto meraviglioso e inaspettato del fenomeno; in realtà la nozione ch'egli ne ha avuto sembra, dal complesso dell'opera sua, essere stata più larga. Tale definizione ha dominato il pensiero cristiano per varî secoli e l'ispirazione mistica delle dottrine agostiniane si risente, p. es., in S. Gregorio Magno, per il quale i fatti ordinari della natura sono altrettanto meravigliosi quanto i fatti di carattere straordinario. Tale concezione si ritrova del resto in tutti gli scrittori a tendenze mistiche.

Una definizione più precisa del miracolo (che presuppone ben definiti metafisicamente sotto ogni aspetto i concetti di Dio e di natura) fu data, perfezionando anche sotto questo riguardo l'opera della Scolastica precedente, da San Tommaso d'Aquino: "Miraculum dicitur quasi admiratione plenum: quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Haec autem est Deus. Unde illa quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur" (Summa theol., I, qu. cv, a. 7). Tale definizione significa che il miracolo è un fatto operato, fuori dell'ordine della natura creata, e, in virtù di un suo intervento diretto, da Dio, che agisce in maniera trascendente, in luogo delle cause seconde.

La teologia posteriore ha, in genere, fatto propria la definizione tomistica, solo - e soprattutto di recente - sottolineando ancora due aspetti del miracolo. Esso ha una finalità religiosa, ed esso, secondo la definizione del Concilio Vaticano, dimostra l'origine divina della religione cristiana. Perciò, teologi più recenti insistono sulla sua natura di fatto sensibile. La dottrina corrente si può pertanto riassumere così: ammesso che Dio è autore onnipotente del creato ed è sollecito delle sorti dell'umanità, è comprensibile che per il bene

spirituale degli uomini possa parlare loro il suo autentico linguaggio, destando per qualche alto fine degno di sé la loro attenzione, mediante eccezioni all'ordine fisico di cui egli è l'autore e del quale, perciò, può assolutamente disporre. Questa posizione la Chiesa cattolica e il pensiero cristiano in genere mantengono anche di fronte alle moderne obiezioni.

Mentre, nel mondo antico, ben pochi si sentivano di non credere, come Luciano o gli auguri di cui parla Cicerone, all'intervento diretto della divinità nelle vicende mondane, la fede nel miracolo non ha subito scosse, si può dire, durante tutto il Medioevo. Anzi, i medievali hanno accettato e tramandato, in piena buona fede, numerosissimi racconti di miracoli, che la critica moderna ha dovuto relegare tra le leggende (vedi sotto). Ma occorre avvertire immediatamente che altro è il sottoporre a critica la narrazione di miracoli quali si trovano, per es., in numerose e leggendarie vite di santi, o il porre severe condizioni per la constatazione e l'accertamento del miracolo come tale (come fa la Chiesa cattolica, per es., nei processi di canonizzazione), altro il non prestar fede a nessun miracolo o il negare senz'altro la possibilità di eventi miracolosi.

Le obiezioni. - Tale negazione si trova tuttavia di frequente presso pensatori dell'età moderna, pervenuti a questa conclusione partendo sia da premesse concernenti l'essenza di Dio, sia da premesse relative al carattere della natura e delle sue leggi. Così, B. Spinoza, identificando i decreti di Dio con le leggi della natura, ha concluso che Dio non potrebbe violare il corso della natura senza venire in contraddizione con sé stesso. I deisti inglesi hanno invece negato che Dio, dopo aver creato il mondo, vi compisse nuovi interventi; D. Hume ha pure dichiarato impossibile il miracolo, in quanto violazione delle leggi naturali, la cui costanza è dimostrata dall'esperienza. Su questa costanza delle leggi naturali, e soprattutto sul principio della conservazione dell'energia, si è fondato il determinismo scientifico del sec. XIX: il fatto ritenuto miracoloso sarebbe, al più, effetto di causa tuttora ignota.

Un diverso aspetto ha assunto la critica filosofica del miracolo sotto l'influsso delle dottrine filosofiche che, dalla fine del sec. XIX in poi, hanno sempre più asserito il carattere contingente delle leggi naturali. In base a queste dottrine si sono costruite, specie dalla cosiddetta "apologetica dell'immanenza", dottrine pragmatistiche del miracolo, secondo le quali esso non si diversifica, in sé, da nessun fatto ordinario, se non per il suo valore simbolico, spirituale, edificativo.

Un terzo ordine di obiezioni è nelle difficoltà sollevate dalla critica letteraria dei racconti di miracoli, applicata anche ai testi sacri e a ogni narrazione. Secondo quest'ordine di idee (un nuovo aspetto è stato dato a esso dalla recente scuola formgeschichtliche; v. Gesù Cristo, XVI, p. 879) anche le narrazioni dei miracoli di Gesù sarebbero tutte opera delle generazioni cristiane posteriori, e nessun miracolo risulterebbe sufficientemente accertato. Non si nega, dunque, la possibilità astratta del miracolo; ma tale negazione si ritrova di fatto, implicita o esplicita, in quasi tutti i critici razionalisti della Bibbia. E i vari ordini di critiche si trovano riuniti presso la maggior parte degli scrittori contrari al miracolo.

Mistero Enciclopedie on line

Rito segreto e oggetto sacro del rito; per estensione, realtà o verità nascosta, in alcuni casi trattata come dogma perché ritenuta rivelata da Dio.

1. Religioni antiche

Nell'antichità le religioni misteriche costituiscono sistemi religiosi particolari, che a tutti i livelli associativi delle collettività, dalla città-Stato alle comunità nazionali e alle grandi monarchie sovranazionali, appaiono differenziarsi dalla religione nazionale, sia nell'aspetto propriamente pubblico, sia negli aspetti

‘privati’ (culti individuali, domestici, gentilizi). In generale il patrimonio sacrale dei m. (nei miti, nell’orizzonte ideologico, nelle istituzioni rituali) è destinato alla fruizione da parte dell’individuo come tale, indipendentemente dalla sua appartenenza a una collettività etnica o politica, presentandosi come strumento di salvezza individuale (da ciò la tradizionale classificazione dei m. tra le religioni soteriologiche); coerentemente con questo aspetto i culti misterici hanno interessato individui e gruppi al di là delle aree etniche originarie, esercitando in varia misura il proselitismo, norma di diffusione ignota alle religioni ‘nazionali’ per loro intrinseca natura.

Nel mondo greco si hanno i m. eleusini di Demetra e Core; i m. di Samotraccia, che comprendono anche il culto delle stesse divinità con il nome esoterico di Axieros e Axiokersa; i m. di Agre in Attica, di Andania in Messenia e di Licosura in Arcadia, tutti sottoposti all’influenza di Eleusi; i m. di Zeus Ideo a Creta, di Ecate a Egina e infine i m. di Dioniso in varie località della Grecia (Lerna, Rodi, Tegea ecc.), che trovarono la massima espressione e sistemazione nell’orfismo, non più legati a un luogo di culto. Al di là di tutte le differenze morfologiche di dettaglio tra i singoli m., oltre alle comuni caratteristiche fondamentali si possono osservare tra tutti rilevanti analogie, che ci permettono di parlare di un tipo cultuale. Alle iniziazioni stesse si collega il segreto iniziatico. L’iniziato è infatti obbligato a non divulgare quanto avviene durante i riti; quando, oltre ai riti, che spesso assumono forme di rappresentazione sacra (negli autori greci $\delta\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\alpha$), vi siano anche rivelazioni verbali ($\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$), anche queste soggiacciono all’obbligo del segreto. Tutti i m. pongono, inoltre, condizioni di ammissione agli iniziandi e richiedono uno stato di purità rituale e a volte anche morale, per cui le iniziazioni sono precedute da riti preliminari di purificazione. L’iniziazione spesso avviene per gradi. Si possono notare poi nella morfologia dei m. altri elementi comuni: così un riferimento costante all’agricoltura, per lo più nelle forme di un parallelismo tra l’annuale vicenda di morte e rinnovamento della fertilità agraria o della vegetazione e la ‘morte’ e ‘rinascita’ dell’iniziando o la sua immortalità; ugualmente comune a tutti i m. è la tendenza a una stretta unione – spesso identificazione – con la divinità particolare del m.; la divinità stessa è spesso concepita come una divinità che muore e risuscita. Nei m. sono frequenti inoltre un pronunciato simbolismo sessuale, l’uso di maschere e travestimenti, danze e pantomime particolari.

Non vi è dubbio che storicamente i m. traggono origine dalle iniziazioni tribali che riguardano il passaggio degli adolescenti nella comunità degli adulti; ma furono le particolari condizioni storiche e culturali del mondo classico a far sì che tali iniziazioni non mantenessero un carattere collettivo e pubblico, e d’altra parte non scomparissero completamente, ma continuassero a sopravvivere ai margini della religione pubblica. A questa posizione storica e sociale particolare corrisponde il loro distacco dall’originario significato di passaggio nella comunità degli adulti e un interiorizzarsi del loro contenuto.

I m., risalendo a origini più antiche della religione nazionale, acquistano tuttavia un’importanza di primo piano solo nella fase di decadenza di quest’ultima, quando cioè il culto pubblico non soddisfa più le esigenze di una coscienza individuale riflessiva. Nel quadro d’insieme i culti misterici del mondo antico, soprattutto in età ellenistico-romana, si presentano come formazioni soteriologiche ispirate da un concetto di ‘salvezza’ analogo a quello proprio delle grandi religioni di tipo ‘moderno’ o ‘sovranazionale’ e della mistica tradizionale sia occidentale sia orientale: tendenza a trovare il contatto con l’assoluto al di fuori e al di sopra della realtà mondana e naturale.

2. Vecchio e Nuovo Testamento

Nel Vecchio Testamento il termine m. ($\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ nella traduzione greca dei Settanta, *mysterium* nella Vulgata) traduce l’ebraico *sōd*, che indica una cosa segreta in senso profano; ma nel Libro della Sapienza, scritto in greco, e in testi più tardi, anch’essi vicini all’ambiente ellenistico, lo stesso termine m. significa invece segreto o m. divino.

Nel Nuovo Testamento Cristo annuncia i m. del Regno. Però è soprattutto nell'epistolario paolino (dove il termine ricorre 21 volte) che si fissa un significato peculiare del termine: esso indica prevalentemente il piano della divina salvezza nascosto presso Dio e ora manifestato e compiuto in Cristo e significa anche l'insondabile realtà divina, il simbolo di una verità religiosa, l'operare di una potestà ineffabile. Il cristianesimo primitivo mantiene questa gamma di significati, ma usa il termine m. anche per indicare, con valore mutuato dalla terminologia pagana, il complesso dei riti sacri.

Nella teologia cattolica il m., come è stato definito dall'autorità ecclesiastica nel 19° sec., è una verità soprannaturale che non può essere conosciuta mediante le forze dell'intelligenza umana o creata, la cui esistenza è tuttavia stata comunicata all'uomo per mezzo della rivelazione divina e proposta da credersi come oggetto di fede. I teologi distinguono un doppio ordine di m.: i m. propriamente detti e i m. in senso lato. I primi sono quelle verità di cui non solo l'esistenza ma anche la natura intima trascende le forze dell'intelligenza creata: per es., la trinità divina, l'incarnazione del Verbo; il m., pur essendo superiore alla ragione, non è a essa contrario; anzi, una volta conosciuto per rivelazione, l'intelligenza umana può avanzare nella comprensione del medesimo speculando per analogie umane o connesive dei vari m. fra loro; la credibilità del m. si fonda sull'autorità di Dio rivelante. Misteri in senso lato, invece, sono quelle verità la cui esistenza è inaccessibile alle sole forze dell'intelligenza umana ma che, una volta conosciute per rivelazione, la mente umana può comprendere.

Mistero Dizionario di filosofia (2009)

Dal lat. *mysterium*, gr. *μυστήριον*, der. di *μύστης* (forse der. di *μύω* «chiudersi, esser chiuso»).

Nelle religioni antiche. Con il termine misteri o con una formulazione più ampia che lo contiene (religioni di m. o misteriche) sono generalmente indicati sistemi religiosi particolari, che nella storia delle collettività antiche a tutti i livelli associativi, dalla città-Stato alle comunità nazionali e alle grandi monarchie sovranazionali, appaiono differenziarsi dalla religione pubblica delle singole collettività, sia nell'aspetto propriamente pubblico (comprendente la partecipazione della comunità come tale, o nella sua totalità o rappresentata da parti di sé stessa), sia negli aspetti privati (culti individuali, domestici, gentilizi) che pur sempre spaziano in un orizzonte solidale con il quadro totale di una religione di tipo 'antico' o 'nazionale'. Rispetto a questo tipo i m. mancano del tutto o quasi di carattere nazionale o cittadino, mentre il loro patrimonio sacrale (nei miti, nell'orizzonte ideologico, nelle istituzioni rituali) è destinato alla fruizione da parte dell'individuo come tale, indipendentemente dalla sua appartenenza a una collettività etnica o politica, presentandosi come strumento di salvezza individuale (da ciò la tradizionale classificazione dei m. tra le religioni sotterriologiche); coerentemente con questo aspetto i culti misterici hanno interessato individui e gruppi al di là delle aree etniche originarie, esercitando in varia misura il proselitismo, norma di diffusione ignota alle religioni 'nazionali' per loro intrinseca natura (la diffusione dei culti di tipo nazionale avviene automaticamente con il diffondersi dei gruppi etnici corrispondenti, oppure per sincretismo mediante il processo dell'interpretatio). Nel mondo greco si hanno i m. eleusini di Demetra e Cora; i m. di Samotraccia (m. dei Cabiri), che comprendono anche il culto delle stesse divinità con il nome esoterico di Axieros e Axiokersa; i m. di Agre in Attica, di Andania in Messenia e di Licosura in Arcadia, tutti sottoposti all'influenza di Eleusi; i m. di Zeus Ideo a Creta, di Ecate a Egina e infine i m. di Dioniso in varie località della Grecia (Lerna, Rodi, Tegea, ecc.), che trovarono la massima espressione e sistemazione nell'orfismo (→), non più legati a un luogo di culto. Al di là di tutte le differenze morfologiche di dettaglio tra i singoli m., oltre alle comuni caratteristiche fondamentali si possono osservare tra tutti rilevanti analogie, che appunto ci permettono di parlare di un tipo culturale. Alle iniziazioni stesse si collega il segreto iniziatico. L'iniziato è infatti obbligato a non divulgare quanto avviene durante i riti; ove, oltre ai riti, che spesso assumono forme di rappresentazione sacra (negli autori greci *δρώμενα*), vi siano anche rivelazioni verbali (*λεγόμενα*), anche queste sono sottoposte all'obbligo del segreto. Tutti i m. pongono, inoltre, condizioni di ammissione agli iniziandi e richiedono uno stato di purità rituale e a volte anche morale, per cui le

iniziazioni sono precedute da riti preliminari di purificazione. L'iniziazione spesso avviene per gradi. Oltre a questi elementi fondamentali, si possono notare nella morfologia dei m. altri elementi comuni: così un riferimento costante all'agricoltura, per lo più nelle forme di un parallelismo tra l'annuale vicenda di morte e rinnovamento della fertilità agraria o della vegetazione, e la 'morte' e 'rinascita' dell'iniziando o la sua immortalità; ugualmente comune a tutti i m. è la tendenza a una stretta unione – spesso identificazione – con la divinità particolare del m.; la divinità stessa è spesso concepita come una divinità che muore e risuscita. Nei m. sono frequenti inoltre un pronunciato simbolismo sessuale, l'uso di maschere e travestimenti, danze e pantomime particolari. Non vi è dubbio che storicamente i m. traggono origine dalle iniziazioni tribali che riguardano il passaggio degli adolescenti nella comunità degli adulti; in queste ritroviamo infatti le purificazioni, il segreto iniziatico, l'idea della morte e della rinascita, il simbolismo sessuale, le maschere, ecc. Ma furono le particolari condizioni storiche e culturali del mondo classico a far sì che tali iniziazioni non mantenessero un carattere collettivo e pubblico, e d'altra parte non scomparissero completamente, ma continuassero a sopravvivere ai margini della religione pubblica, limitandosi a gruppi particolari di individui. A questa posizione storica e sociale particolare corrisponde il loro distacco dall'originario significato di passaggio nella comunità degli adulti e un interiorizzarsi del loro contenuto. I m., risalendo a origini più antiche della religione nazionale, acquistano tuttavia un'importanza di primo piano solo nella fase di decadenza di quest'ultima, quando cioè il culto pubblico non soddisfa più le esigenze di una coscienza individuale riflessiva, com'è il caso della religione omerica che, esautorata, vede il trionfo dell'illuminismo greco, e della religione pubblica romana dalla fine della repubblica in poi. Nel quadro d'insieme i culti misterici del mondo antico, soprattutto in età ellenistico-romana, si presentano come formazioni soteriologiche ispirate da un concetto di 'salvezza' analogo a quello proprio delle grandi religioni di tipo 'moderno' o 'supernazionale' e della mistica tradizionale sia occidentale sia orientale: tendenza a trovare il contatto (o rapporto, o identità) con l'assoluto al di fuori e al di sopra della realtà mondana e naturale.

Nella Bibbia e nella teologia cattolica. Nel Vecchio Testamento il termine m. ($\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ nella trad. greca dei Settanta, *mysterium* nella Vulgata) traduce l'ebraico *söd*, che indica una cosa segreta in senso profano; ma nel Libro della sapienza, scritto in greco, e in testi più tardi, anch'essi vicini all'ambiente ellenistico, lo stesso termine m. significa invece segreto o m. divino (Sapienza 2, 22; 6, 24; ma anche Daniele 2, 19-27, che usa *rāz* in senso di segreto, con significato analogo). Nel Nuovo Testamento Cristo annuncia i m. del Regno (Matteo 13, 11; Marco 4, 11; Luca 8, 10); soprattutto nell'epistolario paolino (ove il termine ricorre 21 volte, sulle complessive 28 occorrenze in tutto il Nuovo Testamento) si fissa un significato peculiare del termine spiegabile su uno sfondo apocalittico (come in alcuni dei manoscritti del Mar Morto); in esso m. indica prevalentemente il m. della consumazione del tempo, cioè il piano della divina salvezza nascosto presso Dio e ora manifestato e compiuto in Cristo (cfr. in partic. Lettera ai Romani 16, 25; Lettera agli Efesini 3, 3-9; 6, 19; Lettera a Comossesi 1, 26-27; 4, 3) e significa anche l'insondabile realtà divina, il simbolo di una verità religiosa, l'operare di una potestà ineffabile (cfr. per es. Prima lettera ai Corinzi 4, 1; 13, 2; Lettera agli Efesini 5, 32; Seconda lettera ai Tessalonicesi 2, 7). Il cristianesimo primitivo mantiene questa gamma di significati, ma usa il termine m. anche per indicare, con valore mutuato dalla terminologia pagana, il complesso dei riti sacri; e nel latino si useranno indifferentemente (come anche nella Vulgata) i termini *mysterium* e *sacramentum* per rendere il gr. $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$. Nella teologia cattolica il m., come è stato definito dall'autorità ecclesiastica nel sec. 19°, è una verità soprannaturale che non può essere conosciuta mediante le forze dell'intelligenza umana o creata, la cui esistenza è tuttavia stata comunicata all'uomo per mezzo della rivelazione divina e proposta da credersi come oggetto di fede. I teologi distinguono un doppio ordine di m.: i m. propriamente detti e i m. in senso lato. I primi sono quelle verità di cui non solo l'esistenza ma anche la natura intima trascende le forze dell'intelligenza creata: per es., la trinità divina, l'incarnazione del Verbo; il m., pur essendo superiore alla ragione, non è a essa contrario; anzi, una volta conosciuto per rivelazione, l'intelligenza umana può avanzare nella comprensione del medesimo speculando per analogie umane o connesive dei vari m. fra loro. La credibilità del m. si fonda sull'autorità di Dio rivelante. M. in senso lato invece sono quelle verità la cui esistenza è inaccessibile alle sole forze

dell'intelligenza umana ma che, una volta conosciute per rivelazione, la mente umana può arrivare a comprendere.

Mistica Enciclopedie on line

Atteggimento spirituale in cui lo spirito individuale trova risposta al senso del suo essere e la piena esplicazione delle proprie capacità nella contemplazione e nel 'contatto' con la realtà del divino (inteso diversamente nell'ambito delle differenti esperienze mistiche); ha varia fisionomia anche secondo l'accentuazione del suo aspetto speculativo o etico-pratico.

Si dice m. anche la dottrina relativa alla possibilità di attingere il divino attraverso un'esperienza m.; in particolare, quella parte delle scienze teologiche (detta teologia m.) che approfondisce gli aspetti e i momenti della conoscenza soprannaturale, sperimentale, immediata di Dio.

Come misticismo si è soliti designare un tipo di comportamento religioso, per lo più limitato a particolari comunità o a singoli individui, che manifesta modalità di partecipazione o di contatto con il mondo di realtà sacre diverse da quelle della collettività, perché caratterizzate dalla tendenza a rendere permanente e perpetuo il contatto stesso, riducendo progressivamente a nulla l'esperienza della vita profana. Il misticismo usa e valorizza di volta in volta il patrimonio di immagini, idee e dottrine del mondo religioso nel quale si muove, ciò comporta una gamma di atteggiamenti mistici differente e ampia, quanto diverse e numerose sono di fatto le religioni costituite.

1. Religioni dell'Asia antica

Nell'India, il misticismo appare esplicitamente nelle Upaniṣad, dove si afferma che l'io costituisce una barriera e che la realtà di tutto è nell'Uno che non si può definire se non in termini negativi; appaiono anche i primi paragoni fra unione mistica e unione erotica. Quest'ultimo aspetto, frequente in vari misticismi, è accentuato nella bhakti, secondo cui l'anima umana è parte staccata della divinità, onde la sua sete di ricongiungersi con essa.

Del tutto particolare è il misticismo che affiora nel buddhismo, la cui dottrina nega l'Assoluto; ma la pratica e teorica demolizione di quanto è contingente e apparente conduce a esperienze mistiche e circonda di un alone di misticismo anche l'idea del nirvana.

Con caratteri peculiari appare il misticismo nella Cina antica, e precisamente nella forma originaria del taoismo che predica lo svuotamento della personalità, il non-volere, come mezzo di identificazione con l'indefinibile, unica e permanente fonte dell'esistenza di tutto, il Tao; ogni qualità umana, anche le virtù e la sapienza, è una limitazione che ci separa dall'Assoluto.

2. Il mondo ellenistico-romano

Il misticismo, alimentato dalle religioni di mistero e da influenze orientali, agisce profondamente sulla speculazione filosofica, in particolare sul neopitagorismo, sul medio- e neoplatonismo. In Plotino, l'assoluto è l'Uno al di sopra dell'essere e del pensiero; il saggio, per congiungersi a lui, deve trascendere il mondo sensibile e l'intelligibile e, rientrando in sé stesso, farsi assolutamente semplice, attingere il proprio centro e così congiungersi col centro di tutte le cose, con l'Uno. Questo misticismo è tutto schiettamente speculativo in quanto non si pone come effettiva partecipazione a una verità di fede, ma si fonda su una critica della conoscenza.

3. Il cristianesimo

La m. neoplatonica agisce fortemente sulla m. cristiana, la quale si inserisce però in una fede viva che ha profondamente mutato i rapporti tra Dio e uomo; la loro abissale distanza infatti è colmata dal manifestarsi stesso di Dio attraverso la rivelazione e l'incarnazione del Verbo; così l'ascesa dell'uomo a Dio non è più riservata a pochi saggi: anzi la visione di Dio, meta della contemplazione mistica, è promessa a tutti i redenti, nella vita futura. Natura e soprannatura non sono più estrinsecamente giustapposte, ma intimamente connesse nella vita cristiana, tanto che alcuni dei primi Padri della Chiesa considerarono la semplice fede come un fatto squisitamente mistico. Risente dell'influenza del neoplatonismo il misticismo di s. Agostino, strettamente collegato alla sua dottrina delle idee e della illuminazione divina. Ma la m. agostiniana, che in questo riflette la caratteristica peculiare della m. cristiana, non si esaurisce in uno sforzo del soggetto, bensì si compie per l'ineffabile aiuto di Dio che si dona nella sovrabbondante grazia. La prima più organica sistemazione della m. e della teologia mistica cristiana si trova nelle opere dello Pseudo-Dionigi Areopagita, che riecheggiano motivi neoplatonici. Dio è realtà ineffabile, al di sopra dell'essere e del pensiero, al di sopra quindi delle categorie e degli opposti; salire a lui è solo possibile a quell'anima che, superato il conoscere discorsivo, si raccolga in sé stessa e fattasi semplice e pura si congiunga con un atto insieme speculativo e affettivo con l'Uno assoluto.

Nel Medioevo, accanto alle forme di misticismo speculativo, va tenuto presente quello che si fonda direttamente su una intensa esperienza religiosa: quello che trova le sue uniche fonti nella Bibbia e vive in s. Francesco. E su questa linea, anche se non estraneo a un'influenza agostiniana, è il misticismo di s. Bernardo di Chiaravalle. Si tratta di una m. squisitamente affettiva, protesa nell'adorazione di Gesù crocifisso; l'anima, fuggendo le cose mondane e fattasi pura, esce da sé, come rapita dalla grazia, possiede Dio in un amore santo. Ancora m. affettiva è quella di buona parte del misticismo femminile: vicino infatti al misticismo più propriamente speculativo di Ildegarda di Bingen e Matilde di Magdeburgo, va ricordato il misticismo di Margherita Ebner, che nella sua devozione ingenua verso Gesù Bambino giunge fino al più alto grado della preghiera mistica, alla preghiera delle nozze mistiche. Sotto taluni aspetti essa può essere in certo modo paragonata a s. Caterina da Siena. Nella m. tedesca, la più ricca e interessante del Medioevo, occupa un posto primario Eckhart, che inserisce il suo misticismo in una poderosa metafisica neoplatonico-cristiana

La vita mistica nelle sue più varie sfumature fu sempre viva nell'interno della Chiesa cattolica e specialmente in Spagna, Francia e Italia assunse un colorito particolare. Grandi rappresentanti del misticismo furono s. Giovanni della Croce, s. Teresa di Gesù, Miguel de Molinos, s. Caterina da Genova, s. Francesco di Sales e Jeanne-Marie Guyon. S. Teresa è con Caterina da Siena una delle figure più importanti del misticismo cattolico, e va considerata, per le sue penetranti autoanalisi, come la precorritrice della moderna psicologia religiosa; ella illustra i diversi gradi della meditazione, l'ultimo dei quali è descritto come la preghiera del rapimento (*oración de arrobamiento*), come un breve stato di incosciente estasi, come un'inondazione provocata dai torrenti della celeste pioggia di grazia. S. Giovanni della Croce e s. Francesco di Sales resero accessibili alla cerchia dei laici le idee mistiche di s. Teresa.

Con la riforma protestante, e in varia opposizione a essa, compare il misticismo spiritualistico di S. Franck: nella sua esaltazione della vita mistica egli riduce tutta la vita religiosa al sentimento di Dio, e sentendosi membro di una comunità invisibile, nega ogni legame ecclesiastico e ogni autorità esterna. Ricca dei motivi della m. medievale, ma carica anche di tutta la metafisica neoplatonico-magica rinascimentale, è l'opera di J. Böhme che ebbe larga influenza nella formazione del romanticismo tedesco; un chiaro atteggiamento mistico-teosofico è in Novalis, mentre indubbiamente all'ambiente mistico-teosofico di Tubinga della seconda metà del Settecento dobbiamo molti motivi mistici e antintellettualistici che ritroviamo in Schelling e Hegel. Non va infatti dimenticata, oltre all'importanza del misticismo sull'approfondimento della vita religiosa, l'importanza della m. speculativa nella storia della filosofia: con la polemica costante (da Plotino allo Pseudo-Dionigi, da Eckhart a Novalis) contro l'intelletto discorsivo, che è organo del finito, la m.

speculativa infatti ha rivendicato una facoltà superiore, capace di cogliere l'assoluto, al di là degli schemi dell'intelletto astratto.

In epoca più recente la psicologia e la psichiatria hanno indagato le risonanze somatiche indotte dallo stato di rapimento mistico, le conseguenze neurovegetative dell'estasi, certe particolari espressioni corporee (per es., le stimmate), individuando i non rari casi di permeabilità psico-fisica così intensa da rasentare la patologia mentale (fenomeni isterici, allucinazioni e pseudoallucinazioni, voci interiori, sonorizzazione del pensiero ecc.), nonché i casi di esaltazione pseudomistica.

4. Il misticismo musulmano

Il misticismo musulmano, detto sufismo, subisce forti influssi cristiani, oltre che greci, gnostici e buddhistici, sotto i quali si sviluppa da un originario movimento ascetico in una pratica estatica mirante all'unione con il dio dell'universo mediante l'annullamento della persona, e successivamente in una dottrina panteistica giustificata da un'eterodossa esegesi allegorica del Corano.

Misticismo Enciclopedie on line

Indice

- nelle religioni dell'asia antica
- nel mondo classico
- il misticismo ebraico
- il misticismo cristiano

misticismo Atteggiamento spirituale, e conseguente pratica di vita, che tende all'unione con l'assoluto mediante il superamento dei limiti dell'esperienza sensibile o l'annullamento della personalità individuale. In senso storico-religioso si chiama m. un tipo di comportamento religioso teso a un continuo contatto con il mondo del sacro, riducendo progressivamente lo spazio di vita 'profano'.

nelle religioni dell'asia antica

Nel m. indiano si afferma che la realtà è nell'Uno, definibile solo in forma negativa; l'anima umana anela a ricongiungersi con la divinità di cui è parte, in un'unione paragonata a quella erotica. Nel buddismo, che non crede in una divinità personale, il m. si esprime nell'aspirazione alla libertà dalle apparenze del mondo.

nel mondo classico

Il m. del mondo classico appare fortemente influenzato dalle religioni misteriche. Platone descrive l'ascesa dal mutevole all'Uno come un'iniziazione misterica. Fuggendo dalla natura mortale e dal mondo sensibile, l'uomo si rende simile alla divinità. La filosofia come mezzo d'assimilazione al divino avrà grande importanza in Filone Alessandrino e nel neoplatonismo di Plotino. Un'influenza platonica è presente anche nel sufismo islamico.

il misticismo ebraico

La forma più antica di m. ebraico a noi nota, accanto a Filone, è quella praticata dagli esseni di Qumran, che credevano nella possibilità di unirsi al culto celeste di Dio praticato dagli angeli. La corrente più nota del m.

ebraico è la qabbalah ("tradizione"): nasce nel 13° sec. ma è preceduta dalla letteratura mistica detta merkabah ("carro", quello con cui Elia ascese al cielo).

il misticismo cristiano

Il m. cristiano, che risente dell'eredità del platonismo e delle religioni misteriche, è però inseparabile dall'esistenza di fede, che è unione con Dio in Cristo, possibile a tutti i fedeli. Tuttavia già in Paolo compare anche l'idea di una conoscenza riservata ai fedeli più maturi. Agostino sottolinea come questa possibilità sia un dono della grazia di Dio. Per lo pseudo-Dionigi l'Aeropagita, che elabora la prima teoria del m. cristiano nella Teologia mistica, esiste una forma di conoscenza superiore e immediata delle realtà celesti. Tommaso d'Aquino parla di conoscenza mistica come dono dello Spirito Santo che rende "connaturali" a Dio. S. Bonaventura definisce la mistica "conoscenza sperimentale di Dio". Questa definizione unisce sia il m. di tipo speculativo (come quello di Eckhart) sia quello affettivo e sponsale, proprio per es. di s. Bernardo, di Ildegarda di Bingen, di Caterina da Siena e, in Età moderna, di Teresa d'Avila e Giovanni della Croce. Nel 20° sec. si assiste a una rinascita degli studi sul m., sia in chiave teologica sia storico-religiosa.

MISTICISMO

Enciclopedia Italiana (1934)

di F. R. M., G. C., F. R. M.

MISTICISMO (da mistico, dal gr. *μυστικός* "appartenente ai misteri"). - Caratteri e manifestazioni. - Il misticismo è uno dei fenomeni religiosi più importanti dal punto di vista storico essendo dai tempi più remoti strettamente congiunto con la reale religiosità. Il verbo greco *μύω* (onde *μυστικός*) significa "chiudere gli occhi" o anche "la bocca"; esso si estende poi a qualunque attività si svolga dietro un velo di mistero, e indica, con i derivati, il "segreto" in quanto esso venga a essere toccato dall'alto dell'iniziazione religiosa: e le associazioni religiose segrete, ai cui partecipanti era imposto il più rigoroso segreto, si chiamarono nell'antichità appunto "misteri" (v.). E come i riti e le dottrine, così anche le esperienze dei mistici devono costituire un segreto, che il devoto nasconde al volgo, sicché la mistica, in senso stretto, si trasforma in religione esoterica, riserbata ai pochi che aspirano a Dio per strade solitarie. Quindi la mistica è, in ultima istanza, quella religiosità la quale, per proteggere da ogni profanazione il mistero ineffabile, l'"interamente altro", si rinchiude tutta nella vita interiore. Da ciò è derivata una netta separazione tra iniziati e non iniziati, dando vita, così nella civiltà greca come in quella asiatica, alla anacoresi, ossia al ritirarsi (*ἀξιαχωρεῖν*) nella solitudine, per condurvi una vita di "contemplazione" (*θεωρία*).

Se dunque il misticismo appare quale un fenomeno religioso di indole generale, non poche difficoltà si oppongono alla sua precisa comprensione, non essendo sempre chiara la distinzione tra esso e altri fenomeni analoghi, quali il pietismo, il quietismo e simili. Il misticismo è stato definito come una forma tipicamente particolare di quell'aspirazione al reale, a una vita più alta e più piena, che è propria alla coscienza umana. Nel mistico si manifesta e predomina quella capacità trascendentale, "celesti scintilla" che nella generalità degli uomini rimane al di là della soglia della coscienza, e che condiziona tutte quante le forze vitali, quelle dell'amore e della volontà, più che quelle dell'intelletto, fino a sollevarlo, attraverso la contemplazione e l'estasi, a un nuovo piano di coscienza, nel quale la distinzione di oggetto e soggetto scompare e si celebra l'unione inseparabile tra l'anima umana e il divino. Il misticismo quindi, in quanto sfera del soprarazionale, dell'unio mystica, porta necessariamente con sé il trasumanare, l'annichilirsi, l'abborrimento e la scomparsa dell'io. Nel misticismo, concepito come sentimento religioso aggirantesi intorno al polo dell'immanenza o dell'identità, il significato della vita e la motivazione dell'azione vengono conferiti dall'immediata ed essenziale connessione tra l'uomo e Dio. E il misticismo può perfino esser definito come "il tentativo totalitario di sopprimere principalmente ogni precarietà dell'esistenza con metodo razionale-transrazionale" (O. H. Nebe), in quanto la sua estrema premessa è di natura metafisica, ossia l'identità, ultraesistente e ultratemporale, della divinità, dell'io e del mondo.

Decisiva per il misticismo è l'esperienza, che implica in maniera tipica un determinato modo di concepire e condurre la vita: c'è il "tipo mistico", che F. Heiler distingue esplicitamente dal tipo profetico. Il pensiero, che fissa, determina, rende finito, e l'azione, che si rivolge alla cosa singola, finita, e ogni contrapposizione, anche di bene e male, sono ripudiati, a vantaggio dell'inattività e dell'unità. Ma la beatitudine del mistico, se è tanto maggiore quanto minore è il contenuto - la realtà oggettiva - della sua vita, non è il vuoto della coscienza, bensì un'infinita pienezza, dalla quale il mistico è interamente afferrato e plasmato, sicché l'esistenza terrena, il tempo e la decisione nel tempo non hanno, come cose finite, importanza alcuna. Anche nel modo di pensare, come ha notato H. Leisegang, il mistico procede per antinomie e prescinde - come limitazioni soggettive - dalle distinzioni spaziali e temporali, con le quali l'uomo si orienta nel mondo degli oggetti: immanenza e trascendenza coincidono e trovano il loro centro di gravità nell'io che ha abbandonato la sua individualità. L'estasi mistica, con le sue esperienze in forma di visioni e di voci, si trova in quasi tutte le religioni. Elemento caratteristico di tutte le esperienze di questo tipo è quell'estraniarsi da sé stesso, onde i moti interni dell'anima acquistano sempre più il predominio sui dati dei sensi e sulla vita del pensiero razionale, della coscienza e della volontà, insomma sull'uomo normale. L'estasi può essere ottenuta anche con mezzi artificiali, ma nello stesso yoga le ultime tappe "non sono di natura molto diversa da quella realtà profonda a cui l'umanità ritorna, nonostante il continuo risorgere della tendenza alla esteriorità" (J. W. Hauer) e R. Otto ha potuto compiere il tentativo d'illustrare i momenti caratteristici del misticismo in J. Eckhart e in Śankara. Il misticismo rimane sempre legato al suolo sul quale è sorto e accoglie anche motivi religioso-razionali; l'indifferenza verso i valori esterni favorisce anzi un atteggiamento critico verso le vicende dell'umanità. E con questo orientamento è in rapporto il fatto che in realtà il misticismo spesso è giunto a una riduzione arbitraria dei fatti religiosi: la scena della salvezza non è più la storia, ma la singola anima piena del divino; e la rivelazione, collegata a personaggi e allo svolgersi della storia, si dissolve in una relazione immediata ed extratemporale tra Dio e l'uomo.

Lineamenti storici. - La grande varietà delle forme mistiche della vita religiosa dell'umanità ci si presenta con particolare evidenza nelle loro manifestazioni storiche. Ma, nell'infinita varietà di queste esperienze, senza voler descrivere le tendenze e i caratteri peculiari di tutti gli scrittori mistici di tutte le religioni, ci limiteremo a segnalare gli aspetti più caratteristici e a delineare sommariamente le correnti principali. Ci limiteremo a segnalare, nell'infinita varietà delle esperienze mistiche, quelle più caratteristiche, e a delineare sommariamente le correnti principali.

Anche presso i primitivi è stata constatata un'esperienza primordiale, onde gli adoranti si sentono stretti in un'unità interna ed esterna, in una mistica comunità. Una siffatta religiosità orientata verso una sfera d'energia misteriosa e sacra, qual'è, per es., la concezione del mana, porta in sé un carattere mistico-magico e trasforma non di rado questo misticismo primitivo in una magia.

Un misticismo divenuto magia si trova anche nelle forme più tarde del taoismo cinese, mentre il concetto del Tao nel Tao te ching di Laotze (v.) appartiene al misticismo elevato. Mentre Kung-tse era scettico verso il misticismo, questo fu invece tanto più zelantemente coltivato dai taoisti; Lieh-tse e Tschuang-tse hanno indubbiamente creduto di acquistare forze sovranaturali mercé il congiungimento col principio originario. Nei loro tentativi di cogliere il Tao, essi caddero in stati ipnotici in cui ebbero visioni (v. taoismo).

Un paese che presenta forme svariatissime di esperienze mistiche è l'India. La forma più pura e più interiore di esse va cercata nel bhaktimārga, la via dell'amorosa dedizione alla divinità. Essa è il complemento della via della conoscenza (jñāna-mārga, perché su questa via ci si solleva con l'aiuto della conoscenza, verso la beatitudine della compiuta unione con la divinità. Il misticismo della bhakti ebbe la sua più eletta espressione nella Bhagavadgītā (v.) e consiste nella piena dedizione amorosa a Dio, che da lontano e irraggiungibile diventa il vicino, l'amoroso; in questo possesso della divinità è l'essenza d'ogni beatitudine. Il bhakti-mārga ha profondamente fecondato il misticismo dell'India meridionale; il suo fervore è penetrato nel buddhismo mahāyānico oltre la Cina fino al Giappone (buddhismo sukhāvati) operando in senso

riformatore; ha fatto scuola nel Vedānta sistematico (Śāṅkara) e influenzato innumerevoli sette, come, per es., la scuola visnuitica di Rāmānuja. Un'impronta mistico-acosmica rivela anche nelle Upaniṣad la speculazione del bráhmān, del "Tutto-uno superiore ad ogni finitezza, ché riposa nel fondo di ogni cosa finita e nel quale l'anima, quando riconosce che Tat tvam asi 'questo sei tu', è sottratta al tormento dell'errare e trova la sua pace" (H. Oldenberg). Quest'essenza del bráhmān appare chiaramente quando l'atman, l'anima, rinuncia ai legami col mondo e in tal modo si rende manifesta la sua identità col bráhmān. Ma se tutto emana dal bráhmān, ogni individualità proviene da esso; esso è essere e pensiero; se è il respiro del mondo, è anche ciò che respira e vive in me stesso. Il mezzo però per arrivare a questa suprema unione mistica è il yoga, l'arte di sollevarsi al di sopra della vita terrena fino al rapimento, di convergere i propri pensieri alla fusione delle forze che conducono l'uomo al di sopra di questa finità (Edv. Lehmann).

L'importanza che il misticismo indiano ha avuto per l'Asia può senz'altro essere riconosciuta per l'Occidente al misticismo greco. Tra i filosofi ionici può essere considerato un mistico Anassimandro. E se anche intorno alla dottrina socratica del demone vibra un alito mistico e nell'amore platonico si può trovare uno spirito affine, la Grecia classica ebbe scarsa conoscenza di idee mistiche, all'infuori dell'orfismo e del culto di Delfi. Ma dai misteri e in seguito all'influsso dei culti orientali, con la compenetrazione reciproca di Oriente e Occidente inaugurata dall'ellenismo, si formò il sincretismo religioso che incontrandosi con le scuole filosofiche fece poi sorgere lo gnosticismo, il neoplatonismo e il misticismo speculativo cristiano. Il misticismo gnostico ha le sue radici nell'esperienza immediata d'un misterioso rapporto tra l'io e il mondo, tra l'anima e il cosmo, che cerca dietro ogni cosa transeunte l'essenza, dietro la lettera lo spirito, e giunge fino a smarrirsi nelle astruserie di una mistica dell'alfabeto e dei numeri. Plotino "non vuole soltanto pensare e riflettere intorno a Dio, ma vuole anche possedere la sostanza di Dio e la sua interna beatitudine e quindi trasferirsi nella maniera d'essere di Dio. Questo è possibile ove si ammetta che Dio sia nascosto nell'intimo nucleo della nostra natura, e che si riesca a vivere puramente ed esclusivamente la vita di questo nucleo, dopo tolte via tutte le cortecce" (H. Schwarz). L'Uno divino trascende ogni forma del concepire, e non sa, nella sua sognante beatitudine, nulla di sé stesso. Nella sua travolgente pienezza esso si prodiga nel mondo senza perdere sé stesso. Non col pensiero possiamo penetrare nei più profondi misteri, ma soltanto con la quiete dello spirito, col trasferimento dell'anima nell'inconoscibile. Anche per Proclo la meta ultima era la mistica unione col divino ed egli descrive questo congiungimento con l'essenza primordiale come un entusiasmo, una quiete dello spirito, un immergersi dell'anima nella divinità, per cui lo spirito che ha chiusi gli occhi è irradiato dalla luce divina.

Un importante problema è quello dell'influsso esercitato dal misticismo ellenistico-orientale sul cristianesimo, e quindi anche quello del posto spettante al misticismo nella vita religiosa del cristianesimo nascente. Vero è che le forme del misticismo furono in quel tempo profondamente diverse: i misteri ebbero un carattere più individualistico-attivistico, mentre la mistica di S. Paolo, nella sua infiammata escatologia, mostra caratteri particolari, un aspetto che potremmo dire passivo e collettivo (in quanto predomina in lui il senso dell'unità dei credenti nella Chiesa); e mentre nel quarto Vangelo si manifesta uno speciale tipo di misticismo, avente per oggetto Dio e Gesù.

Facendo propria la formidabile eredità del mondo antico che tramontava, la Chiesa accolse altresì, insieme con il misticismo neotestamentario, anche le più profonde idee mistiche della filosofia antica, tramandate negli scritti dello Pseudo-Dionigi Areopagita, i quali fondono, in un vigoroso sistema, il mondo ideale del misticismo neoplatonico con le dottrine della Chiesa. Nella traduzione latina di Giovanni Scoto Eriugena, essi esercitarono per secoli il loro influsso sul misticismo e sulla teologia mistica della Chiesa d'Occidente.

Anche le tendenze mistiche che si riscontrano in S. Agostino si svolsero sotto l'influsso del neoplatonismo; e per opera di lui il concetto e l'espressione di fruitio divina, fruitio Dei, che esprime il contatto col divino, la pienezza di vita e la liberazione dai limiti individuali che il mistico prova nella sua anima piena di Dio e che gode di Dio, passò insieme con l'appassionato fervore dell'inspiratio caritatis, alla mistica medievale, specie a quella di Ugo e di Riccardo di S. Vittore e della loro scuola.

Un durevole influsso il neoplatonismo esercitò anche sul misticismo dell'Islām, che dal sec. VIII in poi ebbe vasta diffusione associandosi variamente al misticismo indiano e cristiano. I seguaci di questo indirizzo ebbero il nome di sufi e sufismo fu il termine generico per indicare l'indirizzo stesso. Il sufi si paragona a un pellegrino, che per gradi arriva a unirsi con Dio, a dissolversi nel divino, e sperimenta che ogni entità è pervasa dall'amore di Dio. Questo amore mistico di Dio, l'amato, viene senza pudore cantato nei termini usuali dell'eroticismo terreno. La meta suprema è di poter contemplare Dio stesso con l'interna luce del cuore, perché questa luce della contemplazione interiore è un raggio della luce stessa di Dio. Annullarsi totalmente in Dio è la suprema beatitudine, l'unio mystica. Questa unione è un finire, un morire. Il sufismo ebbe alcune tra le sue figure più nobili in al-Ḥallāg, in Bāyazīd al-Bisṭāmī, Gialāl ad-dīn Rūmī, Ibn 'Arabi, al-Ghazzālī, e nella mistica Rābi 'ah al-'Adawīyah, che usa termini i quali presentano una certa analogia con le espressioni alle quali amano ricorrere i mistici tedeschi del sec. XIV.

A una svolta della storia dello spirito europeo sta S. Francesco, trovatore dell'amore di Dio e di Gesù. Nella sua personalità fervente egli ha strettamente congiunto l'idea della povertà col misticismo, in uno slancio di amore universale. Noi ci dobbiamo prodigare completamente non soltanto agli uomini, ma a tutto il mondo vivente. S. Francesco si sentiva affine a tutte le creature e in tutte avvertiva la presenza della medesima vita divina. Altra figura delle più significative nella storia del misticismo cristiano fu S. Bernardo di Chiaravalle. Bernardo abbate tutte le barriere del neoplatonismo e afferra il divino in un impeto d'amore quasi "dionisiaco", cui egli dà sfogo nel *De diligendo Deo*, e nei sermoni sul *Cantico dei Cantici*, in cui egli usa il linguaggio del libro biblico per esprimere il suo misticismo, che ha per oggetto Cristo crocifisso e che sente con dolore profondo il distacco dalla sua abbazia, dai confratelli, dalle celebrazioni liturgiche. Una sete di possesso e godimento, di divina pienezza ed ebbrezza agita l'anima di Bernardo, che naturalmente rischia d'essere trascinata giù da queste vertiginose altezze della solitudine mistica nel tetro sentimento dell'abbandono e del vuoto. Ma il misticismo di S. Bernardo fece sentire il suo influsso sul misticismo posteriore (Riccardo di S. Vittore, Gerson, Ludovico da Ponte, Giovanni di Gesù e Maria, ecc.).

Il misticismo della Passione, quello delle nozze spirituali e quello dell'infinità divennero i momenti caratteristici anche del misticismo medievale tedesco. Maestro Eckhart può essere considerato come il rappresentante tipico del misticismo speculativo capace di spingere la relazione tra Dio e uomo fino all'identità, facendone addirittura qualche cosa d'originario. Sua caratteristica è la sicurezza quasi profetica, con cui egli predicò nelle mutevoli vicende della sua vita la sua idea fondamentale della divinità dell'anima. L'anima è altrettanto increata quanto Dio; vive qualcosa in noi che è superiore a ogni creatura. Quest'intima scintilla fu già unita a Dio nell'eterno principio del mondo, ma è altresì l'organo della contemplazione intuitiva, con la quale ogni essere mondano è visto come qualcosa d'infinito. Nella scintilla stessa nasce Dio; essa è il punto o la forza nell'anima, donde propriamente esce la parola eterna. Ma perché si possa comprendere completamente Dio, devono cadere tutti gl'involuceri, è necessario un dissolversi, un perire (*Entwerden*), per cui tutte le cose estraniatesi dalla divinità ripiombino nel loro primordiale principio: "L'occhio, con cui io vedo Dio, è il medesimo occhio con cui Dio mi vede. Il mio occhio e l'occhio di Dio sono un occhio solo e una vista sola e una sola testimonianza e un solo amore". Quando il mistico ha compiuto con tutte le forze lo svuotamento dell'io, ossia quando ha raggiunto l'abbandono, nel senso di liberazione da ogni pensiero terreno, allora Dio può profluire in lui con tutta la pienezza del suo essere.

Enrico Suso (Heinrich Seuse) cerca di "superare i limiti del suo talento speculativo mediante un'intensificazione dei sentimenti" (H. Scholz) e diventa così tra i mistici tedeschi un lirico, il cui cuore riboccante si volge all'"Eterna Sapienza" con cavalleresca gioia d'amore. A questa "Eterna Sapienza" Suso ha donato il suo cuore e il suo amore. Questa esaltazione dell'amore di Dio in modi e forme che ricordano i cantori dell'amore cavalleresco, la Minne, fece di Suso l'amico spirituale di tutta una schiera di monache proclivi al misticismo, con le quali egli fu in corrispondenza. Tra Eckhart e Suso sta Giovanni Tauler, la cui attività a Strasburgo esercitò un influsso che sempre meglio si avverte tra gli "Amici di Dio" della Renania

(J. Ruysbroeck, Tommaso da Kempis), quanto sull'ignoto "amico di Dio" di Francoforte, autore del Libretto della vita perfetta, pubblicato da Lutero sotto il titolo Eyn deutsch Theologia. Il misticismo del Tauler è etico-volontaristico; per lui non ha importanza ciò che pure può essere la suprema aspirazione del mistico, la mors mystica, annientamento totale dell'uomo empirico nella compiuta visione o nell'amore come assoluta beatitudine già in questa vita. Egli non crede che volontà suprema di Dio possa essere quella di distruggere l'uomo attraverso la rivelazione della sua potenza e grandezza. L'unione con Dio è piuttosto un nuovo inizio, il "nuovo divenire" in forma etica (K. Grunewald). Da qui si diparte una linea che conduce alle idee della Riforma relative alla vocazione come dovere etico.

Religione e vita morale, sentite con profonda interiorità, ispirano anche il misticismo femminile del Medioevo. Esso presenta due tipi: uno dei quali a tendenze intellettualistiche, mentre l'altro è più incline al misticismo della Passione. Al primo appartengono Ildegarda di Bingen (v.) che nello Scivias descrisse le sue visioni e Matilde di Magdeburgo (v.); mentre Margherita Ebner raggiunse nella sua contemplazione un amore di Dio che travolge tutto l'uomo e una fervente interiorità: nella sua devozione ingenua verso Gesù Bambino essa giunge fino al più alto grado della preghiera mistica, alla preghiera delle nozze mistiche, e nelle sue Rivelazioni descrisse con infantile sincerità le sue visioni. Sotto taluni aspetti essa può essere in certo modo paragonata a Santa Caterina da Siena. Quasi un compendio del misticismo speculativo in genere, e ultimo germoglio d'un grandioso movimento spirituale, sta il libretto della Teologia tedesca, che esercitò fino ai giorni nostri il suo influsso sul misticismo tanto dei popoli romanico-cattolici quanto dei riformati.

La vita mistica nelle sue più varie sfumature fu sempre viva nell'interno della Chiesa cattolica e specialmente in Spagna, Francia e Italia assunse un colorito particolare, che in alcuni è vero e proprio quietismo (v.); campioni principali ne furono in Spagna S. Giovanni della Croce e Santa Teresa di Gesù, in Spagna e in Italia Michele de Molinos, in Italia S. Caterina da Genova, in Francia S. Francesco di Sales e Jeanne-Marie Guyon. S. Teresa è con Caterina da Siena una delle figure più importanti del misticismo cattolico, e va considerata, per le sue penetranti autoanalisi, come la precorritrice della moderna psicologia religiosa. Nelle sue Relaciones Spirituales, che fanno riscontro alle Confessiones di S. Agostino, ella illustra i diversi gradi della meditazione, l'ultimo dei quali è descritto come la preghiera del rapimento (oración de arrobamiento), come un breve stato di incosciente estasi, come un'inondazione provocata dai torrenti della celeste pioggia di grazia. Le idee mistiche di Teresa furono accettate dal suo maggiore discepolo, S. Giovanni della Croce, e anche dal savoiardo S. Francesco di Sales, che le resero accessibili alla cerchia dei laici. Naturalmente questo misticismo di colorito quietistico nascondeva in sé il pericolo di rendere relativi i valori della fede, e ciò fu la vera causa del tragico destino di Michele de Molinos, il cui disinteresse per le cose esterne fu interpretato come un abbandono della fede ecclesiastica. L'amour désintéressé, un perdersi nella volontà divina mercé una totale rinuncia alla propria volontà e anche a desiderî pii, come la forma più pura dell'abnegazione, fu sostenuto anche da Madame de Guyon, che per le sue vicende personali si trovò per lungo tempo al centro della vita religiosa della Francia. Il suo primo scritto, Les torrens, descrive come Dio, suo direttore di coscienza, guida l'anima da abile pilota lungo i fiumi e i torrenti della vita fino al mare, fino a Dio. Efficacia anche maggiore ebbe il Moyen court et très facile de faire oraison, un prontuario per le persone pie "sulla nuova via alla redenzione". Recenti indagini hanno mostrato che proprio il misticismo romanico-cattolico ha agito in maniera efficace sulla religiosità della Germania del sec. XVII.

Con la Riforma e in varia opposizione ad essa comparve il misticismo spiritualistico, di cui si devono considerare rappresentanti tipici Sebastian Franck, Valentin Weigel e Caspar Schwenckfeld. Il Franck subì l'influsso di Taulero, Eckhart, S. Bernardo e della Teologia tedesca; egli descrive con colori mistici le esperienze della vita interiore e la sua interiorità religiosa si ribella a ogni autorità esterna e male impiegata. Per lui tutta la vita religiosa si riduce al sentimento, perché in questo la parola divina si manifesta nel modo più puro. Questa esperienza mistico-interna della forza divina è la suprema e ultima istanza della religione, che in tal modo è sottratta radicalmente a tutte le norme e a tutti i valori mondani. L'accoglimento della

parola divina interna "nel sentimento" presuppone però l'obbedienza a un comandamento divino, l'indifferenza l'osservanza del "sabato" (A. Hegler). Come membro d'una comunità invisibile, il Franck si sente internamente "sciolti da tutte le sette, nelle quali la verità unica in sé è frantumata e perciò non appartiene a nessuna delle chiese esistenti" (W. Dilthey). Da S. Franck è stato influenzato Valentin Weigel, il cui misticismo è parimenti animato dall'idea della "parola interna" come principio autoritario d'ogni religione. Per un bisogno dell'anima Weigel solleva la sua protesta contro ogni irrigidimento dottrinale della fede vivente, contro l'appiattimento e la meccanizzazione intellettualistici della religione.

In questa direzione si muove anche Caspar Schwenckfeld, la cui influenza si è fatta sentire fino ai giorni nostri, specialmente in America. Senza la mediazione della Scrittura Dio dà il suo spirito agli eletti d'ogni azione e paese, come a un'invisibile comunità della Rivelazione dello Spirito, che si realizzò con gli anabattisti come "comunità dei Santi". Tendenze mistiche in rapporto alla filosofia della natura sono comuni anche a Giordano Bruno, T. Campanella e Paracelso, che inseriscono la monade nel sistema cosmico originario, vivente, imperituro, immanente, ammettendo tuttavia che essa riesca a sollevarsi e a trasfigurarsi nell'infinito mercé l'infinito amore; attraverso il contatto col divino gli esseri diventano simili a Dio.

A queste correnti si ricollega anche Jakob Böhme, che, legato da amicizia con Paracelso, influenzato dalla critica spiritualistica, rappresenta il tipo del teosofo mistico, perché in opposizione al monismo mistico di Eckhart egli sostenne un radicale dualismo: per la caduta di Lucifero il male è diventato una potenza reale, un secondo essere divino. Dio stesso si comunica al mondo per emanazione, si ritrova nel Figlio, e, nella terza fase del suo essere, libera da sé il mondo degli spiriti. Anche l'anima umana è coinvolta in questa lotta perché cooperi alla redenzione dell'universo. In virtù della natura divina del nostro essere, in quanto essere terrestre, astrale e spirituale, noi portiamo in noi la forza per vincere l'essere terrestre e quindi per ritornare beatamente nel regno eterno della luce. Se l'influenza del Böhme sugli ambienti pansofici fu dapprima scarsa - egli acquistò importanza mondiale per merito del mistico francese Saint-Martin, "le philosophe inconnu", e del romantico Schelling - tuttavia proprio in Slesia si forma una cerchia di amici di tendenza mistica (i Rosacroce), dei quali il più noto è il poeta Angelo Silesio, il cui *Cherubinischer Wandersmann* contiene perle di poesia mistica. Oltre al mistico e visionario svedese E. Swedenborg, reso celebre da Kant, sono apparsi in prima fila in tempi recenti due mistici molto importanti per la storia del pensiero, cioè Peter Poiret, il padre del misticismo cattolico in Germania, e Gottfried Arnold. P. Poiret, che ci ha tramandato anche un singolare catalogo dei mistici, fu il più poliedrico degli scrittori mistici. Egli accolse in sé, rivivendolo, il patrimonio mistico del passato e dei tempi più recenti, fece conoscere ai protestanti i mistici cattolici, fu pieno di comprensione per ogni indirizzo. G. Arnold fu invece una figura variamente creatrice, che diede una speciale impronta alle idee mistiche nella poesia, nella storiografia e nella teologia; "teologia mistica", che si sforzava di esprimere in una forma precisa le irrazionali esperienze religiose. Il polo, intorno al quale si muovono il pensiero e la sensibilità mistica di G. Arnold, è l'antitesi tra la pluralità e l'unità mistica. Questa tendenza prereligiosa all'unità è anche nell'Arnold il motivo dominante, scaturito dalle profondità della sua vita personale.

Anche all'inizio del sec. XIX il sentimento religioso si congiunse col misticismo, specialmente nelle file dei romantici (Fr. Schlegel, F. Baader, Ch. Brentano, F. Hardenberg o Novalis; in Inghilterra W. Blake). Come nella vita intellettuale, così anche nel campo religioso il romanticismo diede il segnale del ritorno ad antiche idee mistiche; e verso la fine del sec. XIX e l'inizio del XX il misticismo trovò espressioni delicate in poeti quali M. Maeterlinck, P. Claudel, C. Morgenstern, R. M. Rilke. Una moltitudine di elementi mistici di tutti i secoli fu accettata dal movimento della teosofia. Questa attinse molte delle sue dottrine al patrimonio spirituale dell'India; la quale a sua volta ebbe un movimento mistico-razionale di tendenza sincretistica, le cui personalità dominanti sono Ram Mohan Ray (Rāmamōhana Rāi) il fondatore del Brāhma-Samāj, e Keshub Chunder Sen (Keshava Chandra Sena). Noti anche fuori dell'India sono inoltre: il visionario brahmanico Rāmakshṇa e il suo discepolo Svāmin Vivekānanda, e il poeta Rabindranath Tagore che, ammiratore del mistico Rāmānuja, ha dato alla sua concezione di Dio e del mondo un carattere mistico.

L'importanza del misticismo per la vita religiosa, spirituale e culturale è grandissima. Sul terreno propriamente religioso il misticismo è sempre stato la fonte d'un approfondimento e arricchimento della fede in epoche di abbassamento, di razionalizzazione della religione. Quasi tutti i grandi moti in Occidente sono in ultima analisi da riportare a moventi mistici, perché il misticismo, nonostante l'atteggiamento ascetico di fronte alla vita mondana, ha sempre avuto come suo complemento un'attivissima tendenza all'integrità, che creò nuove forme di vita e nuovi contenuti spirituali. In tal modo è indicata anche l'importanza del misticismo per la filosofia e gli altri valori della cultura. Esso non ha solamente aperto nuovi orizzonti alla conoscenza filosofica mercé lo studio della vita dell'anima; esso ha infinitamente arricchito il linguaggio con la creazione di nuovi concetti e mezzi d'espressione. La commossa sensibilità del misticismo per le forze creatrici dello spirito umano generò un interessamento pieno di comprensione per queste forze nel campo delle scienze naturali e dell'arte. Anche se da principio fu soltanto una vaga aspirazione e oscura ricerca, una quasi puerile commozione davanti alle rivelazioni di Dio, ne scaturirono in seguito, specialmente nel campo dell'arte, opere che in virtù della loro finezza e singolare semplicità raggiunsero altezze insuperate.

Come nel passato, così anche in avvenire il misticismo sarà un fermento essenziale della vita dell'umanità.

Filosofia. - In senso strettamente filosofico, il termine di "misticismo" serve a designare un atteggiamento speculativo che, pur avendo affinità con quello religioso contraddistinto propriamente con tale nome, ha carattere più universale, potendo riferirsi anche a concezioni in sé prive d'ogni intendimento religioso. Il termine è usato pertanto qui in senso lato, non limitandosi alla sfera del soprarazionale. "Mistica", in questo senso, è ogni asserzione di verità come oggettivamente assoluta, e quindi tale che il pensiero debba ad essa adeguarsi senza potere distinguerla da altre e distinguersi da essa. È evidente, infatti, che di fronte a una simile verità il pensiero filosofico viene a trovarsi nella stessa situazione che la religiosità mistica deve assumere dinnanzi alla divinità: è costretto a identificarsi assolutamente ad essa, annientandosi in quanto realtà distinta e autonoma, per non distruggere la stabilità e incondizionatezza assoluta di quella verità con la sua stessa presenza, implicante una relazione e quindi una condizione. In questo senso, la prima filosofia propriamente mistica in Occidente è quella neoplatonica, nel suo concetto dell'adeguazione estatica alla suprema ipostasi dell'Uno: e da essa prende le mosse quella stessa tradizione mistica del pensiero cristiano, che risponde poi anche ad altri motivi ad esso più schiettamente intrinseci. E al misticismo, in senso filosofico, necessariamente conduce ogni speculazione teologica, con la sua esigenza di escludere qualsiasi limite dall'assoluta e infinita perfezione divina: come si vede, nel modo più grandioso, nel massimo di tali pensatori mistici, lo Spinoza. Ma non meno mistiche sono, se pensate fino in fondo e non ostante le loro parvenze antireligiose, le concezioni positivistiche e materialistiche del mondo, concepenti l'universo come realtà totale, in cui lo stesso pensiero si risolve. Intrinsecamente adialettico, in quanto negante ogni relazione e distinzione, il pensiero mistico ha per ciò stesso il suo ideale nemico nella dialettica, stabilente la relatività d'ogni contenuto del pensiero ad altro, e l'universale superiorità del pensiero stesso, autore eterno di tale relazione.

Modernismo Enciclopedie on line

Nome di movimenti religiosi, artistici e letterari sviluppatisi tra la fine del 19° e gli inizi del 20° sec. in relazione alla tendenza al rinnovamento e alla riforma di idee, metodi ecc., che si volevano adeguare a esigenze moderne.

religione

Movimento (più precisamente m. cattolico) di rinnovamento del cattolicesimo promosso da alcuni esponenti della cultura cattolica, soprattutto sacerdoti, tra la fine del 19° e gli inizi del 20° secolo. Esponenti

rappresentativi ne furono A. Loisy, G. Tyrrell, E. Buonaiuti. L. Laberthonnière, É. Le Roy. Nel Programma dei modernisti (1908) essi proclamarono di voler «adattare» la religione cattolica a «tutte le conquiste dell'epoca moderna nel dominio della cultura e del progresso sociale», ma dichiaravano altresì il loro proposito di voler rimanere nella Chiesa per operare una riforma in essa e non contro di essa. Si affermava che la tendenza ad armonizzare i dati centrali della rivelazione neotestamentaria con le forme mutevoli della cultura e della spiritualità «moderna» circostante costituisce una tendenza immanente del fatto cristiano, che ha permesso un'efficace presenza del cristianesimo nella cultura di ciascuna epoca. Tuttavia, il m., proprio per il fatto di prendere a strumento di ricerca scientifica nel campo del fenomeno religioso il metodo storico nato sotto il segno della critica razionalistica e dell'agnosticismo religioso, poteva portare anche fuori della tradizione cattolica, giungendo a posizioni critiche e speculative che negavano il soprannaturale e la sua presenza nella storia: fu questa la parabola del m. biblico di A. Loisy. Altre esigenze nel m. cattolico indicavano la volontà di superare gli schemi dell'aristotelismo scolastico, soprattutto in polemica contro il neotomismo: vanno in questo senso il richiamo all'esperienza religiosa come testimonianza interiore della verità della fede, la polemica contro l'intellettualismo e l'estrinseco soprannaturalismo, e il corrispondente tentativo di una nuova apologetica che tenesse conto della naturale aspirazione al soprannaturale, come di una storia del dogma che non fosse allineamento di formule, ma ricerca di che cosa il dogma ha significato nell'anima della Chiesa.

Il m. fu condannato dalla Chiesa cattolica con il decreto *Lamentabili sane exitu* e con l'enciclica *Pascendi* (1907). Alcune istanze dei modernisti (come una maggiore attenzione alla storia, ai metodi storico-critici, alla tradizione biblica e patristica) sono state però in seguito tenute presenti sia dal magistero sia dalla teologia.

Modernismo (più precisamente m. cattolico)
Dizionario di filosofia (2009)

Moto di interno rinnovamento del cattolicesimo promosso da alcuni esponenti della cultura cattolica, soprattutto sacerdoti, tra la fine del 19° sec. e gli inizi del 20° sec., condannato dalla Chiesa cattolica con il decreto *Lamentabili sane exitu* e con l'enciclica *Pascendi* (1907).

Un movimento eterogeneo. Il termine apparve tra il 1904-05 e fu adoperato dapprima solo dagli avversari del movimento; sollevò quindi la protesta dei 'modernisti' che tenevano a dichiararsi cattolici e «viventi in armonia con lo spirito del loro tempo», affermando (Programma dei modernisti, risposta all'enciclica di Pio X, 1908) di voler «adattare» la religione cattolica a «tutte le conquiste dell'epoca moderna nel dominio della cultura e del progresso sociale», ma dichiarando altresì il loro proposito di voler rimanere nella Chiesa per operare una riforma in essa e non contro di essa. Si affermava che la tendenza ad armonizzare i dati centrali della rivelazione neotestamentaria con le forme mutevoli della cultura e della spiritualità 'moderna' circostante, costituisce una tendenza immanente del fatto cristiano, la quale ha permesso un'efficace presenza del cristianesimo nella cultura di ciascuna epoca; e d'altra parte il concetto di tradizione, implicante insieme continuità ed evoluzione, avrebbe reso possibile, all'interno del cattolicesimo, uno sviluppo del dogma nelle sue formulazioni, che rispecchiano nella loro terminologia l'ambiente filosofico nel quale sono sorte. Tuttavia, se nella storia del cattolicesimo si scorge un continuo e spesso difficile equilibrio fra storia e dogma, è anche vero che molte delle correnti eterodosse ed ereticali – soprattutto quelle a carattere più schiettamente speculativo – sono appunto sorte dalla rottura di quell'equilibrio e dalla dissoluzione dell'elemento più schiettamente religioso e dogmatico in formule puramente filosofiche e culturali. Così il m., proprio per il fatto di prendere a strumento di ricerca scientifica nel campo del fenomeno religioso il metodo storico nato sotto il segno della critica razionalistica e dell'agnosticismo religioso, poteva portare anche fuori della tradizione cattolica, giungendo a posizioni critiche e speculative che negavano il soprannaturale e la sua presenza nella storia: fu questa infatti la parabola del m. biblico di Alfred Loisy. Vi erano però anche altre esigenze nel m. cattolico che, indicando la volontà di superare gli schemi dell'aristotelismo scolastico – e soprattutto in polemica contro il neotomismo –, vanno diversamente

valutate; non si può infatti sottovalutare, nell'apologetica religiosa, per es., di Lucien Laberthonnière, di Tyrrell, di Buonaiuti, il richiamo all'esperienza religiosa come testimonianza interiore della verità della fede, la polemica contro l'intellettualismo e l'estrinseco soprannaturalismo, e il corrispondente tentativo di una nuova apologetica che tenesse conto della naturale aspirazione al soprannaturale, come di una storia del dogma che non fosse allineamento di formule, ma ricerca di che cosa il dogma ha significato nell'anima della Chiesa (→ immanenza). È evidente la molteplicità e disparità di motivi che furono nel m., sicché non è possibile ridurlo a un unico sistema, ma è piuttosto da studiare nell'opera delle singole personalità che l'hanno espresso.

Origini e sviluppi del modernismo. Storicamente, le origini del m. vanno ricercate nel rinnovamento della scienza ecclesiastica durante il sec. 19° e nell'influenza esercitata su di essa dalla filosofia contemporanea (vitalismo, pragmatismo, contingentismo, idealismo) e dai progressi compiuti dalla metodologia storiografica; basti ricordare, in campo cattolico, i saggi di nuova apologetica contenuti nell'opera di Newman o di Johann A. Möhler e poi di Blondel, le dottrine di Hermes e di Günther, il cattolicesimo liberale con tutte le sue implicazioni politiche; in campo non cattolico, l'enorme influenza della filosofia religiosa di Schleiermacher, Louis-Auguste Sabatier e il protestantesimo liberale, ecc.; motivi e indirizzi che tutti contribuirono, in misura diversa e a volte anche come termini polemici, a un rinnovamento profondo delle scienze ecclesiastiche. Il m. come tale ebbe una prima manifestazione in Francia con gli scritti di Loisy: anzi è stato considerato vero 'manifesto' dei modernisti il suo libro *L'Évangile et l'Église* (1902; trad. it. *Il Vangelo e la Chiesa*) ove, in polemica con l'interpretazione individualistica e antistoricistica del cristianesimo e della sua storia delineata da Adolph von Harnack, Loisy tratteggiava una nuova apologetica del cattolicesimo fondata sulla tesi di una continua evoluzione del messaggio cristiano, resasi necessaria per adattare la nozione e l'attesa del regno, nella quale Loisy trovava l'essenza del Vangelo, alle condizioni variabili dei tempi e dei luoghi. Accanto a Loisy, Le Roy (nel suo articolo *Dogme et critique* apparso nella rivista *Quinzaine* nel 1905, pubbl. in vol. nel 1907) affermava, contro la nozione intellettualistica, estrinsecistica del dogma, il valore prevalente del senso pratico e morale del dogma stesso. E già prima Blondel, poi Laberthonnière, avevano sostenuto la necessità di sostituire l'apologetica tradizionale con un'apologetica che traesse argomento, per una dimostrazione del divino, dalle intime esigenze dell'anima individuale. In Inghilterra Tyrrell, appellandosi all'insegnamento del card. Newman, formulava con chiarezza i presupposti mistici ed extrarazionali impliciti nell'interpretazione modernista del cristianesimo. L'Italia ebbe una parte notevole nella polemica modernista: prima con gli *Studi religiosi* (1901) diretti da Salvatore Minocchi con la collaborazione di un gruppo di ecclesiastici (Umberto Fracassini, Giuseppe Bonaccorsi, Giovanni Semeria, Buonaiuti) e soprattutto attraverso l'opera della *Rivista storico-critica delle scienze teologiche* (1905) diretta da Buonaiuti, poi con *Nova et vetera* diretta dallo stesso e con il *Programma dei modernisti e le Lettere di un prete modernista* (1909), opere apparse anonime ma anch'esse dovute a Buonaiuti. Ed è anche significativo l'intervento di un gruppo laico milanese (Alessandro Casati, Tommaso Gallarati-Scotti, Stefano Jacini, Aiace Alfieri) che pubblicò (dal 1907) *Il rinnovamento*, rivista di programma apertamente modernista; e ancora a un laico, Antonio Fogazzaro, si deve l'opera che diede più ampia notorietà al movimento modernista, *Il santo* (1906), intesa a difendere le aspirazioni dei modernisti ma restando tuttavia alla delineazione di atteggiamenti sentimentali senza riuscire a cogliere le peculiari caratteristiche del movimento. Ancora in Italia, è notevole il caratterizzarsi del m. sul terreno politico sociale, soprattutto nell'opera di Romolo Murri (il quale più tardi si sottometterà alla Chiesa), che diede vita alla democrazia cristiana.

La Chiesa cattolica tra reazione e rinnovamento esegetico. La reazione della Chiesa cattolica al m. fu di estrema decisione: tra il 1903 e il 1907 numerose opere di modernisti furono messe all'Indice; la Commissione biblica prese posizione contro alcune tesi della critica biblica: uscì quindi nel luglio 1907 il decreto *Lamentabili sane exitu* e due mesi dopo l'enciclica *Pascendi dominici gregis*; nel 1910 con il motu proprio *Sacrorum antistitum* fu prescritto il cosiddetto giuramento antimodernista. In questi documenti il m. è condannato come «la sintesi di tutte le eresie» perché in esso sarebbero rifluiti tutti gli «errori» del pensiero moderno: relativismo, soggettivismo, razionalismo, agnosticismo, immanentismo, storicismo,

portando alla risoluzione della fede nel sentimento, del dogma nella storia, della Chiesa in una pura società mistica. Le condanne ecclesiastiche (in partic. l'enciclica Pascendi) indicavano la necessità di contrapporre alle nuove tendenze l'insegnamento di filosofia e teologia scolastica, insieme al più attento controllo sui professori. I modernisti reagirono variamente, o sottomettendosi o, i più in vista, ponendosi in aperta polemica con i provvedimenti ecclesiastici; va tra l'altro ricordato l'atteggiamento dei professori cattolici tedeschi che, in nome della libertà di ricerca scientifica nel cattolicesimo, rifiutarono il giuramento che li avrebbe posti in situazione d'inferiorità davanti ai colleghi protestanti: la Santa Sede concesse allora ai professori tedeschi docenti nelle facoltà teologiche l'esonero dal giuramento. Alcune istanze dei modernisti (come una maggiore attenzione alla storia, ai metodi storico-critici, alla tradizione biblica e patristica) sono state in seguito tenute presenti sia dal magistero sia dalla teologia. Per quanto riguarda gli studi biblici, per es., Pio XII con la Divino afflante spiritu (1943), riallacciandosi alla Providentissimum Deus (1893) di Leone XIII (che aveva esortato gli esegeti cattolici ad acquisire un'autentica competenza scientifica sia nello studio delle antiche lingue d'Oriente sia nell'esercizio del metodo storico-critico), sottolineava la necessità e l'utilità dell'esegesi storico-critica. Contro una certa esegesi mistica soggettivistica che poneva una dicotomia tra interpretazione scientifica e interpretazione spirituale, l'enciclica rivendicava la stretta armonia tra i due procedimenti, rilevando la portata teologica del senso letterale scientificamente raggiunto. Dopo la costituzione dogmatica Dei verbum (1965) del Concilio vaticano II, il documento più ampio sull'interpretazione della Bibbia e sui metodi a essa applicati è L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa (1993) pubblicato dalla Pontificia commissione biblica. Anche nei confronti del dogma sono usati gli stessi metodi storico-critici, come sottolinea il documento De interpretatione dogmatum (1990) pubblicato dalla Commissione teologica internazionale.

Il modernismo nelle Chiese riformate. Parallelamente al m. cattolico, si verificò nelle Chiese riformate (in partic. Olanda, Germania e Inghilterra ove fu assai vicino a quello cattolico) un movimento modernistico che prese varie denominazioni. In Olanda, con il nome di «tendenza moderna», ebbe inizio nel decennio 1860-70, e il suo centro fu nell'univ. di Leida e a Utrecht. Si cominciò con una nuova traduzione della Bibbia, che soddisfacesse all'insofferenza che si provava per la traduzione 'ortodossa' con le sue conseguenze (tradizionalismo, dogmatismo, contrasto con il razionalismo allora predominante). Il movimento finì in parte con il condurre all'incredulità e all'abbandono della Chiesa riformata olandese; in parte con l'organizzarsi entro di essa; in parte con l'adesione a gruppi seguaci delle dottrine arminiane, del tutto rinnovatisi 'modernisticamente'. Le varie tendenze rimaste cristiane si riunirono attorno alla Centrale Commissie voor het Vrijzinning Protestantisme («Commissione centrale per il protestantesimo liberale») e altre organizzazioni. In Germania la tendenza teologica «moderna e positiva» si ispirò a Reinhold Seeberg, che chiedeva una nuova maniera d'insegnare la vecchia verità; e, indipendentemente, a Th. Kaftan, che chiedeva una «teologia moderna della vecchia fede»: la modernità doveva consistere nell'applicazione di metodi attuali, mutuati in parte dalla filosofia (riconoscimento dell'autonomia dell'individuo, senso della realtà), e nel tener conto dei problemi e degli interessi contemporanei. Il movimento, che si esaurì nel primo decennio del sec. 20°, si distingueva esplicitamente dalla «teologia liberale», che finiva per dissolvere la sostanza della fede riaffermando la necessità di presentarla in forme nuove. I suoi avversari (specie Albrecht Ritschl) lo combatterono come troppo vicino al movimento della «teologia liberale»; e soprattutto la teologia dialettica (K. Barth) fece cessare ogni interesse per questo indirizzo. Nella Chiesa anglicana il movimento è diffuso tanto nella 'bassa' quanto nell' 'alta' Chiesa e ha risentito fortemente l'influenza dei modernisti cattolici inglesi (Tyrrell): chiede la revisione delle definizioni dottrinali, per metterle in armonia con i risultati delle indagini scientifiche e con le posizioni del pensiero moderno. La sua organizzazione è la Modern churchmen's union; il suo giornale, The modern churchman.

In generale, le varie dottrine teologiche che negano la duplice natura, divina e umana, del Cristo. Si ebbero numerose varietà di m., che si distinguevano essenzialmente in base al significato teologico dato alla parola φύσις («natura»): i veri m., dandole il valore di οὐσία («essenza»), risolvevano il problema del rapporto tra natura umana e natura divina in Cristo confondendo l'una e l'altra nel modo più completo, come i seguaci di Eutiche, che oscillavano tra la posizione di coloro per i quali l'umanità di Cristo era assorbita dalla sua divinità e quella per cui umanità e divinità di Cristo si integrano complementariamente a formare una sola persona e una sola natura; un terzo gruppo considerava la natura del Cristo come risultante dall'unione di umanità e divinità, un composto teandrico, non più uomo e non più Dio, ma una natura sola, unica nella sua realtà e nelle sue proprietà. Profondamente differenti dai seguaci di Eutiche erano quei monofisiti in cui la divergenza dottrinale dalla tesi ortodossa non era tanto nell'effettivo contenuto della dottrina teologica, quanto nell'espressione verbale con la quale essa si manifestava (monofisiti verbali). Connessa al m. era l'opinione dei cosiddetti agnoeti per i quali, se Cristo fu in tutto vero uomo e conobbe i bisogni e le debolezze umane, fu di conseguenza soggetto anche all'ignoranza su molte cose.

I monofisiti costituirono, pur nella diversità dei loro atteggiamenti, una delle più importanti correnti teologiche del 5°-6° sec., che con le sue accanite controversie, a cui spesso non fu estraneo il potere politico, molto pesò sulla storia religiosa e civile dell'Impero romano d'Oriente e poi di Bisanzio.

Ancora oggi professano il m. tre grandi Chiese risalenti al 6° sec.: quella egiziana o copta, la Chiesa siriana giacobita e l'armena.

Monoteismo Enciclopedie on line

La credenza in un dio solo, propria delle religioni che si chiamano appunto monoteistiche. Queste sono, nell'ordine cronologico della loro formazione: il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo, tra cui esiste anche un evidente nesso genetico, in quanto il secondo è sorto dal primo, mentre il terzo presuppone entrambi. Monoteistico è anche lo zoroastrismo (mazdeismo, parsismo) che si è formato in seno e in contrapposizione all'antico politeismo iranico, degradando le divinità di questo – a eccezione di Ōrmazd, proclamato dio unico – al rango di demoni. Oltre a queste grandi religioni, il m. appare nella storia soltanto in dottrine o professioni di fede individuali (per es., in Grecia presso alcuni filosofi, tra cui Senofane nel 6° sec. a.C.) o in tentativi di riforma religiosa (per es., nell'Egitto antico sotto il faraone Amenhotep IV, 14° sec. a.C.), senza arrivare a costituirsi in religione collettiva e duratura. Caratteristica del m. è l'aspetto dottrinale che è sempre polemico nei riguardi del politeismo.

MONOTEISMO Enciclopedia Italiana (1934) di Raffaele Pettazzoni

MONOTEISMO (dal gr. μόνος "solo, unico" e θεός "dio"). - È la credenza in un Dio solo, propria delle religioni che si chiamano appunto "monoteistiche" in contrapposizione alle "politeistiche", che ammettono l'esistenza di più divinità (v. politeismo). Il politeismo è la forma religiosa prevalente nel mondo antico; nel mondo moderno prevale il monoteismo, col cristianesimo e l'islamismo. Altra religione monoteistica è, già nell'antichità, il giudaismo, da cui il cristianesimo e l'islamismo geneticamente dipendono. Fuori di questa linea unitaria e continua rappresentata dal giudaismo (Jahvè), dal cristianesimo e dall'islamismo (Allāh) c'è un'altra sola religione monoteistica - conservatasi dall'antichità fino a oggi - cioè lo zoroastrismo, nella quale il monoteismo solo apparentemente è annullato dal dualismo, perché Ahura Mazdāh (v. ōrmazd) è il solo Dio, e il suo antagonista Ahriman non è Dio, anzi è l'anti-Dio, cioè l'inversione di Dio in tutti i suoi valori (il dualismo è il monoteismo stesso nei suoi due aspetti contrari, positivo e negativo).

Per lo svolgimento della religione giudaica, v. ebrei: Storia e religione, XIII, p. 331 segg. Secondo l'interpretazione critica di questo svolgimento, l'unicità di Jahvè, concepita da prima limitatamente al popolo ebraico, senza esclusione, anzi con tacita ammissione, dell'esistenza di altri iddii presso altri popoli, come Kemoš in Moab, Aššur in Assiria, ecc. (v. monolatria), si svolse poi in monoteismo assoluto (Jahvè come Dio unico di tutte le genti), con l'esplicita negazione di ogni altro dio intesa in senso universale (Isaia, XLIII, 11; cfr. Esodo, XX, 2-3: "Io sono Jahvè Iddio tuo, tu non avrai altri iddii oltre a me"; Deuteronomio, V, 6-7, cfr. IV, 19 e 35; VI, 4), e ciò specialmente a partire dall'esilio. Questa concezione è passata integralmente nel cristianesimo (οὐδεὶς θεὸς [ἔτερος] εἰ μὴ εἷς, I Corinzî, VIII, 4; εἷς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ἄλλος πλὴν αὐτοῦ, Marco, XII, 29 e 32) e nell'islamismo (la ilāha illa-llāh); ma la negazione di ogni altro dio, complementare dell'affermazione del Dio unico, si trova pure implicitamente nello zoroastrismo (inversione semasiologica onde daeva, "dio", assume il senso di "demonio"). Essa è dunque un carattere essenziale del monoteismo.

Il monoteismo giudaico e poi cristiano, a contatto con le religioni politeistiche, si pose il problema dell'origine dei molti dei adorati dai gentili; al problema furono date varie risposte - nel giudaismo ellenistico, p. es., accogliendo le dottrine di Evemero (v.) - tutte concordi nel considerare il politeismo come una depravazione del monoteismo della rivelazione primitiva. Dall'apologetica e dalla patristica passando nella scolastica, questa teoria della rivelazione primitiva durò, tanto nella teologia cattolica quanto poi nella protestante. La stessa posizione mantennero, in sostanza, i filosofi razionalisti dei secoli XVII e XVIII, soltanto sostituendo alla religione rivelata la religione "naturale" e "razionale" come rappresentante del monoteismo originario, e all'insidia del demonio la debolezza o l'invenzione interessata degli uomini (preti, governanti, ecc.) come causa della successiva degenerazione politeistica. "J'ose croire" - scriveva il Voltaire (Dictionnaire Philosophique, 1764) - "qu'on a commencé d'abord par connaître un seul Dieu, et qu'ensuite la faiblesse humaine en a adopté plusieurs". D. Hume fu il primo a capovolgere la posizione dei due termini, affermando che "polytheism and idolatry was, and necessarily must have been, the first and most ancient religion of mankind" (The Natural History of Religion, 1755, pubblicata nel 1757); e poco dopo (1762) J.-J. Rousseau ripeteva che "le polythéisme a été leur première religion et l'idolatrie leur premier culte" (Émile, lib. IV). È da notare che tanto il Hume quanto il Rousseau includevano nel politeismo le credenze dei selvaggi, per le quali, circa allo stesso tempo, C. De Brosses adottava il termine speciale feticismo (Du Culte des Dieux Fétiches, 1757, pubbl. nel 1700). Feticismo, politeismo, monoteismo furono assunti come i tre gradi dell'evoluzione religiosa nel sistema di A. Comte (Cours de philosophie positive, 1830-1842), che diventò poi, con la sostituzione del primo termine, il sistema "classico" dell'evoluzionismo quale fu formulato da E. B. Tylor (Primitive Culture, 1871): animismo, politeismo, monoteismo. Un distacco dall'evoluzionismo sistematico è già implicito nell'idea di E. Renan (Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques et en particulier sur leur tendance au monothéisme, 1859), che il monoteismo, suggerito dalla visione del deserto, sia stato una specialità dei popoli semitici. Criticando il Renan, F. Max Müller (Semitic Monotheism, in The Times, 1860), poneva come originario l'"enoteismo" (v.), cioè una specie di monoteismo relativo, da cui si sarebbe svolto tanto il politeismo quanto il monoteismo vero e proprio. In opposizione al Tylor, A. Lang (The Making of Religion, 1898) segnalò presso varie popolazioni primitive la credenza in esseri supremi, non iddii, non spiriti, e dunque indipendenti dal politeismo come dall'animismo, inesplicabili con la teoria evoluzionistica, rappresentanti di un'elevata religiosità primordiale poi decaduta, non però di un vero monoteismo né della religione rivelata. In seguito alla segnalazione degli esseri supremi dei popoli primitivi, fatta dal Lang, la dottrina ortodossa del monoteismo primordiale è stata ultimamente ripresa in forma scientifica in base ai dati dell'etnologia religiosa elaborati secondo l'indirizzo anti-evoluzionistico della scuola etnologico-culturale (W. Schmidt).

La tesi evoluzionistica che il monoteismo si sia svolto dal politeismo è contraddetta dalla definizione del monoteismo come negazione del politeismo. Ciò che si produce evoluzionisticamente in seno al politeismo stesso è una progressiva riduzione delle figure divine da molte a poche, da più a meno; ma il monoteismo - si osserva - sta fuori di questo processo evolutivo, esso non è un'ultima riduzione dei pochi all'uno, bensì

l'affermazione dell'uno attraverso la negazione dei più: esso procede dal politeismo non per evoluzione, ma per negazione, che è come dire per rivoluzione. Lungi dall'essere qualche cosa di necessario, d'implicito nei progressi del pensiero umano (i Greci, con tutto lo sviluppo del loro pensiero filosofico, non trasformarono mai il loro politeismo in monoteismo, e i Giapponesi anche oggi aderiscono ufficialmente allo shintoismo, che è una religione politeistica), il monoteismo è invece un fatto storico che si è prodotto raramente e ogni volta con l'intervento di una grande personalità religiosa (Mosè, Gesù, Maometto, Zarathustra). Le pretese "tendenze monoteistiche" che si sono volute trovare in seno a varie religioni politeistiche - egizia, babilonese, assira, cinese, greca, ecc. - rappresentano tutt'al più uno pseudo-monoteismo, in quanto si riducono sia alla supremazia di una divinità sulle altre, sia all'assorbimento di varie divinità in una sola, ma sempre in modo che accanto alla divinità suprema ne sussistono altre (inferiori), e con ciò il politeismo non si può certo dire superato.

D'altra parte, chi ammette che il monoteismo sia antitesi e superamento del politeismo, non può porlo se non dopo di questo. In base a tale concezione, appaiono infondati i vari tentativi sopra accennati di fondare la storia religiosa dell'umanità sul monoteismo primordiale. Gli studi recenti sugli esseri supremi dei popoli "primitivi" tendono a illuminare la preistoria delle religioni monoteistiche (N. Soderblom), e a indicare in quelli, almeno in parte, gli antecedenti ultimi degli iddii unici. E alla recentissima ripresa del concetto del monoteismo primordiale si obietta che col vero concetto monoteistico non va confusa quella che è semplicemente la nozione di un essere supremo.

Movimenti integralistici
Enciclopedia delle scienze sociali (1996)
di Gilles Kepel

Movimenti integralistici

sommario: 1. Movimenti integralistici e società. 2. La strategia 'dall'alto'. 3. La strategia 'dal basso'. □
Bibliografia.

1. Movimenti integralistici e società

A partire dalla metà degli anni settanta nel mondo cristiano, giudaico e islamico hanno fatto la loro comparsa diversi movimenti che si battono per riorganizzare la società sulla base di un'interpretazione letterale dei testi sacri. Questo fenomeno è sorprendente per più di una ragione, ma anzitutto perché ci si era abituati, dopo la fine della seconda guerra mondiale, a una modernizzazione che marciava di pari passo con la svalutazione del sacro, con una secolarizzazione che confinava l'elemento religioso nella sfera privata. D'altra parte si pensava anche che il riferimento alla religione fosse proprio della dimensione più 'tradizionale' della cultura, e invece questi movimenti sono composti, come vedremo, in maggioranza da giovani che hanno fatto propri gli aspetti più 'moderni' della cultura contemporanea, e i loro dirigenti hanno in genere ricevuto un'istruzione universitaria e, più specificamente, tecnico-scientifica. Non si tratta dunque di un 'ritorno del religioso' dopo un'eclissi di qualche decennio; piuttosto, questi movimenti fanno uso, sì, di un vocabolario e di categorie che appartengono al lessico cristiano, ebraico o musulmano, ma lo riorganizzano all'interno di un sistema di significati direttamente strutturato dai rapporti di forza prevalenti nelle società 'postmoderne' degli ultimi decenni del XX secolo. Cosa hanno in comune il Fronte Islamico di Salvezza algerino, il Gush Emunim israeliano, Comunione e Liberazione, o i 'telepredicatori' evangelici americani - per non parlare del Bharatiya Janata Party indù? Limitandosi a osservarne i tratti superficiali comuni, molti osservatori occidentali riconducono tutti questi fenomeni sotto le etichette di 'fondamentalismo' o 'integralismo', giacché per comprendere fatti sociali nuovi si tende a ricondurli a ciò che è familiare o che si crede di conoscere. Ma questo approccio è riduttivo: esso non ci permette di

esaminare questi fenomeni come originali, di chiederci in che modo la loro comparsa consenta di mettere a fuoco differenziazioni e riclassificazioni che ci sollecitano a interrogarci sui cambiamenti delle nostre società, e in realtà ne occulta i significati. Pertanto, pur ricorrendo qui alla terminologia tradizionale per parlare di movimenti 'integralistici', ci sforzeremo di considerare la comparsa di movimenti di ricristianizzazione, reislamizzazione e regiusaizzazione come l'occasione non solo per osservare e descrivere questi fenomeni come fatti sociali, ma anche per comprendere ciò che il loro manifestarsi ci suggerisce riguardo alle realtà sociali in cui essi appaiono. Gli anni settanta hanno assistito al passaggio, nei paesi sviluppati, dall'organizzazione sociale dell'era industriale a quella dell'era postindustriale. La solidarietà operaia, caratterizzata dall'identificazione con il luogo di lavoro - all'interno di grandi concentrazioni umane rigidamente gerarchizzate come le fabbriche - così come dalla militanza sindacale, lascia progressivamente il posto a forme inedite di anomia e di perdita dei punti di riferimento. In effetti in questo decennio comincia a manifestarsi una disoccupazione strutturale, che coinvolge manodopera qualificata e forza lavoro intellettuale: l'acquisizione delle tecniche e delle conoscenze della modernità secolarizzata non garantisce più l'accesso a un'identità sociale. Coloro che conservano un impiego vedono trasformarsi il proprio rapporto con il lavoro nel senso di una maggiore individualizzazione, e persino della solitudine di fronte a un'organizzazione in cui gli interlocutori assumono sempre più spesso la forma di terminali elettronici. Si sviluppa poi per i giovani tutto un settore di lavori precari che nel linguaggio colloquiale americano vengono chiamati MacJobs, con riferimento alle catene MacDonald's, che si sostituiscono ai lavori 'garantiti' dei colletti blu della generazione precedente. Questi effetti perversi della postmodernità, che si manifestano sotto forma di disoccupazione e anomia, allentano i legami tra individui e società, e creano inoltre un vuoto nella sfera del senso e un bisogno di risocializzazione. Non solo: i giovani che si confrontano con una siffatta situazione di crisi sono la prima generazione che ha avuto accesso in modo massiccio all'istruzione superiore, a conoscenze che un tempo erano riferite all'élite e procuravano lavoro, ma si rivelano ormai 'svalutate'. Infine, queste profonde trasformazioni si accompagnano alla crisi ideologica che travolge le visioni del mondo elaborate dal socialismo nelle sue diverse versioni, screditate in seguito al fallimento delle democrazie popolari del blocco sovietico. E nessuna 'utopia laica', portatrice di un progetto di ricostruzione sociale, sembra in grado di sostituirsi ad esse.

Nei paesi in via di sviluppo del mondo musulmano si assiste, nel medesimo periodo, a una crisi drammatica, per alcuni versi parallela a quella osservabile nel mondo occidentale. Essa è anzitutto di natura demografica, ma presenta pure una dimensione culturale e ideologica e, in ultima analisi, rimette radicalmente in discussione il rapporto con il lavoro. Mentre in Europa e negli Stati Uniti la generazione del baby-boom, dopo la seconda guerra mondiale, ha fatto crescere in misura notevole il numero dei giovani in possesso di un'istruzione superiore, a sud del Mediterraneo l'esplosione demografica ha spostato decine di milioni di giovani dalle campagne verso le periferie urbane, esponendoli all'alfabetizzazione di massa. Per la prima volta nel mondo musulmano una generazione aveva accesso nella sua grande maggioranza alla scrittura (perlomeno i giovani di sesso maschile): si tratta della generazione che, nata dopo l'indipendenza, non aveva conosciuto la colonizzazione. Gli Stati indipendenti musulmani, molti dei quali avevano costruito la propria legittimazione su ideologie nazionaliste che si richiamavano ai valori laici moderni piuttosto che affidarsi all'elemento tradizionale religioso, si trovarono impreparati a fronteggiare gli obblighi creati dall'esplosione demografica sul mercato del lavoro. L'industrializzazione non rappresentava affatto una possibilità di occupare la forza lavoro delle giovani generazioni istruite; essa arrivava troppo tardi per produrre merci che potessero competere sul mercato mondiale con quelle prodotte dalle macchine delle società postindustriali. Un alto grado di disoccupazione e l'inattività senza sbocchi di gran parte della gioventù contrastavano in maniera impressionante con le aspettative sociali che l'accesso all'istruzione aveva fatto nascere nelle nuove generazioni. La crisi sociale si trasformava in una crisi culturale profonda; il discorso di legittimazione del potere indipendente, che si richiamava alla modernità e allo sviluppo su cui il mondo occidentale aveva basato le regole della propria universalità, venne rifiutato insieme ai valori che esprimeva, a vantaggio di una 'alternativa islamica' che si era andata definendo nelle prigioni egiziane durante gli anni più duri dello Stato di polizia di Nasser.

Così, a Nord come a Sud, profonde e parallele trasformazioni strutturali mettono in crisi, nel corso degli anni settanta, norme e valori socioculturali; la crisi è molto più acuta a Sud in ragione del sottosviluppo e

della disgregazione sociale, ma gli esiti sono comparabili: obsolescenza dei vincoli di solidarietà e delle ideologie costituite - tanto di quelle che accrescono la coesione sociale, quanto di quelle che la contestano e mirano a edificare la società socialista. È in questo quadro generale che i movimenti integralistici conoscono una crescita significativa, e paradossale rispetto a una modernità che sembrava consustanziale alla secolarizzazione.

2. La strategia 'dall'alto'

Il processo che ha avuto questo esito paradossale non è lineare ma si articola, in ognuno degli ambiti religiosi che ci interessano, in due grandi fasi storiche. In un primo momento, dalla metà degli anni settanta a circa la metà degli anni ottanta, hanno occupato la scena movimenti religiosi che privilegiavano una strategia di conquista del potere politico, o di pressione su di esso. Essi agiscono 'dall'alto' e cercano attraverso lo Stato di ricondurre le società all'islamismo, al giudaismo o al cristianesimo, applicando leggi e norme modellate su quelle dei testi sacri e rese vincolanti da quel potere pubblico che essi aspirano a controllare. Ripetuti fallimenti di questa strategia portarono a un nuovo orientamento; a partire dalla metà degli anni ottanta, è cresciuto infatti l'impatto dei movimenti che privilegiano una strategia 'dal basso': anziché proporsi come obiettivo primario la conquista del potere politico, essi intendono trasformare prima l'individuo e le sue abitudini quotidiane, recidere i suoi legami e le sue consuetudini con valori e norme della circostante società laica, in modo che egli si riferisca prioritariamente a una concezione del mondo direttamente ispirata alle norme e prescrizioni bibliche, evangeliche, coraniche, o al magistero della Chiesa. Questi movimenti si propongono poi di risocializzare l'individuo nell'ambito di comunità di 'veri credenti', il cui compito è di estendersi fino a comprendere 'dal basso' l'intero corpo sociale, di penetrare nella società con il proselitismo e l'esempio, fornendo risposte e rimedi concreti alla crisi dei valori e dei legami sociali che si traduce in anomia e disorientamento.

Nell'insieme di questi movimenti possiamo osservare infine l'interazione tra due tipi principali di attori. Abbiamo anzitutto gli intellettuali - che esercitano la leadership nella maggioranza dei gruppi - il cui bagaglio culturale è costituito da conoscenze tratte dal campo delle scienze applicate: ingegneri, medici, informatici vi sono largamente rappresentati. Una formazione culturale di questo tipo che, all'inizio del secolo, solitamente approdava allo scientismo e al positivismo, sembra oggi a molti di coloro che la posseggono disgiunta da una vera e propria visione del mondo e inadatta a far fronte - come invece faceva, alla stregua di una religione laica, la fede nel progresso della scienza - alle grandi questioni etiche. Questi nuovi 'intellettuali religiosi' applicano direttamente ai testi sacri i metodi conoscitivi che hanno acquisito nel corso dei loro studi scientifici. Talvolta essi rifiutano deliberatamente vincoli e garanzie autorevoli elaborati dal clero istituzionale - il secondo attore principale - di cui condannano la prudenza sul piano sociale; in altri casi si alleano con una parte di questo clero, che cercano di far convergere sulle proprie posizioni di critica dell'ordine stabilito.

La prima fase (strategia 'dall'alto') è esemplificata nel mondo musulmano dalla rivoluzione islamica iraniana del 1979, frutto di una riuscita alleanza tra le masse di giovani insoddisfatti della propria situazione, la neo-intelligencija islamica di formazione tecnico-scientifica e una frazione del clero sciita guidata dall'ayatollah Khomeinī. La conquista del potere ha consentito un'applicazione effettiva della legge sacra, la shari'a, la cui giusta interpretazione dà peraltro luogo a molte discussioni. Fuori dall'Iran, nel mondo arabo sunnita, i tentativi di reislamizzazione dall'alto sono invece falliti: non conquista il potere il movimento islamico al Jihad, responsabile dell'assassinio di Sādāt nell'ottobre 1981; in Siria nel 1982 la sollevazione della città di Hamāk, guidata dai Fratelli musulmani, viene soffocata nel sangue; in Algeria le formazioni partigiane islamiche di Mustapha Bouyali, nate in quello stesso anno, si dissolvono con la morte del loro capo nel 1987. Nei regimi autoritari i militanti islamici più radicali hanno tentato di impadronirsi con la forza dello Stato, che però alla fine li ha sgominati - senza comunque risolvere i problemi che li avevano spinti all'azione. Sul piano della dottrina, l'influenza maggiore su questi movimenti è stata esercitata dal pensiero dell'egiziano Sayyid Quṭb, impiccato sotto il regime nasseriano nel 1966: il mondo contemporaneo sarebbe governato dalla jahiliyya, una barbarie simile a quella che avrebbe dominato il mondo nel VII secolo prima della rivelazione coranica; i 'buoni musulmani' debbono rovesciare la situazione, come aveva fatto a suo

tempo Maometto, per fondare uno Stato islamico che applichi la shari'a. Ma l'opera di Qutb non dà risposte al problema di come costruire questo Stato; i discepoli più radicali hanno interpretato il suo pensiero nel senso di una presa violenta del potere, progetto che non ha avuto i risultati previsti. Nondimeno, il movimento di reislamizzazione è sopravvissuto a queste sconfitte, rafforzato dalla stessa virulenza di una repressione spesso indiscriminata: sono però altri gruppi, quelli che puntano sul proselitismo sociale, che ne hanno assunto la guida.

In Israele la parziale sconfitta subita al tempo della 'guerra di ottobre' del 1973 contro gli Arabi determinò una crisi morale che investì gli stessi ideali del sionismo socialista, incarnati politicamente dal Partito Laburista, al potere sin dalla nascita dello Stato (1948). Ciò ha favorito la formazione del Gush Emunim ('blocco della fede'), un movimento integralistico nato nel febbraio 1974 all'interno dei Territori occupati nel 1967. Per i fondatori del Gush la sovranità israeliana su tutto il territorio 'assegnato da Dio al popolo ebraico', non può essere oggetto di negoziato. Occorre quindi resistere alle pressioni delle potenze occidentali che spingono lo Stato ebraico a fare concessioni agli Arabi, e a tal fine rafforzare attraverso una politica di insediamenti e di colonie nei Territori il carattere ebraico, sacralizzato, della 'terra d'Israele'. I militanti del Gush si richiamano all'insegnamento dei due rabbini Kook, padre e figlio, per i quali lo Stato di Israele - lo voglia o no - sarà lo strumento della redenzione. Il loro obiettivo è di fare pressione sullo Stato perché abbandoni il suo carattere laico e si trasformi in quel Regno messianico di Israele in cui si applicherà la *hālākḥāh*, la legge ebraica così come è espressa nei testi sacri. I militanti più estremisti del movimento, al fine di accelerare questa trasformazione, ordirono un complotto per distruggere la moschea di al Aqṣā, situata sulla spianata del Tempio a Gerusalemme. Speravano così di suscitare una reazione militare dei musulmani di tutto il mondo, di scatenare una guerra santa, la *gihād*, su scala planetaria; le potenze occidentali si sarebbero allora schierate al fianco di Israele per combattere quella battaglia di Armageddo che prelude all'avvento del Messia. Scoperto nell'ultima fase della sua realizzazione, il complotto fu un trauma per lo Stato ebraico in quanto mostrò il possibile collegamento tra il terrorismo e le forme più radicali della regiuadaizzazione dall'alto.

Nel mondo cristiano, tanto il protestantesimo nordamericano quanto il cattolicesimo europeo videro svilupparsi al proprio interno, a partire dalla seconda metà degli anni settanta, correnti che si riproponevano di fare del riferimento all'elemento religioso uno dei criteri organizzativi basilari della vita pubblica. Nei paesi occidentali il loro primo obiettivo fu di mettere in discussione la secolarizzazione o laicizzazione della sfera pubblica, che relegava la religione nella sfera privata impedendole di informare di sé il diritto e la politica. Il loro ambito di intervento privilegiato fu il punto di articolazione di pubblico e privato, da cui essi si proponevano di esercitare pressioni sullo Stato e di modificare il sistema in modo da renderlo più conforme agli insegnamenti della dottrina cristiana. Sulle due sponde dell'Atlantico le manifestazioni contro l'aborto ne furono l'espressione più frequente. Negli Stati Uniti queste iniziative portarono a una mobilitazione di carattere politico, rappresentata in modo particolare dalla Moral Majority del predicatore Jerry Falwell, il cui obiettivo era di costituire una lobby per l'elezione di candidati 'evangelici'. Assai influenti durante la presidenza di Ronald Reagan, che dichiarò il 1983 'anno della Bibbia' e adottò diversi provvedimenti per guadagnare i loro voti, questi movimenti presentarono il proprio candidato alle primarie del Partito Repubblicano per le presidenziali del 1988.

Nei paesi comunisti di tradizione cattolica il ruolo della Chiesa è stato importante per mobilitare le popolazioni nella resistenza alla dittatura. L'elezione di un cardinale polacco al soglio pontificio ha reso omaggio al dinamismo politico della Chiesa dell'Europa orientale e ha potentemente contribuito a dar voce all'opposizione al comunismo, facendo emergere al suo interno la componente cattolica. L'influenza dello spirito di intransigenza che caratterizzava la Chiesa polacca si è estesa a livello universale con il pontificato di Giovanni Paolo II.

3. La strategia 'dal basso'

Questa prima fase della riaffermazione delle identità religiose sul piano politico ha privilegiato, in modi assai diversi a seconda del contesto sociopolitico di ciascun paese, il problema del potere. La fase successiva, che si manifesta soprattutto a partire dalla seconda metà degli anni ottanta, mette l'accento

sull'individuo e sulla società, relegando sullo sfondo gli obiettivi politici. Nel mondo musulmano i movimenti integralistici di questo tipo hanno la loro origine in un gruppo, caratterizzato dalla strettissima osservanza religiosa, nato in India nel 1927: la Tablighi jamaat (società per la diffusione della fede islamica). Esso ha assunto dimensioni eccezionali nel corso degli anni ottanta ed è diventato il più importante movimento di reislamizzazione su scala internazionale, presente ovunque nel mondo si trovino dei musulmani - si tratti di popolazioni autoctone o di immigrati. Sin dall'inizio questo gruppo ha fissato come proprio obiettivo la difesa dell'identità islamica dal rischio di adulterazione in un contesto non musulmano: quello dell'India induista in primo luogo, e poi anche quello di una modernità esogena rispetto ai principi dottrinari dell'Islam, che fuorviava i musulmani dalla loro fede, sia nei paesi islamici che nelle società cristiane dove si erano stabiliti come immigrati. La stretta osservanza praticata da questo gruppo ha avuto numerosi emuli: attraverso la creazione di piccole comunità di 'veri credenti', dove la totalità dell'esistenza quotidiana, fin nelle attività più banali, è regolata dall'osservanza minuziosa delle regole religiose, si è dato vita a una risocializzazione dei membri nel quadro di un sistema di senso completo e chiuso, che fornisce risposte al loro smarrimento dinanzi alla scomparsa di punti di riferimento e a un mondo radicalmente mutato. Queste comunità, nelle quali si sviluppa tutto un sistema di vita, di scambi di beni e servizi, di rapporti matrimoniali, si propongono di estendersi alla fine, partendo 'dal basso', all'intera società.

In Algeria questi movimenti di reislamizzazione dal basso hanno avuto grande importanza nel processo di conquista della società civile, che doveva trasformarsi nel successo elettorale del Fronte Islamico di Salvezza (FIS) alle amministrative del giugno 1990 e alle legislative del dicembre 1991. Tali movimenti offrivano una prefigurazione del futuro Stato islamico: i medici islamici, per esempio, in contrasto con la corruzione e lo sfascio esistenti assolvevano bene e con coscienza il proprio dovere curando i malati nei dispensari sorti accanto alle moschee, mentre gli studenti islamici facevano ripetere le lezioni agli scolari più giovani, ecc. La stessa ampiezza della vittoria del Fronte ha in definitiva reso possibile la prospettiva di una coalizione tra i settori più 'islamici' del governo algerino e le personalità meno 'rivoluzionarie' del FIS; l'annullamento delle elezioni e il tentativo di smantellare il movimento interruppero questo processo di reislamizzazione dal basso e favorirono la recrudescenza della lotta tra apparato repressivo e militanti islamici armati.

Nel mondo ebraico gli anni ottanta hanno visto, in Israele come nella diaspora, lo spettacolare sviluppo dei movimenti haredim che predicavano ai propri correligionari 'traviati' la techuva, il pentimento e il ritorno alla più stretta osservanza religiosa, lontano da ogni contaminazione con il mondo dei goyim e i loro valori. Il quartiere di Mea-Shearim a Gerusalemme e la città di Bne-Brak, nei pressi di Tel Aviv, realizzano in questa prospettiva una nuova forma di ghetto che raccoglie alcuni ebrei osservanti, ne salvaguarda l'identità e impedisce loro di mescolarsi con gli altri ebrei. Nel mondo della diaspora il movimento Lubavitch, diretto da Brooklyn dal rabbino Schneersohn, si sforza anch'esso di risocializzare in modo esclusivo, attraverso forme esacerbate di osservanza, gli ebrei che hanno rotto con la società circostante, tra i quali si trova una quota consistente di giovani forniti di un titolo di studio nelle discipline moderne e tecniche. In partenza questi movimenti non nutrono ambizioni politiche esplicite: organizzano comunità di vita e di sentire proteggendo i propri membri da quel mondo circostante di cui rifiutano la logica costitutiva. Ma alla fine essi assumono un ruolo politico per il fatto stesso di controllare un capitale di voti, spesi sul mercato elettorale per rafforzare le proprie scuole, le proprie istituzioni caritative, ecc. Specialmente in Israele questi movimenti hanno dato vita a partiti che vendono a caro prezzo il loro appoggio alle coalizioni che si disputano il potere, esigendo persino che vengano prese misure per rispettare la kashērut, oppure opponendosi per la maggior parte ai negoziati con i Palestinesi.

Nel mondo cristiano sono i movimenti 'pentecostali' (protestanti) o 'carismatici' (cattolici) a rappresentare nelle forme più esplicite la fase di ricristianizzazione dal basso. Anche qui si fondano comunità che si richiamano prioritariamente alle regole di vita prescritte dal Vangelo e si pongono sotto il segno e la guida dello Spirito Santo, dal quale ricevono il 'dono delle lingue' (glossolalia) e la facoltà di operare guarigioni miracolose. La loro influenza rimane comunque molto più limitata di quella degli analoghi movimenti musulmani o ebraici. Il solo gruppo che abbia avuto, durante gli anni ottanta, un impatto significativo è quello di Comunione e Liberazione, che si è sforzato di mettere in piedi un'importante rete caritativa

coinvolgendo quanti si propongono di costruire un'alternativa cristiana al vuoto ideologico e morale proprio, secondo i militanti, dell'Italia del 'malgoverno'. Anche in questo caso, l'obiettivo finale è di sfruttare la mobilitazione sociale messa in atto per intervenire sul sistema politico attraverso il canale offerto da una delle correnti della Democrazia Cristiana.

Reislamizzazione, regiodaizzazione e ricristianizzazione hanno avuto un impatto diverso nelle diverse società in cui si sono manifestate dopo la metà degli anni settanta. È nel mondo islamico, in cui più gravi sono i problemi sociali ed economici e dove i regimi politici autoritari sono stati pressoché incapaci di favorire il rinnovamento delle élites, che la loro importanza è stata più marcata. Ma anche negli altri ambiti religiosi essi testimoniano forme inedite del 'disagio della civiltà' proprio della fine del secolo ed esprimono, anche se in modi che appaiono talvolta aberranti e ripugnanti, aspirazioni e frustrazioni che fanno parte di quelle trasformazioni sociali e di quei mutamenti delle ideologie e del senso di identità che si verificano nel mondo contemporaneo.

N

Natura Enciclopedia online

Nella speculazione teologica medievale prevale la definizione di n. data da Aristotele, che insiste sull'elemento dinamico per cui n. differisce da 'sostanza' e da 'essenza' (i tre principi coincidono in Dio) e altresì da persona («sussistenza, individuale di una n. razionale», secondo Boezio e s. Tommaso). Così si parla di una n. (essenza, sostanza) e tre persone in Dio; due n. e una persona in Gesù Cristo; una n. e una persona nell'uomo. N. è anche il complesso delle cause create da Dio e sostenute nell'essere da un atto della sua libera volontà. La teologia cristiana vede così la n. inserita nella soprannatura per legame di assoluta dipendenza di quella da questa, e nella n. cerca le tracce del soprannaturale.

La teologia morale distingue nella n. umana vari stati: stato di pura n., in cui l'uomo possiederebbe tutto e solo ciò che corrisponde alla sua n.; stato di n. integra, in cui sarebbe dotato anche dei doni preternaturali (immortalità, impassibilità, immunità dalla concupiscenza); stato di n. elevata, in cui avrebbe anche doni soprannaturali (grazia santificante e predestinazione alla gloria). In seguito al peccato, Adamo ha potuto trasmettere soltanto lo stato di n. decaduta, quello in cui, perduti i doni soprannaturali e preternaturali, l'uomo, indebolito nell'intelligenza e nella volontà, è incapace di frenare la concupiscenza e vincere le tendenze disordinate che lo inclinano al male. Vi è infine lo stato di n. riparata, per cui l'uomo si ritrova, grazie alla redenzione operata da Gesù Cristo, nella possibilità di orientarsi al bene assoluto e di conseguire, unendosi con Cristo, la vita eterna nella gloria dopo l'ultima purificazione della morte.

NATURALISMO Enciclopedia Italiana - VII Appendice (2007) di Alessandro Pagnini

Naturalismo

Con il termine naturalismo si designano in genere posizioni tra loro assai diversificate, il cui comune denominatore può essere genericamente indicato nel rifiuto di riconoscere uno status ontologico a entità soprannaturali - come le anime, gli spiriti, i demoni, le divinità, le essenze ideali o le menti cartesiane - e insieme nella scelta di affidarsi ora ai risultati e ai metodi della scienza, ora, e talvolta alternativamente, alla concreta realtà dell'esperienza quotidiana.

A partire dall'Ottocento l'atteggiamento naturalistico, soprattutto relativamente al problema della conoscenza, è stato favorito dai notevoli progressi delle scienze. Tra la seconda metà dell'Ottocento e gli

inizi del Novecento - a caratterizzare quello che storiograficamente viene indicato come positivismo - le tendenze psicologiche in seno alla logica, gli entusiasmi filosofici per la teoria dell'evoluzione, varie reazioni, anche artistiche e letterarie, allo spiritualismo e al romanticismo ottocenteschi, configurarono infatti una vera e propria ondata di adesione addirittura ideologica al primato conoscitivo delle scienze, determinando anche l'esigenza di un rapporto più diretto (nel caso dell'artista) con il mondo naturale e dell'esperienza.

Come categoria filosofica, il n. esprime in generale l'idea che tutto ciò che vi è e tutto ciò che possiamo conoscere appartiene al mondo naturale, e dunque deve essere studiato con i metodi che risultano appropriati a indagare il mondo naturale. Una tale definizione minimale va ulteriormente specificata. È possibile infatti individuare un naturalismo ontologico, secondo il quale tutte le entità del mondo sono quelle e soltanto quelle la cui esistenza è riconosciuta dalla scienza; un naturalismo concettuale o semantico, secondo cui una teoria è naturalistica se tutti i suoi termini sono analizzabili all'interno di un certo vocabolario scientifico privilegiato (per es. quello della fisica, come intendono i 'fisicalisti', o quello della biologia); un naturalismo metodologico, secondo cui soltanto i metodi d'indagine delle scienze naturali producono conoscenza. Considerazione a parte merita il naturalismo etico, secondo il quale le proposizioni a contenuto morale o sono riconducibili a fatti o sono esse stesse proposizioni fattuali (nel senso del n. ontologico), oppure possono essere analizzate nei termini di meccanismi di approvazione e riprovazione che sono meccanismi naturali (nel senso del n. metodologico).

New age Enciclopedie on line

Movimento religioso di tipo sincretistico, in cui confluiscono forme spirituali, terapeutiche e politiche alternative, basate su una concezione della natura intesa come essere vivente e su una religiosità tendenzialmente panteistica. La sua origine risalirebbe al 1962, quando in Scozia fu fondata la 'Comunità-giardino di Findhorn', ma iniziò a diffondersi a livello internazionale a partire dagli USA negli anni 1970. Non dotato di un'organizzazione gerarchica e centralizzata, comprende al suo interno centinaia di movimenti – ma anche singoli individui – autonomi e diversi tra di loro: gruppi pseudocristiani, sette e culti di matrice orientale, pacifisti, femministe, ecologisti, ufologi, scienziati, psicologi, psichiatri, gruppi di medicina alternativa, gruppi dediti alla stregoneria, allo spiritismo ecc. I vari elementi sono collegati gli uni agli altri dalla diffusa percezione che i tempi siano maturi per un cambiamento fondamentale degli individui, della società e del mondo: il passaggio dall'Era dei Pesci, caratterizzata da violenza e guerre e dominata dal cristianesimo, alla Nuova Era dell'Acquario, connotata dalla pace e dall'amore fra tutti gli uomini.

Nirvana Enciclopedie on line

Termine dei testi canonici del buddhismo che, applicato al vivente, designa l'estinzione delle passioni; riferito al morto, la liberazione dalla rinascita e quindi l'annientamento. La felicità di questo stato perfetto è puramente negativa e consiste nel cessare di ogni sensazione e quindi del dolore.

Nirvana Dizionario di filosofia (2009)

Termine sanscr. che letteralmente significa «spegnimento». È utilizzato in contesto induista e buddista per indicare la realtà ultima e la liberazione, in opposizione al samsāra, dal ciclo delle rinascite in cui consiste l'esistenza ordinaria. Nel Canone buddista pāli il n. è descritto negativamente come l'assenza di ogni

perturbazione mentale causata da ignoranza e attaccamento o avversione. Il Buddha non risponde a domande specifiche in merito alla natura del n., considerandole inutili nel cammino verso il risveglio (bodhi), e il n. stesso, come chi venga colpito da una freccia velenosa dovrebbe occuparsi solo di eliminarla e non di porre domande sul veleno, sull'arciere, o sulla natura della condizione in cui si troverà una volta rimossa la freccia. Inoltre, secondo un tema implicito nel Canone pāli ed esplicito nel buddismo successivo, il linguaggio è intrinsecamente inadatto a parlare del n. perché intrinsecamente condizionato (mentre il n. rappresenta proprio l'estinzione di tali condizionamenti). Il n. è inoltre fra i bersagli dell'acume critico di Nāgārjuna, che arriva a mostrare come anche l'opposizione fra saṃsāra e n. sia insostenibile. Alcuni studiosi hanno suggerito che ciò equivalga a dire che il n. non è altro che il saṃsāra una volta rimossa l'ignoranza. Non quindi un'entità esistente 'altrove', bensì una trasformazione della nostra esperienza ordinaria. Altro tema dibattuto è se l'ingresso nel n. (o parin, «n. completo») significhi anche la fine di ogni possibile influenza benefica sugli altri. Se è infatti così, il raggiungimento del n. – seguendo alcuni spunti critici del Mahāyāna (→) – rischia di configurarsi come un desiderio egoistico e quindi autocontraddittorio, giacché l'egoità e la brama sono ostacoli nel cammino verso il risveglio. Nel Mahāyāna, la soluzione è offerta dalla figura del Bodhisattva (→ Madhyamaka).

Nume Enciclopedie on line

La presenza e la volontà onnipotente della divinità, il dio stesso e qualunque essere divino.

Il termine latino numen è stato al centro di una vasta discussione, che si riferisce all'originaria configurazione delle divinità romane, ma investe e implica anche problemi generali circa la fenomenologia del politeismo e dell'esperienza del sacro. La discussione ha visto schierati da un lato i sostenitori dell'autenticità e dell'originarietà del politeismo romano, dall'altro gli assertori di una religione romana antichissima carente e priva di immagini divine personali e definite, e basata soprattutto sull'esperienza di un indifferenziato 'divino', paragonabile all'esperienza e alla rappresentazione del mana melanesiano, del manitu degli Algonchini ecc. Questo secondo indirizzo (definito di solito come 'predeistico', 'dinamistico', 'primitivistico') muove dalla constatazione che la religione romana presenta caratteristiche formalmente diverse da quelle della maggioranza delle grandi religioni politeistiche: povertà di mitologia, assenza di rapporti genealogici tra gli dei, preponderanza di divinità limitate a una sfera operativa estremamente circoscritta, o anche concepite nel solo ambito di una loro unica apparizione (Aius Locutius, il dio Rediculus). Da ciò i primitivisti hanno creduto di poter ravvisare nel lat. numen il nome di una potenza non configurata e ovunque diffusa, che si manifesta in accadimenti incessanti e al tempo stesso momentanei. I Romani, per es., avrebbero sperimentato primitivamente Marte e Iuppiter come presenze divine identificate in oggetti artificiali o naturali (l'hausa Martis, il fulgur conditum) provviste in alto grado di numen, e solo in un secondo momento le potenze in questione avrebbero assunto tratti personali definiti. In opposizione a ciò si osserva anzitutto che il lat. numen, che indica un cenno espressivo della testa (da una radice nu-, presente verbalmente in nutus e nei derivati ab-nuo, ad-nuo significanti il diniego e l'assenso), comporta l'immagine preliminare di una figura divina definita, della quale si rispecchia un 'volere' o una 'potenza'. Del resto il termine fino all'età augustea è stato usato sempre in connessione con il nome di un dio personale in formule come numen Iovis, Cereris ecc., per poi diventare sinonimo di deus, termine posseduto dai Romani fin dalla loro preistoria linguistica e religiosa.

O

Ortodossa, Chiesa Enciclopedie on line

Ortodossa, Chiesa

Indice

1 Le Chiese ortodosse

1.1 La nascita

1.2 Chiese o. autocefale

1.3 Chiese o. autonome

1.4 Chiese o. irregolari

2 La dottrina

Denominazione assunta dalla Chiesa greca, che afferma di essere la custode della fede espressa dai sette concili ecumenici, per caratterizzarsi e contrapporsi alla Chiesa romana.

1. Le Chiese ortodosse

1.1 La nascita - Staccatesi dalla Chiesa bizantina le Chiese nestoriane e monofisite, caduti i patriarcati di Antiochia e Alessandria sotto la dominazione araba, dall'8° sec. il patriarca di Costantinopoli diventò l'autorità ecclesiastica più importante dell'Oriente, attirando nella sua orbita regioni prima rette dal papa di Roma, esercitando attività missionaria specialmente tra i popoli slavi e unificando le Chiese nei riti (liturgia bizantina, bizantino-slava), nella disciplina e nella fede. Sulla base del principio che a Costantinopoli competeva il primato per essere la Chiesa della capitale dell'Impero, il patriarca si pose in antagonismo con Roma e pretese giurisdizione unica su tutto l'Oriente. La rottura definitiva avvenne nel 1054, quando il papa Leone IX e il patriarca Michele Cerulario si scomunicarono a vicenda. Alla fine dell'Impero bizantino i sultani turchi riconobbero il patriarca di Costantinopoli anche capo civile dei cristiani ortodossi a loro soggetti.

In epoca contemporanea si può parlare di un'unica Chiesa o. solo in senso improprio, perché nelle Chiese orientali non vi è un unico vicario, come il pontefice nella Chiesa cattolica: vicari delle singole Chiese sono i vescovi; inoltre, mentre il cattolicesimo distingue chiesa docente (vescovi e clero) e chiesa discente (fedeli), fra gli ortodossi predomina la dottrina teologica della «comunione»: la Chiesa viene considerata come un unico organismo che non ha bisogno di un'autorità infallibile – sia essa un papa o il concilio – in materia di fede, perché la Chiesa stessa (o chiunque dei suoi fedeli) è illuminata dallo Spirito Santo. Di fatto la Chiesa o. si presenta come un insieme di Chiese legate da un vincolo di comunione che riconoscono nel patriarca di Costantinopoli la qualifica onorifica di primus inter pares. Tendenza dominante fra le Chiese o., specie in epoca moderna, è poi una sorta di nazionalismo religioso (filetismo), vale a dire l'indirizzo a prendere come base della giurisdizione ecclesiastica la nazionalità, indipendentemente dal fatto che essa costituisca un organismo statale.

1.2 Chiese o. autocefale. - Si chiama autocefala ogni Chiesa che ha il diritto di organizzarsi autonomamente, scegliendo i propri vescovi, compreso il patriarca o il metropolita o l'arcivescovo che ne è a capo. Il patriarca ecumenico di Costantinopoli rivendica il diritto esclusivo di concedere l'autocefalia, ma ciò ha creato motivi di contesa con il Patriarcato di Mosca, che talora l'ha concessa autonomamente. Il Patriarcato ecumenico di Costantinopoli, pur considerato il centro spirituale dell'ortodossia è in realtà una delle autocefalie più piccole: 3.500.000 fedeli sparsi in Turchia, Grecia, Europa occidentale, America e Australia.

Il Patriarcato di Mosca (Chiesa Russa) costituisce, invece, per numero di fedeli (ca. 80.000.000) e per il prestigio che gli deriva dal fatto di avere l'appoggio del più grande e potente Stato di stirpe slava, la comunità ortodossa più importante. Dal 1990 ha dovuto riconoscere un certo livello di autonomia alle Chiese di Bielorussia e di Ucraina (dapprima considerate suoi esarcati), concedendo loro la denominazione rispettivamente di Chiesa o. di Bielorussia e Chiesa o. di Ucraina. La Chiesa o. di Moldavia ha avuto riconosciuta l'autonomia dal patriarcato di Mosca nel 1991, ma nel 1992 il Santo Sinodo della Chiesa o. di Romania decise di ricostituire in quei territori la metropolia di Bessarabia, per cui gli ortodossi di quello

Stato si trovano ora divisi tra due giurisdizioni. In Estonia, dopo la riacquisizione dell'indipendenza nazionale nel 1991, la locale Chiesa o. cercò di recuperare l'autonomia perduta nel 1945, quando era stata assorbita dal Patriarcato di Mosca, ma quest'ultimo ha rivendicato la legittimità della propria diocesi in Estonia. La Chiesa armena è retta da un *katholikòs* con sede a Eĉmiadzin. La Chiesa georgiana è retta da un *katholikòs* con sede a Tbilisi.

La Chiesa o. albanese ebbe riconosciuta l'autocefalia nel 1937; dopo le durissime persecuzioni del regime comunista, ora le confessioni religiose del paese sono in ripresa.

La Chiesa o. greca, staccatasi dal Patriarcato di Costantinopoli nel 1833, è diretta da un santo sinodo e ha giurisdizione su tutti i territori greci. La Chiesa di Cipro è retta da un santo sinodo e ha per capo un arcivescovo; questi, prima che Cipro ottenesse l'indipendenza, aveva anche il titolo e le funzioni di etnarca, cioè di capo civile dei cristiani ortodossi con poteri di rappresentanza prima nei confronti del sultano, poi verso l'autorità britannica.

Le Chiese melkite comprendono il Patriarcato di Antiochia, con sede principale a Damasco, che conta una quindicina di eparchie e altre due eparchie all'estero, il Patriarcato di Gerusalemme, retto da un sinodo, di cui il patriarca è il presidente, e il Patriarcato di Alessandria, retto da un sinodo presieduto dal patriarca (che come dignità viene subito dopo quello di Costantinopoli), con giurisdizione sul continente africano e sull'isola di Malta.

La Chiesa nazionale bulgara fu la prima a sottrarsi alla giurisdizione del patriarca di Costantinopoli nel 1870, creandosi una gerarchia e un clero esclusivamente bulgari, quando in precedenza essi erano quasi esclusivamente greci. Retta in origine da un esarca (cui la scomunica del patriarca di Costantinopoli fu tolta solo nel 1945), dal 1948 è retta da un patriarca.

La Chiesa nazionale romena è retta da un patriarca istituito nel 1925, con sede a Bucarest. Dal 1993 il patriarcato ha ristabilito la sua giurisdizione in zone che tra le due guerre mondiali erano parte del territorio romeno, il Nord della Bucovina (ora in Ucraina) e la Bessarabia (nell'attuale Repubblica di Moldavia).

La Chiesa nazionale serba divenne autocefala e indipendente dal Patriarcato di Costantinopoli nel 1878; è retta dal patriarca, che ha il titolo di «arcivescovo di Peć, metropolita di Belgrado e Karlovci, patriarca serbo» e presiede il santo sinodo.

La Chiesa o. di Polonia fu riconosciuta autocefala nel 1924 dal patriarca ecumenico di Costantinopoli e nel 1948 dal patriarca di Mosca.

La Chiesa o. della Repubblica Ceca e della Slovacchia deriva dalla Chiesa o. di Cecoslovacchia, riconosciuta come autocefala nel 1951 dal patriarcato di Mosca ma non da quello di Costantinopoli; dopo la divisione dello Stato in due distinte repubbliche, si è suddivisa in due province metropolitane, con un Santo Sinodo che si riunisce in sedute unificate.

1.3 Chiese o. autonome. - Rispetto a una Chiesa autocefala, una Chiesa autonoma si distingue per il fatto che, pur funzionando come Chiesa indipendente, mantiene la dipendenza da un'altra Chiesa, in quanto il proprio capo deve essere confermato nel suo ufficio dal capo o dal sinodo di una Chiesa autocefala. Sotto la giurisdizione del patriarca di Mosca sono autonome la Chiesa o. di Cina e la Chiesa o. del Giappone; l'autonomia della Chiesa o. di Finlandia fu riconosciuta nel 1921 dal patriarca di Mosca, ma nel 1923 essa fu posta sotto la protezione del patriarca di Costantinopoli. La Chiesa o. del Monte Sinai dipende dal patriarcato di Costantinopoli e comprende meno di un migliaio di fedeli retti dall'igumeno o superiore del monastero di S. Caterina.

1.4 Chiese o. irregolari- Sono comunità ortodosse di stato irregolare quelle dei cosiddetti vecchi credenti (raskol'), seguaci dello scisma verificatosi nella Chiesa o. russa nel 17° sec., la Chiesa o. russa fuori della Russia (piccola formazione che dopo la rivoluzione bolscevica non volle accettare il modus vivendi instaurato dal patriarca di Mosca con il governo sovietico), il patriarcato di Kiev separatosi nel 1993 dalla Chiesa o. di Ucraina, la Chiesa o. di Bielorussia, la Chiesa o. di Macedonia, autoproclamatasi autocefala nel 1967. In Grecia e in Romania esistono comunità separate dalle Chiese o. nazionali a causa dell'introduzione del calendario gregoriano in sostituzione di quello giuliano.

2. La dottrina

Il corpo di dottrine teologiche condivise da tutte le Chiese o., che ne definiscono la sostanziale unità anche rispetto alla Chiesa cattolica, si è venuto chiarendo nel corso dei secoli e affonda le radici nel diverso atteggiarsi, sin dalle origini del cristianesimo, della Chiesa orientale greca occidentale rispetto a quella romana: se per il cristianesimo occidentale ciò che viene messo in primo piano è il mistero del Cristo in croce per la redenzione dell'umanità, la teologia orientale greca, direttamente influenzata dalla filosofia platonica, è dominata da una concezione essenzialmente teandrica. Il mistero dell'incarnazione è interpretato come l'unione e la reciproca azione, in Cristo, Uomo-Dio, delle due nature divina e umana: questa unione è attuata nell'uomo e nella società e la natura umana è consustanziale della natura umana del Cristo stesso. Per questo la natura umana, anzi tutta l'umanità, è stata in un certo modo divinizzata, si è unita attraverso l'incarnazione a Dio e in questa unione essa è rimasta grazie al mistero della risurrezione. Questo aspetto tipicamente mistico, di slancio e unione con Dio e in Dio attraverso l'incarnazione del Cristo e la sua risurrezione, è l'elemento fondamentale della concezione teologica ortodossa.

Elemento di controversia teologica, ma in gran parte superato, è la cosiddetta «questione del Filioque». A differenza della Chiesa cattolica e degli stessi protestanti, la Chiesa o. afferma nel Credo che, in ordine al mistero della Ss. Trinità, la terza persona, cioè lo Spirito Santo, procede solo dal Padre e non dal Padre e dal Figlio. Ma questa appare in fondo una cristallizzazione polemica antiromana, ricercante motivi di dissenso a ogni costo, rimasta in vita dall'epoca di Fozio e, più, di Michele Cerulario. In realtà l'antica formula dogmatica orientale, che sottolinea che lo Spirito Santo procede «dal Padre mediante il Figlio», non è in contrasto con quella della Chiesa latina.

Una sostanziale concordanza si ha nella dottrina della creazione, della caduta dell'uomo per il peccato e della redenzione, salvo sfumature, che non intaccano il dogma. Il culto della Vergine è in tutta la Chiesa o., seguito e conservato in modo altissimo, e suo fondamento è la maternità divina di Maria. Di essa sono affermate la verginità e l'assenza di ogni peccato, ma non l'Immacolata Concezione, cioè l'esenzione dal peccato originale. Vi è pure concordanza nel credere all'assunzione corporea, detta dagli ortodossi dormizione. Circa la sorte dell'anima dopo la morte, la dottrina ortodossa esclude l'idea di un purgatorio, come situazione provvisoria, e non pochi hanno difficoltà ad ammettere che vi possano essere anime dannate in eterno. Una sostanziale concordanza fra le due Chiese si ha in ordine alla dottrina della grazia e della giustificazione.

Identico è il numero dei sacramenti: il battesimo viene amministrato per triplice immersione, eccezionalmente per aspersione e può essere sostituito dal battesimo di sangue, non da quello di desiderio; la cresima non è amministrata dal vescovo ma dal sacerdote; per l'eucaristia è affermata chiaramente, come per i cattolici, la dottrina della presenza reale e della transustanziazione e la comunione avviene sotto le due specie del pane (fermentato) e del vino; la penitenza è più superficiale e generica, meno riservata, e dunque priva di quella funzione d'indagine interiore, di approfondimento dei problemi di coscienza che ha nella Chiesa cattolica; l'ordine sacro, salvo le differenze rituali, assicura alla Chiesa o. il carattere di apostolicità; è consentito ai sacerdoti che si siano sposati prima dell'ordinazione di continuare in questo stato; il matrimonio è considerato sacramento e solo nel 19° sec. si è affermata la dottrina che ministro ne fosse il

sacerdote e non gli sposi; l'unzione dei malati può essere amministrata più volte, non solo in fin di vita, ma anche ai sani.

Al di là delle lievi divergenze dogmatiche o rituali, la nota fondamentale che segna il contatto fra la Chiesa cattolica e le Chiese o. è rappresentata dal mantenimento della tradizione apostolica: «La Chiesa» dice il catechismo ortodosso «è detta apostolica perché deriva immutata e ininterrotta dagli Apostoli la dottrina e la successione come doni dallo Spirito Santo, concessi per mezzo degli ordini sacri». La levità delle differenze dottrinali e la consapevolezza, nell'una e nell'altra Chiesa, della loro sostanziale unità originaria hanno aperto la strada, a partire dalla metà del 19° sec., alla ricerca faticosa delle vie per giungere a un'unica Chiesa. Dopo il concilio Vaticano II il «dialogo» fra le Chiese o. e quella cattolica, sviluppatosi su base dottrinale e controversistica, ha avuto un punto fermo (dopo la partecipazione anche di osservatori ortodossi al Concilio e dopo gli storici incontri di Paolo VI e del patriarca di Costantinopoli Atenagora I a Gerusalemme nel gennaio 1964 e poi a Roma nell'ottobre 1967) con una «dichiarazione comune» con cui le due Chiese erano concordi nel «deplorare» e «cancellare» dalla memoria e dal seno della Chiesa le sentenze di scomunica lanciate reciprocamente nel 1054, dopo la scisma di Michele Cerulario. Da allora i contatti fra Roma e le varie Chiese o. si vanno sviluppando a vari livelli.

Ortodossia Enciclopedie on line

In senso generico, retta credenza, conformità ai principi di una determinata religione, della quale si accetta integralmente la dottrina. In generale, è un principio sostenuto dalle religioni che si richiamano a una rivelazione, come l'islamismo. Nell'ebraismo dal 19° sec. o. indica la componente fedele alla tradizione, rabbinica in opposizione ai vari gruppi di riformisti.

Nella teologia cattolica, o. è l'accettazione completa della dottrina rivelata da Cristo e insegnata dal magistero della Chiesa romana. Il concetto nasce nelle prime comunità cristiane a significare l'unità della fede contro le tendenze giudaizzanti, scismatiche ed eretiche, secondo l'enunciato dell'epistolario paolino: «Un Signore, una fede, un battesimo». Nell'età patristica la preoccupazione di conservare intatta la fede ricevuta da Cristo e dagli apostoli si accentua nella lotta contro le eresie. S. Agostino, usando espressamente il termine o., nota che solo nell'o. c'è la salvezza. Lo stesso principio è ribadito nei simboli della fede e nei decreti del magistero della Chiesa, a partire dal simbolo atanasiano, probabilmente del 5° secolo. La Chiesa, tuttavia, con la stessa chiarezza con la quale afferma la necessità dell'o. per salvarsi, afferma anche il principio della salvezza per quanti la ignorano completamente, o per quanti, in buona fede, sono fuori del suo corpo visibile.

Ortodossia Enciclopedia del Novecento (1980) di John D. Zizioulas

Ortodossia

sommario: 1. Introduzione. 2. La struttura canonica. 3. Sviluppi teologici. 4. Relazioni ecumeniche. 5. L'ortodossia e il futuro. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Il XX secolo rappresenta un periodo particolarmente significativo nella storia della Chiesa ortodossa. Le nuove condizioni politiche e culturali, che hanno segnato la storia del mondo in questo secolo, hanno inciso

anche sulla vita dell'ortodossia, obbligandola ad adeguarsi a nuove realtà. Inoltre, gli importanti cambiamenti sopravvenuti nella storia del cristianesimo nel nostro tempo hanno coinvolto le Chiese ortodosse in sviluppi finora sconosciuti nella loro storia, le cui conseguenze, non ancora pienamente afferrabili, aspettano di essere valutate e apprezzate.

Di fronte alle realtà e alle richieste del nostro secolo, l'ortodossia è stata obbligata a riflettere sulle proprie radici storiche e teologiche, per trarne ispirazione e guida. Ciò ha portato a una rinascita del pensiero patristico e a una rinnovata considerazione, sotto tutti gli aspetti, delle condizioni effettive dell'ortodossia. Nuove impostazioni teologiche, che mettono l'accento sulla fedeltà al vecchio ἔθος patristico, tentano di fornire i criteri di questa considerazione. E benché la 'nuova teologia' sia tuttora in formazione e la Chiesa ufficiale non sembri tenerne molto conto nella prassi, diventa ognora più chiaro che il futuro dell'ortodossia è strettamente legato a questi sviluppi.

Nei capitoli seguenti di questo articolo cercheremo di delineare la situazione odierna della Chiesa ortodossa, tenendo conto contemporaneamente sia delle nuove realtà storiche che hanno segnato la storia dell'ortodossia in questo secolo, sia dei criteri teologici che l'ortodossia sta elaborando per affrontare i nuovi sviluppi. La nostra attenzione si concentrerà su tre temi principali. Il primo è la struttura canonica della Chiesa ortodossa: qui, l'interazione di teologia e prassi crea problemi peculiari per l'ortodossia del nostro tempo. Il secondo riguarda gli aspetti più 'teoretici' della teologia e le modalità dei suoi sviluppi recenti. Il terzo abbraccia le relazioni della Chiesa ortodossa con i non ortodossi: fenomeno, questo, caratteristico del nostro secolo, che crea, per molti aspetti, una problematica completamente nuova sia dal punto di vista pratico che teologico. Qualche osservazione conclusiva porrà infine il problema generale del posto dell'ortodossia nel mondo in trasformazione del XX secolo, cioè il problema del suo futuro.

2. La struttura canonica

I. Il nucleo dell'organizzazione della Chiesa ortodossa è la comunità dei cristiani battezzati guidata dal vescovo, circondato dal collegio dei presbiteri e assistito dai diaconi. Soltanto questa struttura nel suo pieno dispiegamento merita, secondo Ignazio di Antiochia, il nome di 'Chiesa' (ἐκκλησία), e ciò anzitutto perché questa è la struttura richiesta dalla celebrazione dell'eucaristia, in cui si rivela e realizza per eccellenza la Chiesa di Dio. L'organizzazione della Chiesa ortodossa trova in questo principio il suo fondamento e, nonostante le deviazioni dovute ai numerosi cambiamenti storici e teologici, il tradimento del principio ignaziano comporterebbe per l'ortodossia la perdita della propria identità e della propria natura.

Da questo principio fondamentale derivano, quanto alla struttura canonica della Chiesa, alcune caratteristiche capitali che possono essere così riassunte: a) il vescovo, come capo della Chiesa locale, riassume in se stesso l'intera comunità, diventando così l'immagine di Cristo' che tutto assomma in sé. Egli è lo strumento della cattolicità della Chiesa a livello locale; per il suo tramite tutte le divisioni naturali e sociali sono trascese e può quindi realizzarsi l'unità di tutti in Cristo. In questa veste, il vescovo rappresenta Dio davanti alla comunità e la comunità davanti a Dio, e per questa ragione egli esercita la piena autorità giurisdizionale sulla sua Chiesa; b) dato che questa autorità gli è dovuta in quanto è il presidente della sua comunità, il vescovo deve essere sempre legato a una comunità, cioè a una Chiesa locale comprendente i laici, i diaconi e i presbiteri. Un vescovo è sempre 'il vescovo di un dato luogo', mai un individuo isolato; c) poiché il vescovo è l'immagine di Cristo, tutti i vescovi sono essenzialmente uguali. Questa uguaglianza non può essere oscurata da titoli di onore che creino una gerarchia tra i vescovi. L'autorità episcopale, nella Chiesa ortodossa, discende dalla funzione sacramentale o eucaristica del vescovo e non può essere concepita prescindendo da essa: così intesa, appartiene ugualmente a tutti i vescovi; d) la funzione del vescovo essendo quella di assommare in se stesso 'tutta' la comunità di un dato luogo, ci può essere 'un solo vescovo in un dato luogo'. Questo principio, chiaramente formulato dal canone 8 del I Concilio ecumenico, ha profonde radici teologiche che toccano l'essenza stessa della Chiesa, ed è quindi inseparabilmente connesso con l'essenza propria dell'ortodossia; e) poiché l'autorità del vescovo deriva in definitiva dal fatto di presiedere l'eucaristia, la sua funzione consiste nel realizzare, a livello non solo locale ma anche universale, la cattolicità della Chiesa, implicita nell'eucaristia. Questo rende ogni vescovo, in virtù della sua

ordinazione, un membro dei concili che si occupano di materie riguardanti aree più vaste della diocesi (concili regionali o ecumenici). Di conseguenza nessun vescovo può essere privato del suo diritto di partecipare a un concilio che coinvolga la sua diocesi.

Se, avendo presenti questi criteri, guardiamo ora all'attuale situazione canonica dell'ortodossia, ci renderemo conto che essa si trova di fronte a certi problemi fondamentali riguardanti la struttura canonica della Chiesa. Di questi problemi, alcuni sono un'eredità del passato e sopravvivono tuttora; altri sono, invece, strettamente dovuti alle condizioni storiche create dal XX secolo. Questi due generi di problemi sono fondamentalmente interrelati, e non possono essere affrontati se non in una comprensiva visione ecclesiologica.

II. Il più vecchio di tutti i problemi canonici ancora vivi nella Chiesa ortodossa è forse quello determinato dall'esistenza della 'parrocchia'. Quando la comunità eucaristica diretta dal vescovo, originariamente unica, fu suddivisa, per ragioni pratiche, in comunità eucaristiche minori - interne alla stessa diocesi episcopale - poste sotto la presidenza di un presbitero (questo deve essere successo più o meno tra il III e il IV secolo) si aprì la porta a una serie di problemi: a) il vescovo cessò a poco a poco di essere primariamente associato alla presidenza dell'eucaristia - questo ruolo diventò sempre più appannaggio del presbitero - per diventare di fatto l'amministratore di una vasta diocesi. Cessò quindi di essere il pastore e il padre spirituale del suo gregge e cercò di giustificare la sua autorità non più sulla base del rapporto con la sua comunità, ma in riferimento alla nozione giuridica di potestas, trasmessa semplicemente attraverso la successione apostolica e l'ordinazione. Lo sviluppo della teologia ortodossa nei tempi moderni, sulla falsariga della Scolastica medievale occidentale, rafforzò questa situazione; b) il fatto che il vescovo potesse essere visto separatamente dalle sue funzioni eucaristiche ha avuto come effetto anche la messa in questione dell'intera struttura della Chiesa locale. Se il presbitero bastava per una celebrazione eucaristica valida, veniva con ciò messo in questione il ruolo - nella Chiesa - non solo dei diaconi, ma anche dei laici. Indubbiamente, la lunga pratica dei servizi eucaristici presbiteriali ha reso superfluo il diacono, sino al punto da chiedersi perché mai si abbia bisogno di questa figura. Naturalmente, la norma secondo cui i laici debbono essere in qualche modo rappresentati nella celebrazione eucaristica è tuttora in vigore nella liturgia ortodossa e nel diritto canonico (celebrazioni eucaristiche 'private', effettuate dal solo clero, sono proibite nella Chiesa ortodossa); senonché, a malapena sussiste una qualche consapevolezza del perché di questa norma, e quindi del perché si debba continuare a osservarla.

Le conseguenze di questa situazione, sul piano teologico come su quello pastorale, sono assai gravi. Teologicamente, questa dissociazione dell'ufficio del vescovo dall'eucaristia ha creato il dilemma: o un'ecclesiologia basata sull'episcopato e sul diritto canonico senza riferimento all'eucaristia, o un'ecclesiologia basata sull'eucaristia senza un necessario riferimento al diritto canonico. Il principio 'dove c'è l'eucaristia, ivi è la Chiesa', che è un principio teologico autenticamente ortodosso, significherebbe in questo caso che anche una parrocchia, cioè una comunità non guidata da un vescovo, potrebbe essere chiamata Chiesa nel pieno senso ecclesiologico del termine. Questo spiega perché l'emergere, nel nostro secolo, di un'ecclesiologia eucaristica' (sulla quale v. cap. 3) sia stato guardato con sospetto in quanto approccio unilaterale al mistero della Chiesa. Una tale teologia, naturalmente, rimane problematica fino a quando non vi sia una riforma pratica, a livello delle strutture ecclesiali, che reintroduca la piccola comunità episcopale.

Quanto ai problemi pastorali creati da questa situazione, basterà accennare al fatto che la distanza tra il vescovo e il suo gregge sta crescendo al punto che pochissimi vescovi sono a contatto con i problemi quotidiani della gente o "chiamano per nome" i propri fedeli, come dovrebbe fare un buon pastore (Giovanni, 10, 3). Questo porta a una graduale perdita di coscienza, da parte dei fedeli ortodossi, dell'importanza del vescovo nella Chiesa: la sua posizione è ora salvaguardata dalla devozione degli ortodossi alla tradizione e al rituale, piuttosto che da una chiara coscienza del significato del suo ufficio. Che ciò possa un giorno costituire un pericolo reale per la Chiesa ortodossa, è illustrato da quanto è accaduto nel nostro secolo, soprattutto nella Chiesa ortodossa di Grecia, con i cosiddetti 'movimenti' religiosi o spirituali, sorti, e innegabilmente fioriti per qualche tempo, senza riferimento di sorta all'importanza del vescovo nella

Chiesa. I seguaci di questi movimenti pietistici difficilmente potevano sentire il bisogno della diretta funzione del vescovo nella loro vita, tutti i loro bisogni spirituali essendo soddisfatti da presbiteri che avevano fatto voto di non assumere mai l'ufficio di vescovo. Il fatto che questi movimenti stiano rapidamente scomparendo in Grecia mostra come l'episcopato abbia radici profonde nella coscienza ortodossa. Questo non dovrebbe però essere dato per scontato: se mancano ragioni evidenti per le quali il vescovo è direttamente essenziale alla vita di un credente ortodosso, ci sarà sempre il pericolo di rendere il suo ufficio superfluo sia nella pratica che in teoria. Una simile eventualità equivarrebbe a una grave deformazione dell'ortodossia e a una perdita della sua identità ecclesiologica.

III. Un problema considerevolmente più recente, frutto di influenze non ortodosse, riguarda l'ufficio del vescovo nelle sue relazioni con i confratelli nell'episcopato. Abbiamo ricordato sopra le ragioni per cui la teologia ortodossa dell'episcopato e il diritto canonico insistono sull'uguaglianza essenziale di tutti i vescovi. Questo principio è stato custodito con molta cura nell'ortodossia, e ciò a onta dell'esistenza di vari gradi all'interno dell'episcopato (patriarchi, metropolitani, arcivescovi, ecc.): tutti questi titoli, non essendo basati sull'ordinazione, che nel diritto canonico ortodosso è l'unica fonte di autorità, sono infatti titoli di 'vescovi' e non rappresentano nuovi ordini sacramentali. Come illustrazione del peso attribuito all'uguaglianza, possiamo rammentare la prassi rigorosamente osservata, secondo la quale nessun vescovo di qualsivoglia titolo o grado può celebrare o interferire nella diocesi di un altro vescovo senza il permesso di quest'ultimo. Non ci sono pertanto vescovi superiori e inferiori in alcun senso, in rapporto all'essenza della Chiesa (che per gli ortodossi è anzitutto la vita sacramentale e l'insegnamento della fede), anche se possono esserci senz'altro interferenze a un livello strettamente amministrativo. La struttura gerarchica all'interno dell'episcopato è particolarmente rilevante riguardo al sistema sinodale della Chiesa, che comporta distinzioni onorifiche e la funzione di presidente; essa rimane invero centrale nella tradizione ortodossa e continua a essere fedelmente osservata: il patriarca di Costantinopoli è il primus, mentre gli altri patriarchi e Chiese autocefale seguono secondo l'ordine tradizionale, acquisito in forza del diritto canonico. Però, sebbene tale gerarchia implichi un certo privilegio e un certo potere, quando si tratta di prendere decisioni l'uguaglianza di tutti i vescovi è mantenuta o, almeno, la rivendicazione dell'uguaglianza può essere avanzata da ogni Chiesa ortodossa e da ogni vescovo che abbiano interesse a farlo.

Mentre la tradizionale gerarchia intraepiscopale rispetta il principio dell'uguaglianza dei vescovi, taluni moderni sviluppi canonici della Chiesa sembrano minacciare questo principio. L'ortodossia deve affrontare questi problemi in modo da salvaguardare la sua ecclesiologia, altrimenti rischierà di creare una dicotomia tra ecclesiologia e diritto canonico.

Il primo di questi problemi riguarda l'ufficio di 'vescovo assistente'. Questo ufficio, come quello dei vescovi titolari in generale, arrivò all'ortodossia dall'Occidente in età moderna, ed era completamente ignoto all'antica tradizione della Chiesa. I tentativi di giustificarlo rammentando gli antichi 'chorepiscopi' non riescono a convincere, perché i chorepiscopi erano essenzialmente vescovi con il proprio gregge e la propria diocesi, mentre i vescovi assistenti di oggi sono soltanto vescovi titolari e, ciò che più importa, sono sotto ogni aspetto (incluse le loro funzioni sacramentali e magisteriali) affatto dipendenti da un altro vescovo.

Questa anomalia è una contraffazione dell'ufficio dell'episcopato ed è priva di ogni fondamento teologico. Il secondo problema importante riguarda il diritto di ogni vescovo di partecipare alle decisioni sinodali che riguardano la sua Chiesa. Nel passato questo diritto era salvaguardato o dalla convocazione di concili regionali in determinati periodi dell'anno, con la partecipazione di tutti i vescovi interessati, o dal sistema della rotazione di tutti i vescovi in un sinodo permanente (un'usanza conservata nei tempi moderni, per es. a Costantinopoli e in Grecia). A ogni modo, le cose cambiano con l'introduzione di un 'sinodo permanente' al quale partecipano soltanto alcuni vescovi dell'area interessata. In certi casi ciò è imposto dalle condizioni politiche, che non permettono la partecipazione di tutti i vescovi al sinodo locale (per es., oggi a Costantinopoli). In altri casi, tuttavia, questa prassi è totalmente ingiustificabile e può essere tollerata solo in quanto i vescovi interessati deleghino spontaneamente il loro diritto di iniziativa sinodale ai loro confratelli che compongono il sinodo permanente. In ogni caso, la coscienza teologica ortodossa non può fare a meno di considerare questa istituzione moderna come un'anomalia e di indicare i pericoli in essa insiti.

IV. Il punto precedente c'induce a considerare un'altra importante caratteristica della struttura canonica dell'ortodossia, cioè l'autocefalia'. Questo termine, derivante dalla combinazione di due parole greche (αὐτός e κεφαλή, sta a significare che la Chiesa di una data regione ha la facoltà di eleggere il proprio capo (κεφαλή) cioè il proprio primate. Una Chiesa autocefala si distingue da una Chiesa 'autonoma' precisamente perché, nel caso di quest'ultima, l'elezione del suo primus deve essere confermata dalla Chiesa di appartenenza. Nel giustificare canonicamente il principio di autocefalia, si fa abitualmente riferimento al canone 34 dei Canoni Apostolici (IV sec. d.C.), secondo il quale la Chiesa di ogni 'nazione' (ἔθνος) deve considerare il suo primus come il suo 'capo', e i vescovi della regione interessata non devono far nulla senza il consenso del primus, né questi deve far nulla senza il consenso di quelli. L'applicazione di questo canone nei tempi moderni e in connessione con l'autocefalia fu però strettamente collegata a tre fattori storici, distinti sia per la loro natura sia per il rapporto con l'autocefalia.

Il primo fattore è l'antica teoria bizantina della 'pentarchia', secondo la quale l'ecumene cristiana di allora era divisa ecclesialmente in cinque centri di guida o di primazia, coincidenti con i maggiori centri storici della cristianità e cioè Roma, Costantinopoli (la 'nuova Roma'), Alessandria, Antiochia e Gerusalemme. Lo sfondo storico dell'idea della 'pentarchia' è piuttosto complicato e qui non ce ne occuperemo. È comunque importante notare che questi centri di guida nella Chiesa non costituivano unità identiche o analoghe a quelle che il summenzionato canone 34 dei Canoni Apostolici chiamava 'nazioni' (che erano probabili regioni o 'eparchie' dell'Impero); erano invece rispettati per la loro storia e per il ruolo che svolgevano nella vita della Chiesa. L'idea di tradizione essendo assolutamente centrale nella vita della Chiesa antica, e con essa anche l'idea della 'Chiesa madre' che protegge e garantisce la fede delle Chiese più giovani, la 'pentarchia' fu giustamente considerata come fondamentale - per la struttura della Chiesa durante l'epoca bizantina, e poi in quella successiva, dell'ortodossia.

Alla 'pentarchia' si aggiunse in seguito un nuovo fattore, che contribuì allo svilupparsi dell'autocefalia. Con la conversione degli Slavi al cristianesimo, una larga parte dell'ortodossia andò sviluppando gradualmente una propria cultura, distinta da quella dei cristiani di lingua sia greca che latina. Bisanzio non solo non impedì quest'evoluzione, ma di fatto le diede l'avvio. I primi missionari greci fra gli Slavi, Cirillo e Metodio (sec. IX), gettarono le fondamenta del cristianesimo slavo che comportò fin dall'inizio l'uso di una lingua slava e la creazione di un apposito alfabeto (l'alfabeto 'cirillico'). Era quindi insito nella natura stessa dell'ortodossia l'incoraggiare lo sviluppo della Chiesa sulla base delle culture locali. Gli ortodossi di lingua slava, sebbene sempre attratti dalla Chiesa bizantina e dalla capitale dell'Impero viste come un modello da imitare e nel contempo da superare e magari talora da sostituire -, rivendicarono l'indipendenza da Costantinopoli. La prima a conseguirla fu la Chiesa di Russia, che fu inserita nella pentarchia come quinta Chiesa ortodossa nell'ordine canonico (il grande scisma da Roma aveva già avuto luogo); seguirono le altre Chiese slave. Lasciando da parte l'idea di 'terza Roma', sorta a Mosca quando si ebbe la sensazione che Costantinopoli stesse svendendo l'ortodossia alla Chiesa cattolica (Concilio di Ferrara-Firenze, 1438-1442), lo sviluppo dell'autocefalia sulla base del 'fattore culturale' non presenta all'ortodossia problemi teologici o canonici.

Sopravvenne poi un terzo fattore, che non deve essere confuso con i primi due. Si tratta del nazionalismo ottocentesco. Con la creazione degli Stati balcanici in seguito al progressivo sfaldamento dell'impero ottomano, i popoli ortodossi della penisola balcanica reclamarono l'autocefalia, e la ottennero uno dopo l'altro sulla base non della 'cultura', ma di un'esistenza nazionale' indipendente, per la quale ci si appellava alla 'nazione' del 34° canone apostolico. Si arrivò così all'attuale struttura canonica dell'ortodossia, che comprende, nell'ordine canonico, le seguenti Chiese autocefale: il patriarcato di Costantinopoli, il patriarcato di Alessandria, il patriarcato di Antiochia, il patriarcato di Gerusalemme, i patriarcati di Mosca, Serbia, Romania, Bulgaria, le Chiese autocefale di Cipro, Grecia, Polonia, Albania, le Chiese autonome di Georgia, Cecoslovacchia (da alcuni riconosciuta come autocefala) e Finlandia.

In anni recenti, un gruppo di ortodossi americani di origine russa ('Metropolia', v. punto V) si aggiunse all'elenco come Chiesa ortodossa d'America, dopo aver ottenuto il riconoscimento dell'autocefalia da parte

della Chiesa di Russia e delle altre Chiese slave, ma non da parte di Costantinopoli e dei patriarcati e Chiese autocefale di lingua greca. Si è quindi creata una situazione di scisma, che ha fatto emergere il problema dell'autocefalia come il problema principale dell'ortodossia nel nostro secolo.

Sotto quali aspetti l'autocefalia è un problema? A parte la questione giuridica di chi sia abilitato a riconoscere l'autocefalia e di quali siano le procedure appropriate per il riconoscimento di una Chiesa autocefala (questione inscritta nell'agenda del grande sinodo ortodosso in preparazione), l'istituto dell'autocefalia comporta certamente problemi teologici e canonici più profondi, che l'ortodossia non può evitare di affrontare. Alla luce dei principi ecclesiologici, possiamo accennare a due di questi problemi. Il primo riguarda il modo in cui l'autocefalia si pone nei confronti dell'unità della Chiesa. Abbiamo già stabilito che l'ecclesiologia ortodossa è basata sull'idea che la Chiesa, attraverso il suo carattere eucaristico e la cattolicità, trascende tutte le divisioni: quelle naturali e sociali come quelle culturali. Come si può conciliare questo trascendimento delle diversità culturali con l'affermazione delle identità culturali in quanto elemento accettabile e qualificante dell'autocefalia? Questo è il punto nel quale, specialmente nel nostro tempo, si palesano sia la forza che la debolezza dell'ortodossia. Per fortuna, la celebrazione della stessa liturgia e la comune tradizione di fede proteggono in vario modo l'unità dell'ortodossia. Bisogna nondimeno sorvegliare molto attentamente i nemici dell'unità, celati sotto l'idea di autocefalia. Ogniquale volta il nazionalismo e il filetismo o l'identità culturale rivendichino la priorità sull'unità della Chiesa, essi devono essere chiaramente rifiutati e sacrificati. L'ecclesiologia ortodossa non può attribuire valore di realtà ultima ad alcuna entità storica in quanto tale, ma solo a Cristo e alla ricapitolazione escatologica di tutte le cose in Lui; questo è ciò che viene celebrato in ogni liturgia. Canonicamente e storicamente, il ruolo del patriarcato ecumenico di Costantinopoli è precisamente quello di mantenersi al di sopra di ogni interesse nazionalistico (le condizioni esterne nelle quali oggi vive, sebbene per molti versi infelici, sono sotto questo rispetto vantaggiose), e vigilare che anche le altre Chiese ortodosse facciano altrettanto. Le esperienze delle Chiese ortodosse nel nostro secolo - si pensi in particolare agli sforzi del defunto patriarca di Costantinopoli, Atenagora, per riunire le Chiese autocefale mediante una serie di conferenze panortodosse a partire dal 1961 - illustrano sia le difficoltà che le speranze che si presentano a questo riguardo. Il grande sinodo in preparazione mostrerà se l'ecclesiologia ortodossa sarà il fattore decisivo in relazione alla struttura canonica dell'ortodossia.

Il secondo problema inerente alla nozione di autocefalia riguarda un'incomprensione che può facilmente sorgere circa il suo significato ecclesiologico. Se si dà alla nozione un rilievo eccessivo, ciò può indurre facilmente alla conclusione che una particolare Chiesa autocefala si esprime esclusivamente attraverso il suo capo, come se non fosse concepibile che al suo interno certi vescovi possano avere su una data materia una diversa opinione.

Una tale incomprendimento dell'autocefalia equivarrebbe all'errore, già commesso da molti, secondo il quale la Chiesa autocefala è la stessa cosa della 'Chiesa locale' nel suo significato ecclesiologico, e cioè il nucleo della struttura ecclesiale. Sarebbe questa una grave distorsione dell'ecclesiologia ortodossa. Come abbiamo notato sopra, questo nucleo va ricercato nella comunità attorno al vescovo, la cui responsabilità nella Chiesa deriva dal fatto di essere il capo della comunità eucaristica e quindi l'immagine di Cristo. In tale veste ogni vescovo ha voce in capitolo sulle cose della Chiesa ipso jure e non in virtù o attraverso qualche autorità superiore, che sia il capo della Chiesa autocefala o un sinodo, ecc. Quindi, mentre bisogna riconoscere che è utile, per le varie Chiese ortodosse, poter comunicare tra loro attraverso i capi delle Chiese autocefale, bisogna però ammettere che soltanto quando si dia a tutti i vescovi la libertà di parlare per se stessi e per la propria Chiesa, la voce dell'ortodossia e le sue decisioni possono essere (almeno per quanto riguarda la Chiesa ortodossa) veramente 'cattoliche'. Questa materia riveste particolare importanza quando siano in gioco grandi problemi di fede o di struttura, e questo è certamente il caso del grande sinodo dell'ortodossia in preparazione.

V. Possiamo ora passare all'ultimo e forse più importante problema che riguarda la struttura canonica dell'ortodossia nel nostro secolo, cioè il problema della 'diaspora', la diffusione degli ortodossi nell'Occidente. Questo fenomeno è così caratteristicamente novecentesco, che è tuttora difficile situarlo in

una prospettiva storica e quindi darne una valutazione adeguata. Non sono, naturalmente, mancati ortodossi in Occidente nei secoli precedenti, in specie alla fine dell'Ottocento in seguito all'emigrazione ortodossa in America; ma è soprattutto durante il periodo fra le due guerre mondiali che l'emigrazione in Occidente raggiunge dimensioni tali da creare vaste comunità ortodosse in paesi fondamentalmente non ortodossi. Questi gruppi di immigrati erano soprattutto Greci e Russi (questi ultimi emigrati in seguito alla Rivoluzione), ma comprendevano anche persone di quasi tutti i paesi ortodossi: Serbi, Bulgari, Rumeni, Albanesi, Ucraini e Arabi. Il maggior numero degli ortodossi dispersi si trova in primo luogo in America e poi in Europa, dove si è verificato l'incontro più significativo con la vita e il pensiero del cristianesimo occidentale. Una grande comunità ortodossa, soprattutto di Greci, è in via di rapido sviluppo in Australia. L'importanza della 'diaspora' ortodossa nel Novecento, pur non potendo essere valutata oggi appieno, è però certamente considerevole. L'incontro dell'ortodossia con il pensiero e la teologia occidentali ha immensamente favorito nuovi sviluppi creativi della teologia ortodossa, la quale ha così potuto, a sua volta, essere di ausilio alle Chiese occidentali nelle loro elaborazioni teologiche. Perfino un avvenimento così importante nella storia delle Chiese occidentali come il Concilio Vaticano II, è stato influenzato dalla teologia ortodossa della diaspora, e così il movimento ecumenico in generale. Ma di notevole portata sono anche i problemi - in particolare per quanto riguarda la struttura canonica - che la diaspora ha suscitato e che influenzeranno probabilmente in modo decisivo il futuro dell'ortodossia anche al di là del nostro secolo. Consideriamone brevemente alcuni.

In primo luogo, uno sguardo anche rapido agli sviluppi della diaspora ci mostra una quantità di 'scismi' che di essa sono la conseguenza diretta. La storia di questi scismi è complessa, ma la situazione globale derivatane può essere riassunta come segue. Mentre tutta la diaspora greco-ortodossa, dopo un breve periodo di difficoltà in America negli anni venti e nei primi anni trenta, è rimasta unita sotto il patriarcato ecumenico, la diaspora russa, nata principalmente dalla fuga di più di un milione di russi dal loro paese dopo la Rivoluzione bolscevica, si è divisa in quattro gruppi o 'giurisdizioni'. Essi sono: a) il 'Sinodo della Chiesa russa in esilio' (conosciuto anche come 'Chiesa fuori della Russia' o 'Sinodo Karlovsky' ecc.). Questa giurisdizione ebbe inizio con il gruppo di vescovi russi esiliati che nel 1920 furono incaricati dal patriarca Tikhon di Mosca di prendersi cura dei Russi rimasti tagliati fuori dalla patria in seguito alla Rivoluzione. Quei vescovi si riunirono in sinodo, su invito del patriarca di Serbia, a Karlovsky nel 1921. In seguito alla morte di Tikhon e agli sviluppi sopravvenuti nella vita della Chiesa russa si rifiutarono di riconoscere l'autorità del patriarcato di Mosca, che a sua volta li ripudiò come non canonici e scismatici; b) l'Esarcato russo dell'Europa occidentale', con quartier generale a Parigi, che ebbe origine dalla decisione del patriarca Tikhon, nel 1922, di revocare il suo precedente decreto e ordinare al suo esarca nell'Europa occidentale, il metropolita Evlogy, di elaborare, per la Chiesa russa in esilio, un nuovo schema che sostituisse quello del Sinodo Karlovsky. Questo nuovo decreto di Tikhon non fu accettato dal Sinodo Karlovsky, perché considerato un frutto delle pressioni delle autorità sovietiche (Tikhon era allora in prigione). Ma Evlogy, benché fosse egli stesso membro del Sinodo Karlovsky, diede attuazione al decreto creando la giurisdizione di Parigi, che fu posta sotto gli auspici del Patriarcato ecumenico. Questa giurisdizione è ora fondamentalmente integrata nella Metropolia greca di Francia, che è una diocesi di Costantinopoli e conserva i propri vescovi, nominati da Costantinopoli e soggetti canonicamente al metropolita greco di Francia; c) la 'Giurisdizione del patriarcato di Mosca', che derivò da un piccolo numero di vescovi russi esiliati i quali non riconobbero la giurisdizione di Karlovsky e rimasero fedeli all'autorità ecclesiastica di Mosca. Questa giurisdizione ha diocesi in America e soprattutto in Europa, con un esarca per l'Europa occidentale; d) la 'Chiesa russa ortodossa greca cattolica d'America' o 'Metropolia', costituita dal metropolita Platon di New York, che la separò sia da Mosca che dal Sinodo Karlovsky nel 1924; dopo un breve periodo di riunificazione con quest'ultimo (1935-1946), si è mantenuta indipendente. Questa giurisdizione, inizialmente denunciata da Mosca come scismatica, e in tempi recenti riconosciuta, sempre da Mosca, come autocefala, è ora chiamata 'Chiesa ortodossa d'America'. Ma il patriarcato ecumenico e una parte delle altre Chiese autocefale non hanno riconosciuto la sua autocefalia, donde una situazione di scisma 'nascosto' o 'non riconosciuto' o 'parziale'.

Questa situazione di scisma non riconosciuto o parziale caratterizza ora tutte le giurisdizioni della diaspora, con l'eccezione del Sinodo Karlovsky, la cui posizione scismatica è invece più o meno riconosciuta (non c'è praticamente, sul piano ufficiale, comunione sacramentale o di altra natura con le altre Chiese ortodosse in comunione con Mosca). Ne deriva, in questo gruppo, un atteggiamento negativo e difensivo di fronte alla politica delle Chiese ortodosse ufficiali, specialmente riguardo alle loro relazioni ecumeniche. Quanto alle altre giurisdizioni, c'è tra loro comunione sacramentale e di altra natura nella misura in cui ciò non implica il riconoscimento di situazioni de facto, come è il caso, ad esempio, della Metropolia americana. In America si è trovata una soluzione riunendo tutti i vescovi canonici ortodossi in una specie di sinodo o 'conferenza' (come viene chiamata), presieduta dal rappresentante del patriarca ecumenico, l'arcivescovo greco-ortodosso d'America. Questa 'conferenza' non ha alcuno stato giurisdizionale e quindi canonico, e serve semplicemente a fronteggiare le divisioni esistenti, offrendo loro un luogo di elaborazione. In questa soluzione si annida un serio pericolo, perché l'ortodossia non può e non deve permettersi di eludere la gravità della sua situazione giurisdizionale ricorrendo a metodi di tal genere, canonicamente dubbi ed ecclesiologicamente incomprensibili.

Questo ci porta al secondo grande problema creato dalla diaspora. È il problema dello status canonico di questa 'varietà di giurisdizioni'. All'inizio di questo capitolo abbiamo visto come sia fondamentale, tanto canonicamente che ecclesiologicamente, il principio stabilito dal canone 8 del I Concilio ecumenico, secondo il quale c'è 'un solo vescovo in un dato luogo'. Per richiamare l'opinione di s. Cipriano, che riflette fedelmente la coscienza di tutta la Chiesa antica, l'esistenza di un secondo vescovo nella stessa città equivale a una situazione di scisma. È quindi uno dei problemi più importanti dell'ortodossia contemporanea quello di non trascurare o camuffare, ma affrontare direttamente le questioni giurisdizionali determinate dalla diaspora. Si dovrebbe mirare a una situazione finale la sola normale dal punto di vista ortodosso - nella quale ci sia un solo vescovo ortodosso in ciascun luogo. Il problema della cura pastorale dei gruppi ortodossi, separati tra loro da barriere linguistiche, culturali o etniche, si potrebbe risolvere con la costituzione - su base culturale o etnica - di speciali 'parrocchie' (pare che una tale soluzione sia già stata adottata nella Roma del II secolo). Tutte queste parrocchie dovrebbero però essere poste sotto 'un solo' vescovo; in tal modo, attraverso il vescovo, le divisioni culturali ed etniche sarebbero trascese nella cattolicità della Chiesa. Se il vescovo è il capo di una particolare comunità culturale o etnica e non di 'tutti' i membri della Chiesa in un dato luogo, diventa semplicemente impossibile per la Chiesa esprimere la sua cattolicità attraverso il ministero del vescovo. Il problema delle giurisdizioni è un problema ecclesiologico centrale per l'ortodossia di oggi.

Tenendo presenti queste considerazioni, possiamo allora vedere da un'altra prospettiva l'importanza del problema giurisdizionale. Rispettando l'identità culturale, l'ortodossia rischia di assoggettare la struttura canonica della Chiesa al ruolo 'ultimo' delle identità culturali o etniche. Dato che il punto cruciale, per l'ortodossia, sta nel ministero del vescovo come garante della cattolicità, una subordinazione di esso al principio culturale o etnico equivale in pratica a una perdita della cattolicità. Se la Chiesa ortodossa tollera questa situazione di coesistenza giurisdizionale, dovrà allora trovare i modi per vivere la sua cattolicità attraverso un ministero diverso da quello episcopale. Ma un tale ministero non esiste, almeno a livello locale.

Ciò mostra come sia essenziale per la teologia ortodossa l'aspetto geografico del ministero episcopale (dai tempi antichi ogni vescovo deve essere assegnato a una particolare area geografica sin dal momento della sua ordinazione) e come sia inammissibile avere vescovi esclusivamente per certi gruppi culturali o etnici. Questi sono, dunque, i nuovi problemi che il Novecento pone all'ortodossia dal punto di vista della struttura canonica. Sono problemi difficili, complicati da ogni sorta di fattori e di influssi. Ma la loro soluzione può essere trovata, in definitiva, soltanto nell'applicazione dei principi ecclesiologici che, risalendo alle radici stesse della tradizione ortodossa, ne fondano la reale identità. Per questa ragione gli sviluppi teologici dell'ortodossia contemporanea hanno una importanza cruciale per il futuro stesso della Chiesa ortodossa.

3. Sviluppi teologici

I. Con la caduta di Costantinopoli nel XV secolo, la teologia ortodossa entrò in un lungo periodo di stasi; la produttività creativa fece posto a un atteggiamento conservatore volto al passato. Nella teologia ortodossa il fenomeno del conservatorismo potrebbe essere rintracciato anche nei secoli precedenti, in particolare a partire da s. Giovanni Damasceno (675-749), la cui presentazione sistematica dell'insegnamento dei Padri e dei Concili ebbe per molti secoli valore di fonte indiscussa. Ma la creatività teologica rimase tuttavia vitale per un lungo periodo, come può vedersi con chiarezza in figure come s. Simeone il Nuovo Teologo e s. Gregorio Palamas, per non nominare che i rappresentanti più conosciuti della tarda teologia bizantina. Comunque, la situazione seguita alla caduta di Bisanzio fu dominata dallo sforzo di conservare l'eredità dei Padri, senza tentativi di elaborarla creativamente in risposta alle nuove circostanze. Di conseguenza, il pensiero patristico si trasformò in prezioso oggetto archeologico, conservato diligentemente dai monaci, che divennero nella maggior parte delle Chiese ortodosse i custodi del pensiero e della letteratura patristica durante il lungo periodo della dominazione ottomana.

Mentre la tradizione patristica subiva una tale sorte, i contatti di teologi ortodossi con gli sviluppi della teologia in Occidente producevano una situazione nuova. Da una parte, le grandi conquiste della Scolastica medievale attiravano molte menti dell'ortodossia. Essendo pressoché assente ogni contatto creativo col 'pensiero' patristico, i Padri servivano soltanto come fonti 'letterarie', da usare in dibattiti teologici modellati sulla problematica e gli interessi della teologia scolastica occidentale. La teologia ortodossa concentrò i suoi sforzi nel dare risposta a questioni già poste dalla problematica occidentale, che era accettata senza discussioni. D'altra parte, quando la Riforma protestante scosse l'Occidente nel sec. XVI e la problematica teologica prese la forma di un dibattito cattolico romano-protestante, la teologia ortodossa cercò disperatamente di delineare una posizione teologica propria, con la produzione di proprie 'confessioni'. Questi testi, conosciuti come 'Confessioni ortodosse', non erano che tentativi di creare una posizione 'mediana' tra cattolicesimo romano e protestantesimo attraverso l'uso di argomenti protestanti contro i cattolici romani e viceversa. Accadde così che alcuni autori furono pesantemente influenzati dalla Scolastica cattolica romana (per es. Pietro Moghila e Dositeo di Gerusalemme), mentre altri lo furono dalla teologia protestante (per es. Cirillo Lukaris, Metrofane Critopulo ecc.). Comune a tutti, comunque, è la responsabilità di dare inizio, nella teologia ortodossa, a un 'confessionalismo' che ha segnato l'ortodossia per secoli. È soltanto nel nostro secolo, come vedremo appresso, che la teologia ortodossa sta lentamente prendendo coscienza di quanto un approccio confessionale alla teologia sia estraneo e quindi nocivo alla natura autentica dell'ortodossia.

Parallelamente al confessionalismo e alla metodologia scolastica, nella teologia ortodossa prese piede, durante lo stesso periodo, l'idea di una 'teologia accademica'. Ciò significava che la teologia può essere trattata rigorosamente come una disciplina 'accademica', ricorrendo a metodi razionali di indagine. Si ritenne quindi che la sede appropriata della teologia fosse un'istituzione accademica e non la Chiesa (o il monastero, come a Bisanzio), mentre la ripartizione della teologia in quattro suddivisioni principali (dogmatica, esegetica, storica, morale), frattanto prevalsa nelle scuole teologiche occidentali, fu adottata senza modifiche dalle istituzioni teologiche ortodosse. Quando fu fondata l'Università di Atene, la facoltà di teologia fu strutturata sul modello delle facoltà teologiche tedesche, e lo stesso dicasi per le analoghe istituzioni russe. Questa situazione è rimasta immutata sino al nostro secolo, quando si sono finalmente avvertite le difficoltà di 'fare' teologia ortodossa entro una simile cornice. Si creò dunque una frattura tra la Chiesa da una parte, comunemente intesa come luogo di culto e di predicazione, e dall'altra la 'teologia', che aveva assunto il significato di una 'scienza' o 'specializzazione' coltivata fuori o senza un collegamento organico con la Chiesa. Una frattura dello stesso genere emerse anche tra pietà e insegnamento, ascetismo monastico e conoscenza teologica. La *lex orandi* e la *lex credendi* non coincidevano più. La teologia ortodossa divorziò quindi dalla vita della Chiesa come anche dai problemi esistenziali del mondo.

Una forte reazione contro quello che fu etichettato come l'Occidente si manifestò nella Russia dell'Ottocento, forse come risultato della rinascita del monachesimo, seguita al ritorno di Paisij Veličkovskij dal monte Athos e alla comparsa della tradizione degli starec, che influenzò celebri scrittori come Dostoevskij e Gogol'. A questo moto diede l'avvio il gruppo degli 'slavofili', il cui più celebre rappresentante fu il teologo laico A. Chomjakov. Il punto che questa scuola di pensiero si proponeva di

chiarire è che cattolici romani e protestanti, per quanto possano sembrare contrapposti, sono di fatto 'occidentali', cioè partecipi della medesima tradizione occidentale, che pone le stesse domande.

L'ortodossia, invece, è interamente un 'nuovo mondo', il mondo orientale, dove non soltanto le risposte ma anche le domande sono diverse da quelle dell'Occidente. Quest'impostazione, che intendeva scuotere la dipendenza della teologia ortodossa dall'Occidente, poteva significare un superamento creativo della polarizzazione, creata dalla teologia ortodossa confessionale, tra un pensiero ortodosso 'romanizzante' e uno 'protestantizzante', e cioè un ritorno alle fonti stesse della tradizione ortodossa. Poteva però anche significare la creazione di una nuova polarizzazione, quella tra Occidente e Oriente, ugualmente dannosa e altrettanto artificiosa. Con il nostro secolo è giunto il momento per affrontare questo problema ed elaborare una giusta soluzione.

II. Se abbiamo fatto questo excursus piuttosto lungo sulla storia prenovocentesca della teologia ortodossa, è stato proprio perché i suoi sviluppi odierni sono in gran parte reazioni al passato postbizantino e tentativi di ristabilire un legame con le radici, superando il periodo della 'cattività babilonese', come è stato spesso chiamato. Quali sono i fattori specificamente novecenteschi di questi nuovi sviluppi della teologia ortodossa? Quali sono stati finora i risultati concreti di questi sviluppi? E quali altri problemi nascono, per l'ortodossia, come risultato di questi sviluppi? Tali sono gli interrogativi che dobbiamo ora porci.

1. Il primo importante fattore responsabile di nuovi, positivi e creativi sviluppi della teologia ortodossa nel nostro secolo è, abbastanza curiosamente, il lavoro dei teologi 'occidentali'. Anche se questo avrebbe molto sorpreso Chomjakov, rimane nondimeno vero che il ritorno alle antiche fonti patristiche, che ha segnato la teologia occidentale nel nostro secolo, è in gran parte responsabile della rinascita teologica ortodossa. E ciò va detto non soltanto riguardo agli studi patristici, ma anche riguardo al rinnovamento di quelli biblici e liturgici. Il lavoro di studiosi e teologi come E. Mersch, J. Daniélou, Y. Congar, H. de Lubac, i benedettini di Chevetogne e altri, in campo patristico ed ecclesiologico, o quelli di G. Dix, O. Casel, W. Elert e altri, nel campo della liturgia antica e della storia della Chiesa, hanno consentito ai moderni teologi ortodossi di risalire alle proprie fonti. Ciò che Chomjakov probabilmente non prevede, nell'avanzare la sua antitesi tra Oriente e Occidente, fu che un giorno anche l'Occidente avrebbe cercato di superare la sua 'cattività babilonese' e di risalire alle sue fonti. È appunto ciò che si è andato verificando nel XX secolo, e l'ortodossia è stata la prima a cogliere l'occasione e a profittarne.

2. Il secondo fattore dei nuovi sviluppi è stato certamente la massiccia influenza intellettuale e spirituale di quanti lasciarono la Russia ed emigrarono in Occidente a causa della Rivoluzione bolscevica. In Russia il fervore teologico era al culmine proprio alla vigilia della Rivoluzione, e personalità come S. Bulgakov, N. Berdjaev, G. Florovskij e altri, stabilendosi in Occidente, diedero inizio a un risveglio teologico dell'ortodossia. Le pubblicazioni teologiche ortodosse in Occidente raggiunsero tirature straordinarie, mentre le due istituzioni che sono state il maggior sostegno dell'attività di questi teologi emigrati, cioè quella di s. Sergio a Parigi e quella di s. Vladimiro a New York, hanno contribuito a estendere la conoscenza dell'ortodossia in Occidente come forse non era mai accaduto in passato.

3. Bisogna infine menzionare il movimento ecumenico come uno dei fattori che hanno dato un contributo decisivo allo sviluppo della teologia ortodossa nel nostro secolo. Nei primi decenni della sua esistenza, il Consiglio ecumenico delle Chiese, soprattutto nel primo periodo del movimento Fede e Costituzione, creò fra teologi ortodossi, anglicani e protestanti legami tali da porre la teologia ortodossa di fronte a problemi completamente nuovi, specialmente in campo ecclesiologico. I più influenti teologi ortodossi di quel periodo, come il defunto H. Alivizatos e padre G. Florovskij, non solo erano essi stessi sollecitati a dare il meglio di sé, ma incoraggiarono e aiutarono anche molti loro studenti a elaborare creativamente una teologia ortodossa che fosse in grado di rispondere ai bisogni del movimento ecumenico. Questo significa che la teologia ortodossa odierna ha voluto cessare di essere il frutto 'esotico' di un mondo totalmente 'altro', per mettersi al servizio dell'intera Chiesa cattolica del nostro tempo.

III. Quando prendiamo a considerare i risultati effettivi di questa nuova fase, ci troviamo in grande difficoltà: la teologia ortodossa essendo tuttora in uno stato di transizione, è infatti impossibile offrirne una presentazione sistematica. Diremo solo che la vecchia teologia formatasi sotto l'influsso del confessionarismo e della metodologia scolastica non è affatto sparita: è sempre oggetto di pubblicazioni e viene tuttora insegnata nelle scuole teologiche ortodosse. Per fare solo l'esempio della teologia dogmatica, opere rappresentative come quelle dei due defunti teologi di Atene, Ch. Andrùsos e P. Trembelas, sono ancora i manuali normalmente in uso nelle scuole teologiche ortodosse, il cui curriculum rimane del resto quello che fu mutuato dall'Occidente nell'Ottocento. Per questa teologia la problematica predominante è quella della divisione, anch'essa mutuata dall'Occidente, tra teologia 'conservatrice' e teologia 'liberale' (più recentemente è diventata una divisione tra 'ecumenisti' e 'antiecumenisti'); problematica che rende la teologia ortodossa incapace di rispondere creativamente al nostro tempo o, almeno, alla questione della particolare identità dell'ortodossia di fronte al resto della cristianità oggi. È comunque possibile delineare certi tratti della nuova teologia, riguardanti sia la metodologia che la tematica.

1. Un tentativo di 'sintesi neopatristica' fu proposto per la prima volta da Florovskij, secondo il quale solo col ritorno ai Padri la teologia ortodossa poteva trovare la sua via nel mondo contemporaneo. Il ritorno ai Padri fu inizialmente inteso da Florovskij come diretto a correggere e sostituire alcune tendenze della teologia ortodossa moderna, rappresentate principalmente da alcuni dei suoi contemporanei più eminenti, come Bulgakov, Berdjaev e P. Florenskij, che cercavano di elaborare e presentare una teologia ortodossa con l'aiuto della filosofia europea, in particolare l'idealismo tedesco. Ma, a parte il suo proposito 'reazionario' e correttivo, questo appello a tornare ai Padri aveva un contenuto molto più profondo e positivo. La tesi principale era che nel periodo patristico il modo di impostare e risolvere i problemi fondamentali aveva conferito alla teologia significato e rilevanza in un mondo plasmato dal pensiero greco (e tale rimane ancor oggi il nostro mondo), liberandola però nel contempo dagli elementi incompatibili col messaggio biblico. Ora, le conquiste dei Padri greci hanno lasciato sulla tradizione ortodossa un segno indelebile, a tal punto che, secondo Florovskij, ogni autentico teologo deve passare attraverso un'esperienza di 'ellenizzazione' (o riellenizzazione) spirituale. L'importanza di un'opinione siffatta sta non tanto nella tesi proposta (un 'ellenismo cristianizzato') quanto nell'interesse che suscita e nella direzione che indica. Se non tutti i Padri greci riuscirono a evitare i pericoli dell'ellenismo (per es., non ci riuscì Origene e neppure Giustino e altri), i problemi che tutti affrontarono e il modo di affrontarli debbono però assumere nuovamente un'importanza centrale nella teologia ortodossa.

Questo ritorno ai Padri, proposto da Florovskij, non dovrebbe essere semplicemente un ritorno al passato, né dovrebbe essere inteso come un fondamentalismo patristico, che raccoglie e ripete i testi patristici. La sua giustificazione e il suo vero contenuto sono collegati a due considerazioni. La prima è che il periodo patristico rappresenta il 'fondamento comune' della Chiesa divisa. La seconda è che il ritorno ai Padri può aver luogo soltanto in e attraverso un contesto ecumenico, e ciò semplicemente perché la tradizione patristica non è 'orientale' o 'occidentale', ma per sua natura cattolica ed ecumenica. Né l'Oriente né l'Occidente possono rivendicare i Padri come un'eredità propria; il termine stesso 'patristico' significa cattolico ed ecumenico. Per questo il ritorno ai Padri si presenta come una sintesi neopatristica, che richiede, per la sua realizzazione, un contesto ecumenico.

Un orientamento siffatto implica l'idea che la teologia ortodossa dovrebbe cessare di essere trattata come una teologia confessionale. L'importanza di quest'idea per l'impegno ecumenico oggi dispiegato dalla Chiesa ortodossa sarà considerata in seguito; per il momento, basta sottolinearla come una caratteristica della nuova metodologia alla quale la teologia ortodossa contemporanea è chiamata.

2. Una delle conseguenze metodologiche più immediate di tale ritorno ai Padri è che certe aree finora neglette dalla ricerca teologica diventano 'fonti' basilari della teologia. Tali aree sono connesse soprattutto con il culto, in particolare con la liturgia, e con l'esperienza monastica o ascetica. Quindi, mentre nel passato

nessun teologo ortodosso avrebbe pensato a richiamarsi a 'fonti' come l'eucaristia per fini dottrinali, un intero ramo della teologia ortodossa moderna si è costituito sotto il titolo di 'teologia eucaristica'. L'esperienza liturgica sta dunque cessando di essere la specialità della 'teologia pratica', per acquistare rilevanza anche riguardo ad argomenti speculativi o teoretici come la dottrina della Santa Trinità, la cristologia, l'ecclesiologia ecc. Nello stesso contesto, per la prima volta nel nostro secolo il significato teologico dell'icona, è stato esplicitato e trattato in numerosi libri. Parimenti, la tradizione ascetica dell'era patristica è stata sempre più ricompresa entro la teologia dogmatica. Gli scritti dello pseudo-Dionigi l'Areopagita, Giovanni Climaco, Massimo il Confessore, Simeone il Nuovo Teologo ecc., non sono quasi mai stati citati nei manuali dogmatici ortodossi del genere 'accademico'; oggi, la maggior parte della teologia ortodossa è invece fondata su tali fonti (per es. l'opera classica di V.I. Lossky, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, 1944), mentre la Filocalia e i Detti dei Padri del deserto attirano sulla teologia ortodossa un'attenzione senza precedenti.

IV. Da questo riorientamento metodologico scaturiscono i principali temi e contributi specifici della teologia ortodossa del Novecento. È assai difficile trattare adeguatamente una materia così vasta nel limitato spazio di questo articolo; possiamo nondimeno cercare di delineare brevemente i temi principali della ricerca teologica dell'ortodossia contemporanea.

1. Uno dei principali campi cui la teologia ortodossa ha dato nel nostro tempo un suo peculiare contributo è la 'pneumatologia'. Ciò non ha comportato però una rinascita del vecchio problema del Filioque (la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio), che segnò le relazioni fra ortodossi e cattolici romani al tempo dello scisma d'Oriente. Certamente, la controversia del Filioque è stata nuovamente sollevata nel nostro tempo come un problema dalle importanti implicazioni teologiche; ma il punto sul quale si concentra principalmente l'attenzione della teologia ortodossa è quello del posto che la pneumatologia occupa nella teologia in generale. Una delle critiche avanzate oggi dagli ortodossi contro la teologia occidentale riguarda la sua tendenza a essere eccessivamente cristocentrica, anzi cristomonistica, nelle sue formulazioni. E questa, per esempio, la critica mossa alla teologia di K. Barth, il quale, secondo gli ortodossi, ha costruito il suo sistema su una base esclusivamente cristologica. Una critica analoga è stata avanzata anche nei confronti del Concilio Vaticano II, che - si è ritenuto - ha inserito l'opera dello Spirito Santo nella sua concezione della Chiesa 'dopo' averne interamente delineato la struttura in chiave cristologica. La teologia ortodossa ha insistito quindi sul principio che la pneumatologia non dovrebbe dipendere dalla cristologia ma avere un ruolo costitutivo nella teologia.

Insistendo su tale principio, la teologia ortodossa contemporanea è stata condotta a reazioni estreme, come sempre accade in questi casi. L'Occidente è stato accusato di cristomonismo (V.I. Lossky, N. Nissiotis), il che ha provocato repliche da parte della teologia occidentale (Y. Congar). Un'altra posizione estrema è quella secondo cui la teologia orientale afferma una speciale 'economia dello Spirito Santo', in aggiunta all' 'economia del Figlio' (Lossky). Tutto ciò mostra quanto oggi ci sia bisogno di un'elaborazione creativa mirante a una sintesi della dimensione cristologica e di quella pneumatologica nella teologia. Queste due dimensioni devono essere reintegrate l'una nell'altra, come già lo furono nel primitivo periodo patristico.

2. L'importanza della pneumatologia risulta particolarmente evidente se ci volgiamo a un altro campo al quale la teologia ortodossa ha dato oggi il suo contributo, cioè l'ecclesiologia. Questo tema ha acquisito una tale importanza nel lavoro teologico del nostro tempo da poter essere chiamato 'il' tema teologico del nostro secolo. L'importanza della pneumatologia per l'ecclesiologia fu sottolineata energicamente già nell'Ottocento da Chomjakov, il cui pensiero al riguardo mostra una stretta affinità con quello del celebre teologo cattolico contemporaneo J. Moebler. Rifacendosi al significato del termine *sobor* - usato nel Credo paleoslavo per tradurre la parola greca *καθολικὴ* che significa 'sinodo' o 'concilio', la teologia russa dell'Ottocento coniò il termine *sobornost'*, col senso di 'conciliarità' e 'comunione'. Ora, secondo la tesi implicita nell'idea di *sobornost'*, la Chiesa è per sua natura 'conciliare' o 'comunitaria', proprio perché deve

essere intesa - pneumatologicamente - come la 'comunione dello Spirito Santo'. Questa concezione ha messo così solidamente radici nella teologia russo-ortodossa moderna che, dato l'influsso esercitato dai teologi ortodossi emigrati in Occidente, l'ecclesiologia ortodossa si è fatta conoscere nel nostro secolo soprattutto per la nozione di sobornost'.

Eppure, uno studio più approfondito di questa concezione da parte dei teologi ortodossi contemporanei ha portato alla conclusione ch'essa, seppure può essere sostenuta, abbisogna di correzioni fondamentali. Florovskij ha notato che l'ecclesiologia di Chomjakov fa della Chiesa un'entità sociologica, una 'società carismatica' più che il 'Corpo di Cristo'; ha sostenuto ripetutamente e vigorosamente che l'ecclesiologia non è altro che "un capitolo della cristologia". Tale posizione è stata rafforzata da alcuni importanti lavori di teologi cattolici romani contemporanei, in modo particolare dai due grossi volumi di E. Merseur sulla nozione di 'Corpo mistico' e dall'opera di H. de Lubac su quella di 'cattolicesimo'. Queste opere sono segnate da una forte impronta cristologica e, al pari della posizione di Florovskij, ci hanno ricondotto al problema del rapporto tra cristologia e pneumatologia con particolare riferimento all'ecclesiologia. Abbiamo quindi bisogno, andando oltre Chomjakov e Florovskij, di creare, con riferimento alla dottrina della Chiesa, una sintesi adeguata tra cristologia e pneumatologia.

3. Un particolare indirizzo ecclesiologico, caratteristico della teologia ortodossa contemporanea, è quello noto sotto il nome di 'ecclesiologia eucaristica'. Il suo primo esponente è stato N. Afanasieff; tra quelli che con maggiore o minore fedeltà e coerenza l'hanno seguito figurano A. Scheneman e J. Meyendorff. Il punto di partenza è dato dall'osservazione che l'eucaristia è il luogo dove il mistero della Chiesa è espresso e realizzato nella sua pienezza. L'eucaristia è, primariamente, un'azione che ha un carattere 'comunitario' (queste idee sono state ribadite dall'opera dello storico e liturgista anglicano G. Dix). Ne consegue che 'là dove c'è l'eucaristia, ivi è la Chiesa'. Questa conclusione rovescia la tradizionale visione scolastica secondo la quale è la Chiesa che fa l'eucaristia e non viceversa. Un nuovo insieme di problemi si è quindi posto riguardo al rapporto tra Chiesa e sacramenti, come anche riguardo a molti altri aspetti dell'ecclesiologia.

Se cerchiamo di indicare le principali possibilità e difficoltà insite in un'ecclesiologia siffatta, c'imbattiamo in una folla di problemi che restano aperti per la teologia ortodossa. Bisogna dire, al suo attivo, che questa ecclesiologia ci aiuta a vincere le difficoltà create dall'istituzionalismo ecclesiologico. Se identifichiamo la Chiesa con l'assemblea eucaristica, facciamo della Chiesa un 'evento' più che un'istituzione. Questo evento, però, non è la negazione degli aspetti istituzionali della Chiesa: l'eucaristia stessa possiede una certa struttura, un elemento istituzionale. Se la struttura dell'eucaristia è intesa come la base della struttura della Chiesa, sembra allora si arrivi a un'armoniosa coesistenza di due elementi che per lungo tempo sono stati ritenuti inconciliabili in Occidente, cioè 'evento' e 'istituzione', o Geist e Amt. Senonché questa felice soluzione non può essere raggiunta senza rimeditare alcuni punti fondamentali dell'ecclesiologia eucaristica quale è stata formulata e presentata da Afanasieff.

Ponendo l'identificazione di Chiesa ed eucaristia in modo assiomatico e incondizionato, Afanasieff fu indotto ad alcune conclusioni che conviene sottoporre a discussione. La prima è che nella Chiesa c'è incompatibilità irriducibile tra elemento canonico ed essenza; per altra via, egli si associava quindi a R. Sohm e ad A. von Harnack. La sua tesi, secondo cui soltanto l'amore, e non l'autorità giurisdizionale, è conforme alla struttura della Chiesa, suscita proprio la questione che, come abbiamo visto, l'ecclesiologia eucaristica promette di risolvere. Il secondo, e ugualmente serio, problema sollevato dalla posizione di Afanasieff è dato dalla conclusione che, l'eucaristia essendo identica alla Chiesa, ogni assemblea eucaristica può essere chiamata Chiesa nel pieno senso ecclesiologico della parola. Questo significherebbe che la parrocchia, cioè l'assemblea eucaristica sotto il presbitero, è la Chiesa nella pienezza del termine: in tal caso il vescovo, che presiede molte di queste assemblee, risulta ecclesiologicamente non essenziale. Afanasieff non trae questa conclusione, ma solo perché concepisce il vescovo come presidente di 'una sola' assemblea eucaristica. Rimane comunque aperto il problema di come valutare ecclesiologicamente la parrocchia. In terzo luogo, un problema ancora più importante sorge quando consideriamo la Chiesa universale e non solo la Chiesa locale. L'ecclesiologia eucaristica sottolinea giustamente la cattolicità della Chiesa locale, ma

anche la Chiesa universale è chiamata cattolica. Come possiamo inserire la Chiesa 'universale' nel contesto dell'ecclesiologia eucaristica? Afanasieff ci lascia di nuovo con un dilemma fondamentale, quando parla dell'ecclesiologia eucaristica come opposta a una 'ecclesiologia universalistica'. Di nuovo, c'è molta verità nella dissociazione della cattolicità dall'universalità, che sono state erroneamente identificate a partire da s. Agostino. Senonché, l'eucaristia stessa mira al trascendimento della divisione tra Chiesa locale e Chiesa universale, e l'ecclesiologia eucaristica deve poter superare questa divisione anziché approfondirla, come sembra fare Afanasieff. Infine, l'assioma 'là dov'è l'eucaristia, ivi è la Chiesa', può facilmente condurre all'angusta concezione di una Chiesa che si limiti soltanto all'atto particolare dell'eucaristia. Vien fatto allora di chiedersi se elementi come la professione della vera fede, il pentimento dei peccati, ecc., che sono stati tradizionalmente associati all'esistenza della Chiesa, abbiano ancora un'importanza decisiva. Di nuovo il grande merito di questa ecclesiologia è di deconfessionalizzare la fede e 'delegalizzare' il pentimento, ponendo l'eucaristia come essenza della Chiesa. Ma in che modo possiamo sfuggire alla conseguenza che basta 'celebrare' l'eucaristia perché si abbia la Chiesa? In conclusione, l'ecclesiologia eucaristica va nella giusta direzione, verso una sana concezione della Chiesa; essa apre però nel contempo la via a una quantità di problemi che richiedono un'elaborazione creativa da parte della teologia ortodossa odierna.

4. In stretta connessione con l'ecclesiologia, la teologia ortodossa ha dato il suo contributo anche ad altri campi, come quello del sacerdozio e dei sacramenti. Sia la pneumatologia che l'ecclesiologia eucaristica hanno introdotto nei concetti di sacerdozio e di sacramento nuove dimensioni, sulle quali la teologia ortodossa ha posto l'accento. C'è anzitutto la dimensione 'comunitaria'. Lo Spirito Santo è lo Spirito della 'comunione', e dovunque spiri, non rende buon cristiano un singolo individuo ma sempre una 'comunità'. L'eucaristia è precisamente, per sua natura, una comunità. Se sono compresi pneumatologicamente ed eucaristicamente, sacerdozio e sacramenti sono automaticamente collocati nel contesto di una comunità, né sono concepibili al di sopra e al di fuori di essa. In secondo luogo, sia la pneumatologia che l'eucaristia sono intrinsecamente associate con l'escatologia. Indubbiamente, gli ortodossi odierni hanno sottolineato un aspetto dell'eucaristia che, piuttosto stranamente, sembra sia stato ignorato dai teologi ortodossi del passato, cioè che nell'eucaristia noi celebriamo l'avvento degli ultimi giorni e non semplicemente un evento passato (l'Ultima Cena). Emerge allora la connessione con la pneumatologia: è infatti dallo Spirito Santo che deriva questa pregnanza escatologica della celebrazione eucaristica (Atti, 2, 17).

Tutto ciò si collega anche con la dottrina della successione apostolica. Poiché ogni ordinazione ha luogo nel contesto dell'eucaristia, non c'è ministero o sacramento che possa essere concepito come un canale della Grazia, che muova semplicemente dal passato al presente. La successione apostolica abbisogna della presenza della comunità escatologica nella storia; è una successione di comunità piuttosto che di individui; non è una trasmissione storica automatica di potere o Grazia ma richiede un contesto 'epicletico' di preghiera e speranza nell'avvento del regno. Attraverso l'epiclesi dello Spirito, la Chiesa vive chiedendo, come se non avesse ricevuto nulla, ciò che ha già ricevuto in Cristo. La Grazia non può essere posseduta, ma soltanto data e ridata.

Tutto ciò sembra sollevare problemi fondamentali, per esempio circa l'idea di storia. Seguendo questa via, la teologia ortodossa si è infatti imbattuta in numerosi problemi che rendono il suo lavoro più difficoltoso ma anche più stimolante.

5. Un altro campo cui la teologia ortodossa ha oggi cominciato a rivolgere la sua attenzione, senza arrivare a una conclusione, è quello della gnoseologia o epistemologia. Risalendo ai Padri mistici e ascetici, i teologi ortodossi moderni hanno scoperto e sfruttato una distinzione fatta esplicitamente la prima volta da s. Gregorio Nazianzeno, e poi elaborata dall'Areopagita, da s. Massimo il Confessore e da s. Gregorio Palamas: la distinzione - in Dio - tra οὐσία (sostanza) e ἐνέργεια" (energia). Essi hanno dunque resuscitato la controversia palamitica (se Dio sia o no conosciuto attraverso la Sua οὐσία), e sottolineato la dottrina dei Padri greci secondo cui Dio è incomprendibile nella sua οὐσία ed è conosciuto soltanto attraverso le sue energie increate. Questo punto è stato elaborato, nel nostro tempo, particolarmente da Lossky e quindi trattato nelle sue implicazioni da altri (Nissiotis, ecc.).

È insito in questa impostazione un contributo degno di menzione alla gnoseologia cristiana. Si tratta dello spostamento della conoscenza dal regno della mente, o della ragione, a quello dell'esperienza di un 'incontro personale'. Dio non è appreso attraverso la mente, ma è 'visto'. La 'visione di Dio' diventa di nuovo essenziale, pur abbisognando di altri elementi se vuol rimanere compatibile con il quadro generale della teologia ortodossa. Uno dei problemi consiste nell'evitare un approccio più o meno 'estetico' alla gnoseologia che riconduca indirettamente al platonismo. Questo pericolo può essere ravvisato, per es., in P. Evdokimov e in altri (come Ch. Yannaras). L'intera nozione di 'icona', che è stata studiata così profondamente nella teologia ortodossa moderna (si veda in particolare Evdokimov), può condurre erroneamente a talune idee (come quella di 'bellezza'), come se esse fossero scontate in gnoseologia. Si rischia anche di reintrodurre, attraverso la porta della 'visione' o magari dell' 'incontro personale', l'individualismo, rendendo quindi difficoltosa la connessione organica tra gnoseologia ed ecclesiologia. È necessario, quindi, che la teologia ortodossa s'impegni creativamente nel tentativo di situare la gnoseologia e le acquisizioni a questo riguardo tratte dallo studio dei Padri mistici e ascetici nel contesto dell'ecclesiologia. Quella di icona è una nozione relazionale, e può aver senso soltanto nel contesto della comunione. 'Conoscere Dio' non deve essere considerato semplicemente l'esito dell'ascesi individuale, ma soprattutto un 'evento ecclesiale', nel quale la conoscenza coincide con l'amore.

Connesso con il tentativo di affrontare il problema gnoseologico nelle sue più vaste implicazioni e conseguenze è lo studio dell' 'antropologia', che la teologia ortodossa moderna persegue avvalendosi della nozione di persona. Tra coloro che hanno lavorato prevalentemente in questa direzione figura Yannaras, che ha fatto ricorso alla filosofia esistenzialista moderna (in particolare M. Heidegger) nel tentativo di giustificare il pensiero personalistico dei Padri. Se Heidegger possa essere effettivamente di aiuto a questo, ovvero se debba essere accostato solo con molta cautela, è un problema che va tenuto aperto.

Sull'allontanamento di Heidegger dal pensiero classico occidentale molto ci sarebbe da dire; rimane nondimeno dubbia la sua effettiva utilità per la teologia ortodossa. Comunque, che la nozione di 'persona' sia centrale in teologia è indubbiamente cosa che i teologi ortodossi non possono più ignorare e di cui sono anzi chiamati a fare un uso assai maggiore in una sintesi creativa che abbracci anche gli altri aspetti della teologia.

Questa breve - e inevitabilmente inadeguata - presentazione dei principali orientamenti della teologia ortodossa odierna mostra da una parte un distacco radicale dalla teologia prenovescentesca, e dall'altra l'avvio di un nuovo orientamento che vuole riallacciarsi alle antiche radici. Naturalmente è troppo presto per dire se si riuscirà a elaborare quella 'sintesi neopatrística' che sembra oggi necessaria. Certo, ci sono molti segni promettenti in questa direzione. Molto dipenderà dall'esistenza di menti creative capaci di realizzare una sintesi siffatta. Un importante fattore perché il nuovo orientamento possa svilupparsi e giungere a maturazione sarà costituito dagli eventuali futuri sostegni istituzionali. Nelle presenti circostanze, tutte le scuole teologiche ortodosse esistenti continuano a lavorare secondo i modelli del passato, sebbene divenga sempre più chiara la loro non rispondenza alle esigenze del nostro tempo. Una delle caratteristiche più rilevanti del nuovo orientamento nel suo insieme sta nel fatto che si è sviluppato quasi esclusivamente in campo non ortodosso. L'Occidente gli ha offerto ospitalità, qualche volta anche assegnando a teologi ortodossi cattedre in facoltà non ortodosse, mentre l'Oriente ortodosso si mostra incapace, o non vuole fare altrettanto. Agli occhi dell'osservatore laico ciò può sembrare un accidente storico. Ma a chi guardi la storia con occhio diverso la cosa appare provvidenziale; non solo, infatti, l'Occidente offre alla teologia ortodossa moderna una casa, ma anche un terreno reso fertile dai propri sinceri tentativi di elaborare una teologia significativa per la Chiesa e il mondo di oggi. E da quando la teologia ortodossa sta imparando che deve fedeltà non a una particolare confessione ma alla Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, può ben darsi che il suo sviluppo sul terreno occidentale sia una condizione per la sua stessa esistenza. La vita dell'ortodossia nel nostro secolo dipende quindi profondamente dalle sue relazioni col resto della cristianità, cioè dalle sue relazioni ecumeniche.

4. Relazioni ecumeniche

I. Il XX secolo rimarrà nella storia come un periodo di intensi sforzi per riunire i cristiani divisi e restaurare l'unità della Chiesa. Si parla a questo proposito di 'ecumenismo' o 'movimento ecumenico', nel senso lato del termine. A questo movimento l'ortodossia ha dato subito non soltanto una risposta positiva, ma anche una partecipazione immediata e profonda. Già agli inizi del secolo, infatti, il patriarca ecumenico di Costantinopoli Gioacchino III, in risposta alle congratulazioni ricevute per la sua elezione al trono nel 1902, indirizzò a tutti i capi delle Chiese ortodosse una lettera enciclica nella quale li esortava a riflettere in quali modi si potesse promuovere non soltanto l'unità dell'ortodossia ma anche le sue relazioni con la Chiesa cattolica romana e con le Chiese protestanti. Replicando alle risposte ricevute, in un'altra lettera enciclica, suggerì più concretamente, due anni dopo, che si dovesse avviare il dialogo almeno con i vecchi cattolici, gli anglicani e i precalcedonesi. Questa iniziativa non portò però, allora, ad alcun risultato.

Una più concreta e più vasta iniziativa fu presa dal patriarcato di Costantinopoli nel 1920. Nella famosa lettera enciclica A tutte le Chiese locali di Cristo, fu chiesto a tutte le Chiese cristiane di vincere lo spirito di diffidenza e acrimonia, e di dimostrare la potenza dell'amore creando una *κοινωνία* di Chiese, nel senso di una 'lega di Chiese', sul modello dell'allora felicemente costituita Società delle Nazioni. Questo appello, pur non sortendo alcun risultato immediato e spettacolare, contribuì indubbiamente alla costituzione del Consiglio ecumenico delle Chiese dopo la seconda guerra mondiale. Nel frattempo, le Chiese ortodosse presero parte attiva ai movimenti di Fede e Costituzione e di Vita e Azione, sino al loro finale assorbimento in quello che diventò nel 1948 il Consiglio ecumenico delle Chiese. Allora, talune Chiese ortodosse guidate dalla Chiesa di Russia rifiutarono di aderire al Consiglio, nel quale dovevano però confluire a partire dalla terza assemblea nel 1961.

Questo storico evento ecumenico, senza precedenti nel passato, ha prodotto una situazione che ha influito in vario modo sulla vita dell'ortodossia. Data la grande prevalenza, nel Consiglio ecumenico, delle Chiese protestanti, e data la non disponibilità della Chiesa cattolica romana a collaborare, gli ortodossi vennero a trovarsi in rapporto con le più varie - e anche estreme - forme del cristianesimo occidentale. La 'base' originaria richiesta per l'adesione al Consiglio - costituita semplicemente dalla fede in Gesù Cristo Signore e Salvatore - era naturalmente motivo di disagio per gli ortodossi, disagio superato con la ridefinizione della base, nel 1961, in termini trinitari. Ma non tutti i problemi sono per questo risolti. I trent'anni di partecipazione ortodossa al Consiglio offrono una prospettiva sufficiente per valutare sia i risultati positivi sia le difficoltà che oggi si presentano.

I risultati positivi non sono stati spettacolari se si guarda all'unità visibile; sono però molto significativi se collocati in una prospettiva storica. Il semplice fatto che mutua ignoranza e, su molti punti, incomprensione, prevalse per molti secoli tra protestanti e ortodossi, abbiano ceduto il passo a una più profonda comprensione e anzi a un reciproco interessamento, è di per sé una conquista. C'è ancora, naturalmente, molto da fare in questa direzione, ma la strada percorsa finora è senz'altro notevole. Questo processo, che ha avuto luogo sia sul piano teologico che su quello della collaborazione pratica, ha giovato all'ortodossia facendola uscire dal suo isolamento 'esotico' e dandole un posto centrale nella vita del cristianesimo; ma ha giovato anche al Consiglio, cui ha conferito, sul piano estrinseco come su quello spirituale, un carattere ecumenico che gli mancherebbe se non fosse presente l'ortodossia. L'insistenza degli ortodossi sulla teologia trinitaria, sulla vita liturgica, sulla tradizione patristica e su una visione del destino umano e cosmico in termini di *θέωσις*, ha certo aiutato le Chiese della Riforma a dare alla loro fede un orizzonte più vasto; non solo, ma l'accento posto dagli ortodossi sulla centralità dell'eucaristia nella vita della Chiesa (un'idea non immediatamente familiare alla tradizione della Riforma) sembra ora suscitare solo scarsi problemi, come risulta dai più recenti documenti di Fede e Costituzione, e in particolare dall'Accordo su battesimo, eucaristia e sacerdozio.

Questi importanti risultati (abbiamo ricordato soltanto gli esempi più significativi) sono però accompagnati da molte difficoltà, dovute al fatto che quella ortodossa è per molti aspetti una tradizione rimasta estranea al protestantesimo durante il suo periodo di formazione. La realtà è che gli ortodossi, appunto sulla base della diversa tradizione, hanno, sulla finalità del movimento ecumenico, un'opinione diversa da quella della maggioranza del Consiglio. Ne conseguono certi problemi, sia pratici sia teologici, che incideranno sulla

partecipazione degli ortodossi al Consiglio negli anni avvenire. I punti problematici possono essere così riassunti.

1. Pur sembrando a prima vista una questione di natura giuridica o legale, la 'costituzione' del Consiglio incide in realtà in modo decisivo sul contributo essenziale degli ortodossi al movimento ecumenico. Durante i primi anni del Consiglio, l'ortodossia fu vista soprattutto come rappresentante di una lunga tradizione che, se si voleva realizzare la vera unità e cattolicità, era da considerarsi complementare a quella occidentale. Nel frattempo, con l'ingresso delle Chiese del Terzo Mondo e il continuo allargamento del Consiglio, il principio geografico divenne predominante rispetto a quello della tradizione; e poiché nella struttura del Consiglio l'ortodossia è rappresentata nella forma di Chiese autocefale, scarse di numero e geograficamente confinate soltanto in certe aree del mondo, essa ha finito col costituire una minoranza in seno al Consiglio. Questa situazione si riflette nella composizione dei comitati più importanti e, naturalmente, nel voto, che può rivestire particolare significato per gli ortodossi, specialmente in materia dottrinale. Perciò gli ortodossi stanno diventando sempre più sensibili a una condizione di minoranza che non permette loro di influire sull'orientamento e sul lavoro del Consiglio.

2. Un problema importante inerente alla natura stessa del Consiglio, è quello del suo 'significato ecclesiologico'. Che il Consiglio sia un Consiglio 'di Chiese' sembra implicare non soltanto il mutuo riconoscimento di uno status ecclesiologico, ma anche una dimensione ecclesiologica implicita nel semplice fatto dell'appartenenza. Ma in che modo queste implicazioni possono conciliarsi con la diversità di opinioni, in seno al Consiglio, sulla natura della Chiesa? Mancando tuttora un pieno accordo su questo punto, è inevitabile la confusione sia circa il senso nel quale le Chiese membri del Consiglio si chiamano tra loro 'Chiese', sia circa la portata del significato ecclesiologico implicito nella loro associazione. È ovvio che questo problema sia di particolare rilievo per gli ortodossi, che alla Chiesa attribuiscono tanta importanza. Particolarmente nei primi decenni, la posizione ortodossa nel Consiglio è consistita nel riaffermare la Chiesa ortodossa come la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, soprattutto sul fondamento che ha conservato intatte nei secoli la fede e la tradizione. Senonché, questo argomento può essere avanzato da ogni Chiesa, e condurrebbe il tentativo di verificarne storicamente la validità a discussioni sterili; inoltre, ove si potesse sostenere che quella ortodossa è 'la' Chiesa, l'ortodossia si troverebbe a dover giustificare la sua partecipazione a un Consiglio che, essendo composto di 'Chiese', travalica evidentemente i limiti della Chiesa ortodossa.

Varie sembrano essere state le risposte a questo problema. Per qualche tempo si sostenne (sulla base di certe affermazioni di Chomjakov, nel secolo scorso) che, se non possiamo esprimere giudizi su quanti non fanno parte della Chiesa ortodossa perché solo Dio sa quale sarà il loro destino ultimo, possiamo però essere sicuri che la Chiesa ortodossa è la vera Chiesa. Questo agnosticismo ecclesiologico riguardo ai non ortodossi sembrava giustificare la partecipazione ortodossa al Consiglio come anche l'uso del termine 'Chiesa' nei confronti di quanti si trovassero fuori della Chiesa ortodossa storica. Un'altra soluzione dello stesso problema fu, nello stesso periodo, avanzata da Florovskij con la sua distinzione tra aspetti canonici e aspetti carismatici della Chiesa. In contrasto con le ecclesiologie di Cipriano e Agostino, Florovskij cercò di mostrare come gli aspetti canonici della Chiesa (l'attuale forma storica della Chiesa ortodossa) non esauriscano la realtà dell'Una Sancta, che è la sfera carismatica del Corpo di Cristo. Una simile concezione presenta serie difficoltà alla teologia ortodossa (in particolare dal punto di vista dell'approccio eucaristico al mistero della Chiesa, di cui si è parlato nel capitolo precedente); nel contempo, non sembra offrire una soluzione alla questione dei criteri da applicare per stabilire il carattere ecclesiale dei gruppi che affermino la propria inclusione nella sfera carismatica del Corpo di Cristo.

In passato, tali criteri sono stati cercati dagli ortodossi nel solco confessionale (per es., l'accettazione dell'insegnamento dei sette Concili ecumenici, la successione apostolica ecc.); ma, con la graduale deconfessionalizzazione della teologia ortodossa, diventa chiaro come criteri di tal sorta non siano appropriati. La fedeltà degli ortodossi non va a una confessione ma all'Una Sancta, che è nello stesso tempo una comunità realizzata nell'esperienza storica e una realtà escatologica che sorpassa e trascende la storia.

Perciò la risposta alla domanda 'dov'è la Chiesa?' sembra essere che c'è Chiesa ovunque una particolare comunità storica dispieghi e manifesti, nella sua stessa struttura e fede, il destino escatologico del mondo, qual è implicito nell'evento-Cristo. Tutte le Chiese storiche (comprese quelle ortodosse) dovrebbero, ognuna nei confronti di se stessa e di ciascun'altra, porsi costantemente questo interrogativo. Il movimento ecumenico è il 'luogo' dove le Chiese avanzano, insieme e non isolatamente, questo interrogativo. Con la partecipazione al movimento ecumenico, non viene necessariamente abbandonata la concezione secondo cui la Chiesa ortodossa personifica la comunità che, nella struttura e nella fede, esprime fedelmente la visione escatologica dell'evento-Cristo. Questa concezione è comunque soggetta a un triplice condizionamento: a) anche la Chiesa ortodossa dovrebbe costantemente adattare la propria struttura e fede ai criteri escatologici offerti dall'evento-Cristo (l'eucaristia come celebrazione dell'avvento del Regno può servire da base per stabilire tali criteri, almeno per gli ortodossi che hanno una visione escatologica dell'eucaristia); b) non tutto nella comunità storica della Chiesa ortodossa dev'essere considerato essenziale per la presenza dell'Una Sancta nella storia, ma soltanto quegli elementi che sono richiesti dall'applicazione dei criteri summenzionati (una specie di 'gerarchia delle verità' è quindi inevitabile); c) nessuna comunità ecclesiale storica può pretendere di essere 'la' Chiesa, se cessa di cercare l'unità con le altre Chiese; ciò significa che, finché divisioni e scismi non siano sanati, il carattere ecclesiale di ogni Chiesa che creda di essere 'la' Chiesa è destinato a sopportare un'incompleta o inadeguata applicazione dei criteri escatologici - che includono l'unità - alla sua esistenza storica (in altre parole, le Chiese storiche devono aspirare a essere il segno del Regno nel senso pieno, il che richiede la loro cooperazione per il conseguimento dell'unità). La partecipazione dell'ortodossia al movimento ecumenico non sembra dunque in contrasto (ne è anzi il frutto) con la fedeltà alla Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, richiesta dalla sua ecclesiologia.

Circa la questione se, attraverso questa partecipazione, il Consiglio acquisti o no un carattere ecclesiologico, gli ortodossi si sono mostrati riluttanti a rispondere positivamente. Essi si sono sempre richiamati al rapporto del Comitato centrale del Consiglio (Toronto, 1950), secondo il quale "il Consiglio ecumenico [...] non pregiudica il problema ecclesiologico [...]. Nessuna Chiesa è obbligata a cambiare la sua ecclesiologia in conseguenza dell'appartenenza al Consiglio ecumenico. L'appartenenza al Consiglio ecumenico non implica l'accettazione di una dottrina specifica concernente la natura dell'unità della Chiesa [...]". Gli ortodossi hanno perciò guardato con sospetto alle recenti proposte avanzate dalla Commissione Fede e Costituzione di parlare del movimento ecumenico in termini di conciliarità, ribadendo che la conciliarità presuppone una Chiesa unita, che non sussiste nella presente situazione ecumenica.

Bisogna rendersi conto che gli ortodossi stanno sempre in guardia contro i reiterati tentativi, da parte dei membri protestanti del Consiglio, di imporre un'ecclesiologia che sottolinei l'unità 'già' esistente piuttosto che l'unità cercata. Gli ortodossi temono che questa corsa al 'progresso ecumenico', e in particolare all'intercomunione, avvenga a scapito della verace concezione della Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica, alla quale essi devono fedeltà. D'altra parte, questa preoccupazione sembra offuscare negli ortodossi la consapevolezza del fatto che non esiste atto 'di Chiesa' che non sia anche, in qualche modo, un atto ecclesiologico. In particolare, se si tiene conto del summenzionato principio della teologia ortodossa, secondo cui uno stato di divisione della Chiesa incide sulla cattolicità e sul carattere escatologico di tutte le Chiese coinvolte, è chiaro che ogni tentativo di sanare una situazione scismatica ha una portata ecclesiologica. Le Chiese partecipanti al Consiglio non sono impegnate soltanto nel dialogo tra loro ma, per molti aspetti, in una vita comune. Questa è in se stessa una realtà ecclesiologica.

Il Consiglio non è soltanto un'istituzione ma anche un 'evento'. Gli ortodossi sentono di dover stare in guardia contro ogni tentativo di trasformare l'istituzione in quanto tale in una realtà ecclesiologica; sono anche riluttanti a riconoscere le presenti relazioni ecumeniche come costituenti una forma di esistenza della Chiesa, un'unità nel pieno senso ecclesiologico, e ciò per la perdurante assenza di molti elementi di unità considerati ecclesiologicamente essenziali. Non possono però negare agevolmente che il movimento ecumenico rappresenti un 'processo' fornito di un carattere ecclesiologico: attraverso questo processo, infatti, essi stessi si riallacciano alla propria tradizione, recependola nuovamente in un nuovo contesto, e alla Chiesa Una, di cui cercano l'unità in collaborazione con i non ortodossi. Parlare di comunità conciliare, come si è fatto dopo Uppsala e specialmente dopo Nairobi, sarebbe inaccettabile se 'conciliare' significasse

'sinodale', nella tradizionale accezione canonica che presuppone un'ecclesiologia e una struttura ecclesiale comuni. Ma poiché ci sono stati Concili ai quali hanno partecipato cristiani divisi alla ricerca della riconciliazione e dell'unità, le attuali forme del movimento ecumenico possono certamente, in questo senso, essere chiamate conciliari. Questo lascia la Chiesa ortodossa libera di conservare, nel contesto del Consiglio, la propria concezione della Chiesa, ma la obbliga nel contempo a riconoscere che nel movimento ecumenico sta accadendo qualcosa che ha una portata ecclesiologica. Questo significherebbe che la risoluzione di Toronto, secondo la quale "nessuna Chiesa è obbligata a cambiare la sua ecclesiologia in conseguenza dell'appartenenza al Consiglio ecumenico", non dovrebbe pregiudicare il futuro. Il Consiglio ecumenico, infatti, dovrebbe essere il luogo dove, ai fini dell'unità della Chiesa, si procede a revisioni ecclesiologiche; quindi, anche se non 'obbliga' le Chiese a cambiare la loro ecclesiologia per effetto della loro appartenenza al Consiglio, le coinvolge di fatto in un processo di revisioni ecclesiologiche che condurrà infine, com'è nei voti, all'unità.

3. Uno specifico problema che l'ortodossia si trova dinanzi nel Consiglio è quello dell'intercomunione'. Questo termine è stato usato nei circoli ecumenici per indicare la libera comunione eucaristica tra le Chiese nonostante l'assenza di una piena unità. Ora, i due motivi principali addotti per giustificare l'intercomunione offrono entrambi agli ortodossi una particolare difficoltà. Anzitutto, si afferma che l'unità già esistente tra le Chiese è sufficiente per permettere o anche imporre una comune partecipazione alla mensa eucaristica. L'invito alla comunione eucaristica proviene da Cristo stesso, nel quale siamo già uniti, altrimenti il movimento ecumenico sarebbe inconcepibile. Il secondo motivo è che l'eucaristia è un mezzo per l'unità; partecipando a essa le Chiese divise saranno assistite nel cammino verso la piena unità. Gli ortodossi hanno finora unanimemente, e con un'insistenza che causa imbarazzo agli altri membri del Consiglio, rifiutato di praticare l'intercomunione, adducendo le seguenti ragioni.

In primo luogo essi sostengono che il termine stesso - oltre che l'idea - di intercomunione sia estraneo all'intera tradizione della Chiesa e perfino contraddittorio con l'eucaristia stessa. Il termine appropriato per designare la comunità eucaristica è 'comunione', giacché la comunità eucaristica è qualcosa che ha luogo 'all'interno' dell'unica Chiesa. L'intercomunione presuppone la sussistenza di una certa divisione nella Chiesa, il che contraddice l'intima essenza dell'eucaristia. Appunto in questa linea di pensiero gli ortodossi incontrano difficoltà nel trattare l'eucaristia come un 'mezzo' per un fine. Secondo loro, sia il concetto di Chiesa sia quello di eucaristia implicano che in ogni celebrazione eucaristica la Chiesa 'ricordi' la Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica nella sua pienezza e condizione escatologica. L'esistenza di divisioni nella Chiesa non può essere né ignorata né tollerata nella celebrazione dell'eucaristia. L'intercomunione sembra appunto invitare, secondo gli ortodossi, alla tolleranza della divisione, il che implica di fatto un concetto meno elevato sia della Chiesa che dell'eucaristia. Gli ortodossi affermano che il loro atteggiamento a questo riguardo non dovrebbe essere interpretato come segno di arroganza; esso è anzi fonte di sofferenza, una sofferenza che d'altra parte non può e non deve essere elusa con un facile aggiramento del problema. L'intercomunione continuerà a essere un problema centrale nel Consiglio: è infatti difficile vedere come gli ortodossi possano persuadersi a mutare opinione in questa materia. La sola via d'uscita può essere rappresentata da qualche reale progresso nel dialogo ecumenico, progresso che comporta naturalmente, da parte dei membri ortodossi come di quelli non ortodossi del Consiglio, uno sforzo verso un accordo sui problemi principali. Gli ortodossi dovranno chiarire che cosa sia per loro fondamentale riguardo alla comunione nell'eucaristia. Il problema dell'unità della fede' come condizione della comunione è stato spesso sollevato dagli ortodossi ponendo l'accento su certe dottrine, in particolare quelle dei sette Concili ecumenici, la dottrina ortodossa dell'eucaristia e del sacerdozio ecc. È però chiaro che tutte queste dottrine sono in larga misura condizionate dall'epoca storica in cui furono elaborate e abbisognano quindi di essere 'ri-recepite' alla luce della situazione di oggi. È poi vero che non ogni cosa, nella fede e nella prassi ortodossa, ha la stessa importanza per l'unità della Chiesa. E quindi necessario che gli ortodossi si sforzino di chiarire la loro posizione, di chiarire, con riferimento alla comunione, quali siano gli elementi centrali e quali quelli periferici nella loro fede e nella prassi. Gli sviluppi novecenteschi della teologia ortodossa, ai quali si è accennato nel capitolo precedente, allontanano l'ortodossia dal confessionalismo, consentendole di

cercare ciò che è essenziale per l'unità della Chiesa in direzione della comunità ecclesiale concreta e della sua struttura (cfr. World Council of Churches, *The new Valamo consultation. The ecumenical nature of the orthodox witness*, 1977). Nuove possibilità possono così aprirsi al progresso ecumenico. Al tempo stesso, i membri non ortodossi del Consiglio dovrebbero sforzarsi di rapportare la loro fede attuale alla corrente principale della tradizione, anziché ignorarla come irrilevante. Parimenti, la domanda 'che cos'è l'eucaristia' deve essere messa al centro del dibattito ecumenico insieme col problema del sacerdozio e, per quanto riguarda gli ortodossi in particolare, dell'episcopato. Un importante passo in avanti è stato fatto con l'Accordo sul battesimo, l'eucaristia e il sacerdozio messo a punto recentemente da Fede e Costituzione. C'è da sperare che, affrontando questi problemi come centrali per l'ecumenismo, ortodossi e non ortodossi possano aprire un varco alla comunione eucaristica.

4. Un problema più generale e fondamentale è infine quello dell'indirizzo teologico del Consiglio. A partire dalla Conferenza di Fede e Costituzione tenuta a Lund nel 1952, il Consiglio ha abbandonato il metodo, applicato fin allora, di chiedere a ciascuna Chiesa di definire la propria posizione su un determinato problema, per tentare un'altra via: quella di chiedere a tutte le Chiese di parlare insieme, al fine di elaborare, per quanto possibile, una dottrina comune su tutte le materie, comprese quelle teologiche. Il movimento ecumenico compiva così un passo rilevante fuori del confessionalismo e verso una teologia esistenzialmente più significativa. Dinanzi al nuovo corso gli ortodossi si trovarono impreparati e quindi incapaci di dare un contributo positivo; ma, ad onta della frequente tentazione di formulare dichiarazioni separate nelle riunioni ecumeniche (per es. a Evanston nel 1956), stanno a poco a poco trovando la loro via nella nuova situazione. Le cose sono però diventate più difficili da quando le Chiese del Terzo Mondo hanno cominciato a dominare la scena nel Consiglio e da quando l'assemblea di Uppsala (1968) sembrò imporre al movimento ecumenico una dimensione, come è stata chiamata, 'orizzontale', cioè un interessamento ai problemi sociali e politici, piuttosto che una preoccupazione 'verticale' per i problemi teologici, del culto ecc. Questo nuovo orientamento, che sembra ora prevalere anche se in forma molto modificata, ha fatto emergere il capitale problema dell'importanza della 'storia' per la coscienza ortodossa. Gli ortodossi sembrano piuttosto indifferenti ai problemi politici e sociali dell'oggi e preoccupati principalmente degli aspetti dottrinali e liturgici della Chiesa. C'è molta verità in questa impressione: l'Oriente è stato sempre diverso dall'Occidente nella valutazione della storia, la sua prospettiva essendo fortemente condizionata dalla dimensione escatologica della Chiesa. Ciò può costituire per il movimento ecumenico nel suo insieme un problema reale, tale da richiedere, per raggiungere la visione 'cattolica', una sintesi delle due prospettive, l'orientale e l'occidentale. D'altra parte, questo problema può forse servire a illustrare la necessità che i due versanti della Cristianità prestino attentamente ascolto l'uno all'altro e operino creativamente in direzione di un ἔθνος più cattolico.

In conclusione, bisogna dire che gli ortodossi devono avere piena facoltà di intervento su tutte le materie, inclusi in particolare l'orientamento teologico e spirituale e la guida del movimento ecumenico. Non basta chiedere loro di commentare documenti e testi già preparati da non ortodossi. Sarebbe quindi inopportuno considerare la presenza ortodossa irrilevante per gli interessi sociali e politici del Consiglio e costringerla nel 'ghetto' di Fede e Costituzione; ciò equivarrebbe infatti a limitare l'interesse degli ortodossi al problema classico, che rimane certo per loro capitale, dell'unità della Chiesa. Gli sviluppi futuri dipenderanno in larga misura dalla capacità che dimostreranno sia i membri ortodossi che quelli protestanti del Consiglio di modificare le loro posizioni, cosicché i primi s'impegnino nel tentativo di portare alla luce le implicazioni esistenziali della loro fede e struttura tradizionale, e i secondi si inducano ad ammettere che, senza la prospettiva di una vera cattolicità (che includerebbe l'ἔθνος orientale) e senza un'unità visibile è impossibile per la Chiesa in ogni epoca, e quindi anche nella nostra, svolgere un ruolo storico. Nel Consiglio devono quindi verificarsi grossi mutamenti sia sul piano teologico sia su quello costituzionale, se si vuol mettere gli ortodossi in grado di dare in futuro un maggior contributo ai lavori ecumenici.

II. A parte il coinvolgimento diretto nel Consiglio ecumenico delle Chiese, l'ortodossia si è impegnata in conversazioni bilaterali con i non ortodossi. I casi in cui il dialogo ha fatto i maggiori progressi sono i seguenti.

1. Il dialogo con le 'Chiese precalcedonesi' (altrimenti chiamate 'orientali ortodosse' per distinguerle dalle antiche Chiese orientali, delle quali ci occupiamo in questo articolo). Sul piano teologico la scissione, che risale al V secolo, fu dovuta al Concilio di Calcedonia, che proclamò le 'due nature' in Cristo. Questa formula fu rifiutata dalle Chiese siriana, copta e armena, che per questo motivo furono chiamate 'monofisite' e 'anticalcedonesi'. Ma nella separazione giocarono un ruolo anche fattori non teologici, legati principalmente all'autorità politica di Bisanzio, che era guardata con sospetto dalle Chiese non calcedonesi. I ripetuti incontri, dapprima non ufficiali e poi ufficiali, tra antiche Chiese orientali e Chiese orientali ortodosse nel nostro secolo hanno finora rivelato molti elementi positivi che lasciano bene sperare. I lunghi secoli di separazione e isolamento avevano favorito la convinzione che la cristologia delle Chiese non calcedonesi fosse monofisita nel senso della negazione della natura umana di Cristo. Questi incontri hanno mostrato che in realtà le cose non stanno così. Le Chiese non calcedonesi sembrano preferire piuttosto la formula cristologica di s. Cirillo di Alessandria: "una sola natura del Verbo di Dio incarnato", che non era intesa da Cirillo in senso monofisita. Viene così a mancare il sostegno a uno degli ostacoli più seri all'unità. Rimangono però da risolvere ancora molti importanti problemi. Il primo è l'effettiva accettazione di Calcedonia e dei Concili ecumenici successivi da parte dei non calcedonesi, ai cui occhi Calcedonia appare come un Concilio non solo 'bizantino', influenzato cioè dalla politica bizantina del tempo, ma anche segnato, nella sua cristologia, dalle influenze occidentali e in particolare dal Torno a Flaviano di papa Leone Magno, che fu ampiamente usato nella definizione della formula calcedonese. In verità, Calcedonia parrebbe offrire spazio alla formula cristologica di Cirillo come a quella di Leone; ma certo il nocciolo della questione è costituito dalla loro riconciliazione.

Il secondo problema che rimane ancora aperto è quello dell'autorità dei sette Concili ecumenici che le antiche Chiese orientali propendono a considerare come costituenti una unità dal punto di vista dell'autorità dottrinale. È questo un punto di particolare importanza: si consideri, per esempio, il sesto Concilio ecumenico con la sua insistenza sulle due volontà di Cristo. Ora, l'accettazione dei Concili postcalcedonesi cruciale per le antiche Chiese orientali - presenta difficoltà particolari per i non calcedonesi. C'è infine il problema, molto importante, delle implicazioni ecclesiologiche delle relazioni tra le due Chiese. Con lo scisma del V secolo le due parti si scambiarono anatemi che colpirono personaggi che l'una o l'altra parte considerava santi. Accadde quindi che personaggi che l'una parte inseriva come santi nel calendario e menzionava nei servizi eucaristici erano dall'altra completamente ed esplicitamente rifiutati. E giacché ogni reintegrazione dell'unità comporterebbe naturalmente la partecipazione agli stessi servizi eucaristici, occorre ch'essa sia preceduta da un chiarimento a questo proposito. L'unità farebbe anche sorgere necessariamente problemi giurisdizionali, simili a quelli, cui abbiamo già accennato, che si presentano all'ortodossia nella diaspora.

Ma ad onta di questi gravi problemi, sembra che ci sia da entrambe le parti la ferma volontà di perseverare negli sforzi verso la comunione. Una volta chiarito, fondamentalmente, il problema cristologico, si può guardare al futuro con un certo ottimismo.

2. Il dialogo con la Chiesa anglicana ha una lunga storia nei tempi moderni; ma soprattutto dopo la prima guerra mondiale i tentativi di riavvicinamento tra ortodossi e anglicani cominciarono a prendere la forma di uno studio serio dei problemi teologici che si pongono sulla via dell'unità. Durante il periodo tra le due guerre mondiali i principali problemi sui quali s'incentravano le discussioni erano i seguenti. Mentre da parte anglicana s'insisteva nel voler stabilire l'intercomunione sacramentale con gli ortodossi, da parte ortodossa si ribadiva che l'unità nella fede e l'accordo dottrinale erano il presupposto dell'intercomunione. Nel tentativo di raggiungere l'accordo dottrinale, le due parti stabilirono un elenco di argomenti da discutere, tutti tratti dalla teologia scolastica e accademica allora prevalente anche nell'ortodossia (v. cap. precedente). Nell'elenco figuravano: le fonti della Rivelazione (Scrittura e

Tradizione), il Credo, l'autorità dei concili, la dottrina dello Spirito Santo, i sacramenti (in particolare l'eucaristia e il sacerdozio), le icone ecc. Il problema per eccellenza di fronte al quale gli ortodossi si trovarono in questa fase dei colloqui fu quello della 'validità delle ordinazioni anglicane'. Invero la loro validità fu riconosciuta da parecchie Chiese ortodosse, tra cui i patriarcati di Costantinopoli, Alessandria, Gerusalemme e Romania e le Chiese di Cipro e Grecia (decisione provvisoria). Il riconoscimento era però soltanto provvisorio e rimaneva condizionato dall'approvazione delle restanti Chiese ortodosse; senonché il clima politico allora predominante e lo scoppio della seconda guerra mondiale resero impossibile questa verifica.

Una delle principali nozioni teologiche impiegate dagli ortodossi a sostegno del riconoscimento delle ordinazioni anglicane era quella di 'economia' (in greco οἰκονομία), che merita un cenno essendo stata ripetutamente presentata, in questo secolo, come una soluzione tipicamente ortodossa del problema ecumenico. Alla sua base sta una distinzione legalistica tra l'osservanza 'stretta' di una prescrizione canonica e un atteggiamento 'indulgente' (una specie di 'dispensa'), lecito in taluni casi particolari. Si è così sostenuto che la Chiesa, che è la fonte del diritto canonico, ha anche il diritto in certi casi, per ragioni di opportunità pastorale o d'altro genere, di tralasciare o derogare alla sua stretta applicazione, 'regolando' quindi o 'adattando' (οἰκονομεῖν) i canoni ai bisogni di un dato individuo o di una situazione particolare.

Ampiamente trattata nella letteratura teologica moderna, questa teoria rivelò infine gravi carenze, che in pratica obbligarono la teologia ortodossa ad abbandonarla, almeno riguardo alle relazioni ecumeniche. Se è vero, infatti, che la tradizione orientale ha sempre lasciato al vescovo o al padre spirituale-confessore ampia libertà di non applicare rigorosamente i canoni a singoli membri della Chiesa (abituamente in rapporto alla loro partecipazione all'eucaristia), l'applicazione dell' 'economia' ai sacramenti di comunità separate dalla Chiesa ortodossa difficilmente poteva trovare un sostegno nella tradizione. Ma ciò che, in ultima analisi, rese difficile l'applicazione di questa teoria alle relazioni ecumeniche fu il distacco della teologia ortodossa dal principio scolastico secondo il quale la Chiesa, in quanto istituzione, 'fa' i sacramenti e ha quindi il potere di amministrarli nei modi che ritiene appropriati, poiché sono fondamentalmente 'mezzi' di salvezza. Quando a questo principio subentrò una concezione dei sacramenti di intonazione più ontologica ed ecclesiologica, nacque il problema se la Chiesa potesse riconoscere una realtà sacramentale quando tale realtà di fatto non esisteva. Ecumenicamente rilevante, pertanto, non era più una questione, giuridica o pastorale, di amministrazione dei sacramenti, ma il problema se in una data Chiesa esistesse in un modo o nell'altro una realtà ecclesiale, e quindi sacramentale. La teoria dell'economia è dunque divenuta fondamentalmente inutile nelle discussioni teologiche ortodosse degli ultimi anni.

Quello del riconoscimento delle ordinazioni anglicane cessò di essere un problema autonomo e preminente quando, dopo la seconda guerra mondiale, le relazioni anglicano-ortodosse entrarono in una nuova fase. Dopo reiterati contatti ai più alti livelli e numerosi incontri preparatori, nel 1973 cominciò il dialogo teologico ufficiale ed è tuttora in corso. Quali sono i principali problemi ch'esso si trova dinanzi e quali le sue possibilità?

Bisogna notare che, mentre il problema specifico delle ordinazioni anglicane è stato lasciato fuori delle attuali conversazioni, l'elenco degli argomenti teologici in discussione rimane fondamentalmente lo stesso del periodo fra le due guerre: è cioè dominato dall'analisi scolastica della teologia accademica prenovocentesca. Ciò ha condotto finora a dispute teologiche pressoché senza fine su ciascun singolo aspetto della teologia, senza una effettiva messa a fuoco delle condizioni fondamentali 'per l'unità'. Il nuovo clima ecumenico emerso nel frattempo e il contesto 'esistenziale' dell'odierno lavoro teologico si sono bensì imposti all'attenzione della Commissione del dialogo, senza però riuscire a influenzare l'agenda delle discussioni.

Se cerchiamo di riassumere le principali difficoltà che il dialogo con gli anglicani presenta agli ortodossi in questo momento, dobbiamo menzionare in particolare i seguenti punti: a) il concetto anglicano di 'comprensività' (comprehensiveness) che permette la coesistenza, nell'anglicanesimo, di molte posizioni teologiche spesso contraddittorie. Per molto tempo gli ortodossi hanno erroneamente considerato il movimento anglocattolico (High Church) come rappresentativo dell'anglicanesimo. L'anglicanesimo è invece capace di riconciliare in sé, accanto all'elemento anglocattolico, anche tendenze evangeliche

conservatrici e perfino moderniste. Questo crea inevitabilmente difficoltà quando si cerchi di stabilire un accordo dottrinale che rappresenti tutto l'anglicanesimo o almeno non escluda radicalmente certe sue componenti; b) la reale autorità che fonti come il Book of Common Prayer e I trentanove articoli hanno nell'anglicanesimo. La questione dell'appartenenza dell'anglicanesimo alla tradizione della Riforma potrebbe dipendere in larga misura dal chiarimento di questo punto; c) la pratica dell'intercomunione tra certe Chiese anglicane e protestanti, che solleva il problema fondamentale della possibilità di stabilire una comunione tra ortodossi e anglicani, mentre tale comunione non esiste tra le Chiese ortodosse e quelle protestanti, con le quali gli anglicani sono invece in comunione; d) un nuovo problema appena sorto e che per un momento è sembrato minacciare l'interruzione del dialogo, cioè l'ordinazione sacerdotale delle donne. Sebbene la Chiesa anglicana non si sia ancora pronunciata ufficialmente nella sua totalità su questo problema, è pur vero che alcune Chiese anglicane hanno già ordinato donne e che un forte movimento in favore di un'applicazione generale di questa pratica sembra stia guadagnando terreno nell'anglicanesimo. Ciò crea un ostacolo alla comunione che sembra difficile da superare; e) come hanno mostrato le più recenti discussioni, un problema più generale e più fondamentale sembra infine accompagnare costantemente il dialogo, cioè in che misura l'anglicanesimo appartenga alla tradizione di pensiero occidentale e possa quindi essere riconciliato con la tradizione orientale. Le recenti discussioni hanno mostrato che gli ortodossi premono sempre più per un chiarimento dei punti teologici che divisero l'Oriente e l'Occidente nel Medioevo (per es. il Filioque, la grazia creata o increata ecc.). Ciò obbliga gli anglicani ad acquisire una maggiore consapevolezza delle loro radici occidentali, e mostra forse che nessun dialogo bilaterale può procedere con successo se è considerato isolatamente dagli altri, in particolare da quello con la Chiesa cattolica romana.

Nonostante queste difficoltà, le possibilità del dialogo sono reali. Ortodossia e anglicanesimo hanno molto in comune e possono raggiungere una qualche forma di accordo, se il fondamento comune viene esplicitato e posto a base del dialogo. Gli elementi più importanti di questo fondamento comune sono i seguenti: a) la struttura episcopale della Chiesa. Sia l'ortodossia che l'anglicanesimo, diversamente da altre Chiese della Riforma, considerano il vescovo come il centro dell'unità della Chiesa, ed entrambi vogliono richiamarsi non semplicemente a una continuità storica della successione episcopale, ma a una comprensione dell'episcopato alla luce della Chiesa antica. Il dialogo può offrire loro l'opportunità di modificare la loro attuale concezione e prassi dell'episcopato, concezione gravata da distorsioni medievali e postmedievali, e di incontrarsi quindi su un terreno comune; b) il posto centrale che l'eucaristia occupa in entrambe le tradizioni è un fattore estremamente importante per il riavvicinamento. Di nuovo, è necessario un comune tentativo per tornare alle antiche fonti. Non è un caso che gli studiosi che ci hanno aiutato a comprendere la centralità dell'eucaristia nella vita della Chiesa siano soprattutto anglicani, come per es. G. Dix; c) anche l'idea di 'comprensività' che caratterizza l'anglicanesimo può diventare un fattore positivo nel dialogo. Gli anglicani devono naturalmente chiarire questa nozione più di quanto abbiano fatto finora, ma il semplice fatto che essa implichi una riluttanza a 'definire' la Verità in termini concettuali la rende familiare alla tradizione ortodossa (teologia apofatica, spirito non confessionalistico ecc.). Naturalmente è vero che purtroppo gli ortodossi hanno in gran parte abbandonato questo spirito nella loro teologia moderna; d'altro canto, nel dialogo bisogna vedere l'offerta di un'opportunità di revisioni per entrambe le parti; d) infine, bisogna notare come elemento positivo l'accordo della Commissione del dialogo, nella Conferenza di Mosca del 1976, nel raccomandare, onde facilitare l'unità, la rimozione del Filioque dal Credo della Chiesa anglicana. A ciò si è arrivati principalmente per motivi canonici (dovuti all'unilateralità con cui il Filioque era stato aggiunto al Credo nel passato) e non perché gli anglicani condividessero le ragioni teologiche addotte dagli ortodossi contro il Filioque. Molti anglicani si sentono troppo 'occidentali' a questo proposito per denunciare l'intera teologia che sostiene il Filioque, riconoscendo d'altra parte che esso non è un dogma ma un *θεολογούμενον*. Ciò è dovuto, di nuovo, al fatto che i dialoghi ortodossi bilaterali sono in gran parte interdipendenti, e in definitiva correlati al dialogo tra ortodossi e Chiesa cattolica romana.

3. Il dialogo con la Chiesa vecchio-cattolica ha occupato un posto preminente nella storia dell'ortodossia in questo secolo. In effetti, il riavvicinamento cominciò già nel 1871, prima attraverso l'invito, per molti anni,

di teologi ortodossi alle Conferenze vecchio-cattoliche, poi attraverso la corrispondenza (1893-1913) tra le Commissioni teologiche russo-ortodossa e vecchio-cattolica e, finalmente, nel contesto del movimento ecumenico tra le due guerre mondiali che portò all'incontro comune di Bonn nel 1931, dove fu messa a punto una particolareggiata dichiarazione comune su un lungo elenco di argomenti teologici. Dal 1973 il dialogo è divenuto ufficiale e, per quanto riguarda gli ortodossi, di carattere panortodosso.

Uno studio della storia del dialogo mostra come ci sia stato sin dall'inizio un vivo desiderio in entrambe le parti, soprattutto nei vecchio-cattolici, di arrivare all'unità e alla comunione sacramentale. Fin dall'inizio si riscontrò un notevolissimo accordo teologico, comprendente non solo un comune atteggiamento negativo nei confronti di certe dottrine cattoliche romane (infallibilità papale e primato giurisdizionale, la dottrina del Filioque, il dogma dell'Immacolata Concezione di Maria Vergine, il celibato universale ecc.), ma anche un positivo consenso su quasi tutti gli argomenti discussi. La tendenza principale, in entrambe le parti, era di mostrare che l'incontro avveniva sul terreno comune dell'antica Chiesa indivisa e, per quanto riguardava la dottrina, dei sette Concili ecumenici.

Nonostante l'ampia base di accordo teologico, il cammino verso l'unità è stato molto lento, quasi inesistente. Ciò è dovuto in parte alle condizioni esterne, che determinarono ripetute interruzioni del dialogo, ma forse più ancora all'estrema, quasi scolastica, accuratezza degli ortodossi, che puntano a sottoscrivere particolareggiate formule dottrinali sulla base di una teologia postbizantina confessionale e accademica. In questo spirito, gli ortodossi hanno richiesto ai vecchio-cattolici una 'confessione di fede' ufficiale, da questi ultimi sottomessa al patriarca ecumenico nel 1970. Si sono così chiariti, con soddisfazione degli ortodossi, la maggior parte dei punti, eccetto i seguenti: a) il Filioque è rimosso dal Credo ma la sua interpretazione teologica non è esattamente la stessa dell'Oriente. Comunque nella summenzionata dichiarazione ufficiale al patriarca ecumenico, del 1970, i vecchio-cattolici sottolineano che c'è soltanto una fonte della natura divina in Dio e che è solo il Padre; ciò elimina il principale problema in gioco nell'interpretazione teologica del Filioque; b) l'ecclesiologia dei vecchio-cattolici non è considerata dagli ortodossi pienamente adeguata, specialmente per ciò che riguarda l'infallibilità della Chiesa, il posto del clero in essa e soprattutto la 'teoria delle branche', che sembra accettata dai teologi vecchio-cattolici; c) la questione della successione apostolica, che presenta agli ortodossi un duplice problema: da una parte lo status canonico dell'episcopato di Utrecht, che è la fonte della successione episcopale dei vecchio-cattolici, e dall'altra la prassi dell'ordinazione di vescovi solo a opera di singoli vescovi e non di due o tre vescovi, come accade nell'ortodossia; d) riguardo ai sacramenti, gli ortodossi non sono soddisfatti della dottrina dei vecchio-cattolici concernente la trasformazione delle specie eucaristiche e il carattere sacrificale dell'eucaristia, con la separazione della confermazione dal battesimo e dall'eucaristia ecc.

Questo dimostra che il dialogo si muove nel solco della teologia confessionale; si mira cioè alla conclusione di un accordo su alcune 'tesi' così come sono state formulate nel passato, senza cercare una nuova comprensione della tradizione alla luce dei problemi odierni e dei recenti sviluppi teologici. È difficile prevedere dove condurrà questa via. Se si perverrà a un accordo dottrinale sui problemi in discussione, si tratterà di un accordo di modesta rilevanza sia sul piano effettivamente teologico che su quello della vita della Chiesa. Non si fa alcun tentativo, per esempio, di mettere in relazione i problemi dottrinali con quelli della struttura della Chiesa, come se questi ultimi potessero essere risolti a posteriori con una qualche sorta di 'economia', né c'è alcun evidente interesse a esaminare, in quanto problemi teologici, problemi più 'esistenziali', pertinenti alla lex orandi e alla spiritualità. Soprattutto, il futuro di questo dialogo dipenderà dalla misura in cui si svilupperanno le relazioni, già avviate, tra cattolici romani e vecchio-cattolici. Ogni nuova interpretazione delle controverse posizioni cattoliche romane, che sia tale da renderle più accettabili ai vecchio-cattolici, attirerà naturalmente l'attenzione di questi ultimi su Roma, con la quale condividono la stessa tradizione e mentalità occidentale. Ancora una volta, si deve sottolineare che il dialogo tra ortodossi e vecchio-cattolici non potrà più continuare senza un qualche riferimento a quello tra ortodossi e cattolici romani.

4. Degli altri dialoghi avviati dalle decisioni ufficiali panortodosse negli ultimi anni, quelli con i luterani e i riformati sono appena all'inizio e, quindi, difficili da valutare in questo momento. Lo stesso vale per il

dialogo con la Chiesa cattolica romana, che è ancora in fase preparatoria. In considerazione, tuttavia, del significato che quest'ultimo dialogo ha per gli altri dialoghi con le Chiese occidentali, è importante menzionare brevemente alcuni dei principali problemi che sembrano di particolare importanza per il futuro. Le relazioni tra cattolici romani e ortodossi hanno una lunga storia, nella quale gli elementi negativi sembrano prevalere su ogni aspetto positivo. I tentativi di riunione dopo lo scisma d'Oriente del 1054 hanno sempre dato agli ortodossi l'impressione che l'intento di Roma fosse quello di assoggettare con ogni mezzo la Chiesa ortodossa al suo potere. I Concili di Lione (1274) e Firenze (1438-1439), l'uniatismo ecc. permangono nella coscienza degli ortodossi come simbolo della politica della Chiesa di Roma. Di conseguenza, il clima psicologico delle relazioni tra cattolici romani e ortodossi è stato appesantito dai sospetti di parte ortodossa. Nessun tentativo di stabilire un genuino dialogo tra queste due Chiese potrebbe evitare lo scoglio di questo atteggiamento sospettoso degli ortodossi verso Roma.

Soltanto in tempi recenti questa situazione ha subito un radicale mutamento. La trasformazione del clima psicologico fu determinata dagli atti coraggiosi di due grandi capi: il patriarca Atenagora di Costantinopoli e il papa Paolo VI, che si incontrarono a Gerusalemme nel 1964 e si scambiarono visite nelle rispettive sedi. A ciò si aggiunse la decisione di cancellare gli anatemi che le due parti si erano scambiate vicendevolmente al tempo dello scisma, per entrare così nel periodo del 'dialogo d'amore', e aprire il 'dialogo della verità' che dovrebbe portare appena possibile all'unità piena. Nel contesto di questo 'dialogo d'amore' ha avuto luogo tra Costantinopoli e il Vaticano, in uno spirito di mutua fiducia, un regolare scambio di visite in seguito al quale le due Chiese hanno preso a usare ufficialmente, l'una nei confronti dell'altra, la denominazione di 'Chiesa sorella'.

Questo cambiamento radicale del clima psicologico ha fornito il giusto contesto per l'inizio del dialogo teologico. I vecchi sospetti non sono del tutto scomparsi, specialmente per quanto concerne l'esistenza dell'uniatismo, che certe Chiese ortodosse (per es. quella di Grecia) considerano ancora ufficialmente come un ostacolo al progresso del dialogo teologico. Ma, come ha convenuto la Commissione preparatoria panortodossa, tali ostacoli, per spiacevoli che possano sembrare, non dovrebbero impedire la prosecuzione del dialogo, con l'intesa che ci si adopererà affinché il predominante spirito dell'amore possa infine condurre alla loro rimozione.

Il cambiamento del clima psicologico avrebbe in effetti un assai modesto significato per il progresso del dialogo, se non si preparasse un adeguato terreno teologico con l'analoga intenzione di rompere col passato. Fortunatamente sembra che questo spirito, nel lavoro preparatorio per il dialogo, abbia prevalso presso ambedue le parti. Un documento comune, elaborato dalle due Commissioni teologiche preparatorie - ortodossi e cattolici romani insieme - traccia i binari del dialogo sia riguardo alla metodologia che all'agenda delle materie da discutere durante la prima fase. Il documento è redatto in modo da fornire al progresso del dialogo una base veramente idonea e promettente, e merita perciò qualche commento. In primo luogo bisogna sottolineare che, diversamente dalla maggior parte degli altri dialoghi fin qui menzionati, sembra che in questo caso si sia evitato di disperdere l'interesse su un'ampia gamma di temi tratti dalla teologia accademica e si sia concentrata l'attenzione sullo studio di un problema che incide sia sull'aspetto teorico-dottrinale che su quello pratico della teologia. Ponendo il tema dei sacramenti al centro delle discussioni, la Commissione preparatoria è riuscita ad associare due cose importanti: a) l'avvio del dialogo con l'esame di argomenti positivi che già uniscono le due Chiese (c'è, naturalmente, molto in comune tra loro sul problema dei sacramenti), con l'effetto di esplicitare le differenze esistenti solo con riferimento a questo punto focale; b) una costruzione del dialogo teologico tale che un accordo sul piano teologico comporti nel contempo una convergenza su problemi pratici, come la vita liturgica e spirituale, la struttura canonica della Chiesa ecc.

Ciò non sarebbe possibile senza un altro importante fattore che ha caratterizzato la preparazione del dialogo, cioè il ricorso a orientamenti teologici sviluppatasi sia nella teologia ortodossa (v. cap. 3) sia nel pensiero cattolico romano, i quali hanno cercato entrambi di vincere la scolastica 'cattività babilonese'. Ciò significa che il problema dei sacramenti, scelto come punto focale, non sarà discusso dal punto di vista delle preoccupazioni scolastiche che erano state nel passato al centro delle conversazioni tra ortodossi e cattolici romani (per es. la trasformazione delle specie eucaristiche, gli azzimi ecc.), ma soprattutto dal punto di vista

dell'ecclesiologia: si discuterà cioè il modo in cui ciascuna parte concepisce e mette in pratica i sacramenti e specialmente il modo in cui la santa eucaristia influenza la comprensione e l'effettiva struttura della Chiesa, ecc. Tali sembrano essere i problemi che formano oggetto dei documenti preparatori comuni. E sono tutti problemi non sollevati in astratto e per se stessi, ma unicamente in vista e in rapporto all'unità della Chiesa. Ciò aiuterà il dialogo a evitare discussioni senza fine su differenze teologiche in generale e a concentrarsi sui problemi che dividono le due Chiese non semplicemente nella teoria ma anche nell'effettiva struttura e vita ecclesiale.

Sulla base di tale lavoro preparatorio i principali problemi da affrontare con decisione sembrano essere questi: a) sia gli ortodossi che i cattolici romani hanno elaborato le loro tradizioni separatamente gli uni dagli altri e in condizioni culturali diverse. Ciascuna parte fu così condotta a elaborare numerose dottrine e pratiche che non hanno riscontro presso l'altra (per es. diversi dogmi e pratiche liturgiche in Occidente - inclusa l'infallibilità papale - nati come risposta a sfide culturali, o la tradizione dell'esicasmò in Oriente, ecc.). In quale misura si può parlare a questo proposito di 'idiosincrasie' storiche, alle quali si può permettere di sopravvivere senza pregiudizio per la comunione? O bisogna invece rimuoverle in quanto ostacoli? Oriente e Occidente hanno vissuto separatamente così a lungo che il recupero del vecchio $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ cattolico non può essere facilmente compiuto senza procedere - con l'assistenza della Grazia - a distinguere tra ciò che riguarda e ciò che non riguarda l'unità della Chiesa; b) tutti i problemi controversi che dividono le due Chiese, e anzitutto il problema del papato, devono essere visti alla luce di certi principi che sono 'comuni' a entrambe le Chiese. C'è tra le due Chiese un terreno comune - o almeno si sta costituendo nel nostro tempo - ad esempio per quanto riguarda l'eucaristia, la Chiesa locale, l'episcopato, ecc. Il Concilio Vaticano II ha aperto la via a nuove interpretazioni dell'ecclesiologia occidentale tradizionale e, in larghissima misura, ha aderito ai più recenti sviluppi teologici dell'ortodossia. Certo, molto di quello che il Vaticano II ha detto dev'essere ancora chiarito e valutato da parte della teologia cattolica romana postconciliare; ma c'è già abbastanza da fornire il contesto adeguato nel quale collocare i problemi controversi. Si può accennare, per esempio, all'immenso problema del rapporto - ai fini dell'unità della Chiesa - tra Chiesa locale (e/o 'particolare') e Chiesa universale; o al problema fondamentale della relazione tra cristologia, pneumatologia e istituzioni ecclesiali, problema che emerge sia dal Vaticano II che dalla teologia ortodossa novecentesca. È situando i problemi controversi in un contesto più ampio che il dialogo potrà progredire fruttuosamente.

Tutto ciò sembra richiedere a entrambi i dialoganti una vigilanza costante in modo non soltanto da eliminare le restanti divisioni del passato, ma anche da prevenire decisioni unilaterali che potrebbero ostacolare l'unità riportando forzatamente i problemi fondamentali in discussione sul terreno giuridico. Sotto questo aspetto la promulgazione della Lex fundamentalis da parte della Chiesa cattolica romana diventa rilevante per il destino del dialogo. Una collaborazione creativa tra teologia ortodossa e teologia cattolica romana nello studio delle implicazioni dell'ecclesiologia del Concilio Vaticano II può stimolare enormemente il progresso sia del dialogo con i cattolici che, indirettamente, di tutti gli altri dialoghi nei quali l'ortodossia è oggi impegnata.

5. L'ortodossia e il futuro

Le condizioni esterne nelle quali si trova oggi l'ortodossia sono estremamente difficili. Una gran parte del mondo ortodosso vive in un contesto politico nel quale alla religione in quanto tale non si riconosce ufficialmente un ruolo effettivo e legittimo nella società. Predicazione e attività sociale al di fuori del culto non sono possibili in questa situazione, e la Chiesa deve trovare un modus vivendi con lo Stato, generalmente evitando le critiche e dando un appoggio morale ai suoi sforzi sul terreno umano e sociale. C'è poi l'area esplosiva del Medio Oriente, dove l'ortodossia viene gradualmente sradicata dal suo terreno storico e culturale e deve venire a patti con nuove realtà, come Israele, la crescente autocoscienza degli Arabi e in particolare la potenza rapidamente emergente dell'Islàm. Anche in Grecia, dove c'è l'unica antica Chiesa ortodossa che sia rimasta 'Chiesa ufficiale di Stato', si avverte una crescente tensione nelle relazioni tra Chiesa e Stato, con conseguenze difficili da prevedere in questo momento. E infine il centro spirituale e

canonico dell'ortodossia, il patriarcato ecumenico di Costantinopoli, è obbligato a operare in mezzo a continue pressioni, dirette o indirette, da parte delle autorità turche che l'hanno privato di gran parte della sua base locale. Con l'eccezione della Chiesa ortodossa di Finlandia, che sembra godere di piena libertà e persino dei privilegi di una Chiesa ufficiale di Stato, è soprattutto nella diaspora in Occidente che sembra doversi ravvisare la parte più attiva dell'ortodossia contemporanea. In tali circostanze, quale contributo può dare l'ortodossia alla storia dell'umanità negli anni a venire?

In risposta a questo interrogativo, la prima osservazione fondamentale che nasce da un esame della situazione odierna è questa: l'ortodossia sta imparando a vivere in una condizione di mancanza di potere esterno che contrasta nettamente col passato, dai tempi di Costantino il Grande a quelli moderni. Una Chiesa così profondamente plasmata dalla magnificenza e autorità bizantine, non minate neppure dall'Impero ottomano, è ora chiamata a sperimentare e rappresentare 'il potere dei pochi'. Non già attraverso il suo potere tradizionale, quindi, ma ricorrendo ad altri strumenti, l'ortodossia può svolgere nel nostro tempo il suo ruolo storico.

L'ortodossia rappresenta un modo di pensare e un atteggiamento verso l'esistenza più che un'istituzione. Come tale, essa ha un messaggio non privo di significato per i problemi che si pongono all'umanità nell'imminenza della fine del secolo.

Sebbene non sia facile racchiudere in poche righe la ricchezza di una lunga tradizione e di un'antica spiritualità, i seguenti - pochi - punti possono forse almeno servire di esempio.

I. Nella teologia, come nell'esperienza liturgica, l'ortodossia sottolinea l'idea di 'comunione' e la realtà della 'comunità' in quanto predominante sull'individuo. Riguardo al problema di Dio, l'impostazione orientale è stata sempre trinitaria, dato che la natura di Dio e la sua unità non sono mai state intese in termini di 'sostanza', ma solo in termini di persona del 'Padre', dell'essere cioè che per definizione è 'relazionale'. Quest'eredità dei Padri greci è stata fedelmente serbata dall'ortodossia, anche se non sempre nella piena consapevolezza delle sue implicazioni esistenziali. Oggi sono appunto queste implicazioni esistenziali della teologia trinitaria che hanno bisogno di essere esplicitate. Se Dio è nel suo vero essere Trinità, ciò significa che il suo essere è costituito in e attraverso un evento di comunione. Come si espresse s. Basilio di Cesarea sedici secoli or sono, la sostanza di Dio, cioè il suo vero essere, esiste solo in, e attraverso, 'un modo di esistere' che implica una relazione personale. La comunione è quindi una realtà 'ultima'; essa è costitutiva dell'essere in misura tale che nulla può esistere senza di essa.

Questo principio teologico e filosofico deve essere sottolineato - sul piano generalmente umano come su quello cristiano ed ecclesiale - in un'epoca in cui individualismo e collettivismo sembrano dominare l'esistenza umana. L'uomo deve essere accostato primariamente come 'persona', cioè come un'identità costituita attraverso la comunione, e non come un individuo concepibile in se stesso, o come parte di una totalità collettivistica. È questa dimensione relazionale e comunitaria che fa dell'uomo l'immagine di Dio, e non le sue qualità razionali o etiche, cioè quello che normalmente si chiama la 'personalità'. A livello ecclesiale questo è di cruciale importanza in un tempo in cui la gente è sempre più in cerca di una comunità che la civiltà urbana e tecnologica sembra aver distrutto. La Chiesa può riflettere l'esistenza di Dio soltanto se è veramente una comunione sotto ogni aspetto: nel ministero e nella struttura, nella predicazione e nella teologia. Le discussioni in corso sull'ecclesiologia stanno tenendo conto molto seriamente di questo punto, da cui dipenderanno in larghissima misura il futuro della Chiesa, la sua unità e la sua rilevanza esistenziale. L'ortodossia ha già dato un contributo decisivo in questa direzione e molto di più farà in futuro.

II. Un'altra caratteristica del pensiero e della spiritualità ortodossi che ha importanti implicazioni esistenziali per il nostro tempo è la 'considerazione escatologica' della storia, da cui la tradizione liturgica e quella monastica dell'ortodossia sono state segnate più di quanto lo sia stata la Chiesa occidentale. Si potrebbe dire che l'Occidente, con il suo intenso interessamento per la storia, offre un condizionamento storico dell'escatologia, mentre in Oriente si può parlare di un condizionamento escatologico della storia. Le implicazioni di questo diverso orientamento sono diventate particolarmente evidenti nel nostro secolo. L'uomo è stato indotto a credere che, attraverso il suo operare nella storia, può costruire un mondo di felicità

o 'il regno di Dio sulla terra'. Diverse forme di 'millenarismo' hanno promesso utopie che stanno creando gradualmente un abisso di disinganno, col risultato che il nichilismo comincia a guadagnare terreno, specialmente fra i giovani (una forte ripresa di Nietzsche nel pensiero europeo ne è oggi testimonianza). È difficile vedere quali alternative a questa situazione possa offrire il futuro. Può darsi che la tradizione occidentale offra risorse sufficienti per trovare una soluzione, e a questo proposito l'ortodossia ha certamente il suo peso. Forse un Dostoevskij potrà essere proposto al posto di Nietzsche, e un 'nuovo realismo nei confronti della storia, che prenda maggiormente sul serio la soggezione dell'uomo al male, sostituirà l'ottimismo umanistico che ha posto le aspettative escatologiche fuori dell'esistenza storica. Sia il monachesimo ortodosso, che oggi comincia a rivivere, sia l'attaccamento dell'ortodossia alla resurrezione e all'eucaristia possono essere di particolare importanza per il futuro.

III. Un elemento importante nella tradizione ortodossa è la sua visione cosmica del destino umano. La salvezza non è mai stata intesa nell'ortodossia come qualcosa che riguardi l'essere umano isolato. Sia in teologia che, in particolare, nell'esperienza liturgica e nei sacramenti, l'ortodossia celebra la redenzione del cosmo e non semplicemente dell'uomo. La salvezza dell'uomo e la trasformazione della natura e della creazione sono una cosa sola, poiché l'uomo è, nel pensiero dei Padri greci, un 'microcosmo', il cui destino è inseparabilmente connesso con quello della creazione.

Una tale visione dell'essere umano può avere un particolare significato in un'epoca in cui l'uso della natura da parte dell'uomo è diventato dominio e sfruttamento, a tal punto da determinare una crisi ecologica. Poiché ci sono scarsi dubbi che il problema dell'ecologia, di fronte al quale l'umanità si trova alla fine di questo secolo, affondi le radici nella tradizione cristiana occidentale, il contributo della visione ortodossa del cosmo e del posto dell'uomo in esso diventa significativo per il nostro tempo.

IV. Un altro aspetto della vita riguardo al quale l'ortodossia può essere chiamata in futuro a dare il suo contributo è quello dell' 'affermazione dell'identità culturale'. Ci sono molti segni che l'uomo moderno sta tornando a cercare la sua identità nel solco dell'omogeneità culturale anziché nell'immagine del mondo cosmopolitico e universalistico in cui tecnologia e ideologia lo stanno oggi costringendo. L'ortodossia ha storicamente plasmato popoli diversi in unità culturali omogenee. Come è oggi evidente in molti casi, anche quando le sia ufficialmente negato un qualsiasi ruolo nella società, in via segreta e non ufficiale si consente nondimeno alla Chiesa ortodossa di sopravvivere, giacché in essa risiede la principale salvaguardia dell'identità culturale di un popolo. Il sistema dell'autocefalia, del quale abbiamo fatto ampio cenno, costituisce uno sprone in questa direzione e proprio per questo rappresenta per l'ortodossia, nel contempo, una possibilità e un pericolo. Comunque, il futuro mostrerà in qual misura ideologia e tecnologia possono spezzare le identità culturali o etniche, e a questo proposito l'ortodossia può ben essere uno dei fattori che influenzeranno il corso degli eventi.

V. L'ortodossia, infine, dovrà contribuire in modo decisivo all'unità della Chiesa. La sua voce nel movimento ecumenico è di vitale importanza, se l'unità della Chiesa deve abbracciare la dimensione della tradizione orientale. Perché una mutua creativa fecondazione tra Oriente e Occidente abbia luogo, l'ortodossia deve aprirsi ai problemi del nostro tempo e superare il suo sterile conservatorismo. Deve adattare la sua struttura ai suoi principi ecclesiologici e intensificare gli sforzi, già avviati dalla teologia ortodossa contemporanea, per indagare la sua tradizione e 'ri-riceperla' alla luce dei problemi di oggi. Ciò può esser fatto soltanto in stretta cooperazione con le Chiese e la teologia dell'Occidente. Ogni contributo futuro dell'ortodossia dovrà rapportarsi agli sforzi per l'unità della Chiesa: è soltanto attraverso una Chiesa unita, infatti, che il cristianesimo può avere un significato per i bisogni e le aspirazioni dell'umanità.

P

Dal lat. tardo palingenesia, gr. παλιγγενεσία, comp. di πάλιν «di nuovo» e γένεσις «generazione»; significa «rinascita, rinnovamento, rigenerazione». È termine usato dagli stoici, per indicare il 'rinnovamento' del mondo dopo la conflagrazione periodica; ma il concetto che generalmente vuole significare, e che rientra nell'ambito del pensiero religioso (reincarnazione dell'anima individuale, rinnovamento morale dell'individuo in seguito all'iniziazione), risale particolarmente all'orfismo e al pitagorismo. Nella storia del pensiero religioso il termine è utilizzato in varie accezioni. (1) Spesso, con uso alquanto improprio, è sinonimo di rinascita o reincarnazione. Anche riferito alle vicende dell'anima dopo la morte, non implica però necessariamente una teoria sistematica della reincarnazione; l'idea del ritorno, in nuovo corpo, del morto tra i vivi, si riscontra anche in religioni primitive: al neonato si dà il nome di un suo antenato (prevalentemente del nonno) che si crede sia rinato in lui. (2) Nell'antichità classica e cristiana il termine assumeva il significato di rinnovamento morale, totale rigenerazione della personalità. Come nei misteri il novizio subisce un processo di morte e rinascita, anche ritualmente espresso, così l'uomo può rinnovarsi interiormente per effetto di una nuova fede (in questo senso il termine è usato da Paolo di Tarso); mentre su un piano profano può riferirsi anche a una semplice reintegrazione nelle posizioni pubbliche precedentemente perdute (Cicerone dopo l'esilio). (3) Sempre nell'antichità classica il termine si riferisce anche a un rinnovamento cosmico, nel quadro della teoria, accennata dai presocratici e sviluppata dagli stoici, di una periodica conflagrazione e successiva p. dell'Universo. Nell'età moderna tale concezione, intrinsecamente combattuta sia dalla teologia cristiana sia dalla scienza naturale e dallo storicismo idealistico, è riapparsa soltanto in formulazioni sporadiche. Tra esse va segnalata quella nietzschiana della Wiedergeburt, che presuppone la limitatezza delle possibili combinazioni degli elementi cosmici e quindi conclude con la necessità di un loro ciclico ritorno a combinazioni già realizzate.

PALINGENESI

Enciclopedia Italiana (1935)

di N. Tu., G. C., G. Mon.

PALINGENESI (dal gr. παλιγγενεσία "rinascita"). - Questo vocabolo ha subito nello svolgersi del pensiero religioso-filosofico dei Greci diverse significazioni, passando specialmente da un significato individuale a un significato cosmico, per assumere da ultimo un valore puramente simbolico ed etico.

Nell'orfismo (e nel pitagorismo che ne dipende) la palingenesi è la rinascita o trasmigrazione dell'anima che dopo la morte del corpo è condannata da un inesorabile destino a passare di corpo in corpo (cerchio della generazione) fino a che l'ascesi orfica non riesce a spezzare il cerchio fatale. Questo senso del rinnovamento individuale si ritrova del resto in tutte le religioni di mistero le quali tutte tendono, mediante il loro rituale, a distruggere nell'iniziando l'uomo vecchio e a far risorgere l'uomo nuovo. "Iniziarsi è morire" dice Plutarco (in Stob., Floril., IV, 107), a proposito dell'iniziazione eleusina; a una morte volontaria paragona Apuleio (Met., XI, 21) la prima parte della sua iniziazione isiaca; "immagine della risurrezione" qualifica Tertulliano (Praescr. haer., 40) certi riti mitriaci; "rinato in eterno" (in aeternum renatus) si dichiara nelle iscrizioni chi ha ricevuto il taurobolio di Cibebe.

Ma sia per gli orfici sia per i pitagorici questa visione del destino individuale venne a inquadrarsi in una visione più ampia che abbracciava tutto l'universo. Anche il cosmo è sottoposto a una legge di incessante permutazione la quale sbocca, quando tutte le combinazioni siano esaurite, in una rinascita o restituzione di tutte le cose allo stato di prima, con il ripetersi delle medesime situazioni (παλιγγενεσία o ἀποκατάστασις): è la dottrina dell'"eterno ritorno delle cose" (v. sotto).

Nel Nuovo Testamento la parola palingenesi indica la nuova situazione che si verificherà dopo l'avvento del regno di Dio (Matteo, XXVI, 29); espressioni affini sono "restituzione delle cose", ἀποκατάστασις πάντων (Atti, III, 21) e il "cielo nuovo e terra nuova" di cui parlano II Pietro, III, 13 e Apocalisse, XXI, 1 segg.

Filosofia. - Anche nel campo filosofico l'idea della palingenesi si è presentata in entrambi gli aspetti ch'essa può assumere, e cioè in quello più elementare della semplice "rinascita" e in quello più sistematico dell'"eterno ritorno". La prima idea acquista cittadinanza nella filosofia occidentale mercé le dottrine di Pitagora e di Empedocle, i quali la traggono dall'orfismo (v. sopra). Palingenetiche sono quindi tutte le concezioni filosofiche che in vario modo ammettono la rinascita o risurrezione dell'individualità: fino, p. es., alla dottrina dello Schopenhauer, che in essa vede il continuo e sempre nuovo processo d'individuazione del volere cosmico. L'idea della palingenesi come eterno ritorno non si limita invece alla sfera delle individualità psichiche, ma comprende l'intero universo, il cui sviluppo viene concepito come ciclo chiuso, che al suo compimento torna al principio e così eternamente si ripete. Già presente nelle più antiche concezioni del divenire, da Anassimandro a Eraclito, questa idea universale della palingenesi è soprattutto sostenuta dallo stoicismo, e si ricollega strettamente, presupponendola e insieme essendone presupposta, alla generale intuizione greca del mondo come dominato da un fato razionale. Nell'età moderna tale concezione (intrinsecamente combattuta tanto dalla teologia cristiana quanto dalla scienza naturale e dallo storicismo idealistico) è riapparsa soltanto in formulazioni sporadiche, tra cui è particolarmente da ricordare quella nietzschiana della *Wiedergeburt*, presupponente la limitatezza delle possibili combinazioni degli elementi cosmici e quindi concludente alla necessità di un loro ciclico ritorno a combinazioni già realizzate.

Panteismo Enciclopedie on line

In generale ogni dottrina che consideri divina la totalità delle cose e che identifichi la divinità con il mondo. Il termine entrò nell'uso agli inizi del Settecento: il deista inglese J. Toland parlò per la prima volta di *pantheists* («panteisti») nel suo *Pantheistikon*, del 1705. Vi possono essere forme diverse di p. a seconda del modo in cui è concepito il rapporto tra la totalità delle cose e il suo carattere di divinità. Nel p., il principio divino è sempre più o meno distinto dalla molteplicità delle cose singole, le quali, in quanto molteplici, si contrappongono alla sua essenziale unità, pur partecipando a essa. Se è accentuato il principio della divina unità delle cose, gli aspetti di molteplicità e di reciproca differenza delle cose stesse vengono svalutati o addirittura rigettati come mere apparenze: così può aversi il p. acosmistico, ossia negatore del mondo. Non acosmistica è invece, a rigore, la concezione spinoziana, che può essere considerata esempio della forma più classica di panteismo. Per essa, infatti, la realtà di tutte le cose è divina, perché unica è la loro sostanza, la quale è Dio; e d'altra parte esse non svaniscono nel nulla, perché permangono nella sostanza come modi dei suoi attributi. Se d'altra parte la realtà delle singole cose, universalmente sostanziate dal principio divino e tuttavia da esso distinte, è concepita non come contemporanea a tale principio, ma come da esso eternamente promanante, il p. acquista carattere emanatistico, e tende senz'altro a confondersi con l'emanatismo, come accade, per es., nelle concezioni del neoplatonismo antico e medievale.

L'origine eminentemente speculativa del concetto di p. esclude che vi sia, propriamente, una religione panteistica. Tuttavia, nelle varie religioni si delineano, a volte, correnti che, avvicinandosi al concetto filosofico del p., a buon diritto possono chiamarsi panteistiche. L'approssimazione massima al p. è in una particolare corrente del brahmanesimo, espressa soprattutto dalle *Upaniṣad*, in cui però hanno ormai gran parte i motivi speculativi; qui viene esplicitamente affermata l'identità tra Brahman (concepito come dio universale, comprendente in sé tutte le divinità e manifestantesi nel cosmo) e l'*ātman*, cioè l'essenza dell'io. Sospendendo il rapporto Io-Tu tra uomo e dio e negando la trascendenza della divinità rispetto al mondo, il p. religioso può sfociare nell'irreligiosità, in quanto l'uomo, partecipando della natura divina, non prova più il bisogno dell'adorazione. Accenni a una tendenza panteistica non mancano neanche in altre religioni, benché si trovino, per lo più, in una sfera intermedia tra religione e filosofia.

Dizionario di filosofia (2009)

Composto dei termini gr. πᾶν «tutto» e θεός «dio». Ogni dottrina che consideri divina la totalità delle cose o che identifichi la divinità con il mondo. Il termine entrò in uso agli inizi del Settecento: il deista inglese Toland parlò per la prima volta di pantheists «panteisti» nel suo Pantheisticon (1705; trad. it.).

Il panteismo filosofico. Possono essere individuate più forme di p. diversissime tra loro, a seconda del modo in cui è concepito il rapporto tra la totalità delle cose e il suo carattere di divinità. Nel p., il principio divino è sempre più o meno distinto dalla molteplicità delle cose singole, le quali, appunto in quanto molteplici, si contrappongono alla sua essenziale unità, pur partecipando a essa in qualche modo (senza di che non ci sarebbe p., ma semplicemente monoteismo, implicante la rigida trascendenza della divinità rispetto alle cose). Se quindi è accentuato il principio della divina unità delle cose, gli aspetti di molteplicità e di reciproca differenza delle cose stesse vengono svalutati, e spesso rigettati come mere apparenze: così può aversi il p. acosmistico, ossia negatore del mondo, come esempio del quale possono essere citate la concezione buddistica e, sotto un certo aspetto, anche quella eleatica, quando se ne scorga soprattutto l'aspetto teologico della realtà dell'Uno-Tutto. Non acosmistica è invece, a rigore, la concezione spinoziana, che può essere considerata come esempio della forma più classica di panteismo. Per essa, infatti, la realtà di tutte le cose è divina, perché unica è la loro sostanza, che è Dio; e d'altra parte esse non svaniscono nel nulla, perché permangono nella sostanza come modi dei suoi attributi. Se d'altra parte la realtà delle singole cose, universalmente sostanziate dal principio divino e comunque da esso distinte, è concepita non come contemporanea a tale principio, ma come eternamente promanante da esso, il p. acquista carattere emanatistico, e tende senz'altro a confondersi con l'emanatismo, come accade, per es., nelle concezioni del neoplatonismo antico e medievale. In senso più generale, poi, può essere considerato panteistico ogni sistema filosofico che, ponendo un principio assoluto della realtà, faccia derivare da quello i suoi aspetti particolari, senza quindi mantenere quel principio nella sua rigida trascendenza: così si è parlato di p. hegeliano, di p. idealistico, e così via.

Il panteismo religioso. Nelle varie religioni si sono delineate correnti e si sono verificate manifestazioni che, avvicinandosi al concetto filosofico del p., a buon diritto possono chiamarsi panteistiche. Il p. religioso – come quello filosofico – presuppone la concezione dell'Universo come unità del Tutto; tale concezione può costituirsi anche anteriormente a ogni pensiero speculativo, e proprio nelle più indifferenziate figure di esseri supremi delle religioni primitive si potrebbero ravvisare i germi di un'identificazione spontanea della divinità con il mondo sentito come unità. Tuttavia questa idea religiosa implica ancora una netta distinzione tra dio (o mondo) e uomo, cioè un rapporto «io-tu» tra l'uomo e dio. Questo rapporto resta per lo più inalterato anche in quelle approssimazioni religiose al p. che sorgono in seno alle religioni politeistiche, quando una crescente tendenza sincretistica porta all'identificazione dapprima di alcune, infine di tutte le divinità, come avviene nell'antico Egitto, dove per es. Amun, dio supremo della capitale del Nuovo Regno, Tebe, finisce per essere concepito come identico al dio sole Ra, a Osiride e via via a tutte le divinità del pantheon. Tuttavia, anche dall'antico Egitto abbiamo testimonianze di una concezione più decisamente panteistica, in cui il dio unico e identico all'Universo pervade anche il soggetto adorante: «non c'è in me un solo membro privo di dio», dice un passo del Libro dei morti. L'approssimazione massima al p. è in una particolare corrente del brahmanesimo, espressa soprattutto dalle Upaniṣad, in cui però hanno ormai gran parte i motivi speculativi; qui viene esplicitamente affermata l'identità tra Brahman (concepito come dio universale, comprendente in sé tutte le divinità e manifestantesi nel cosmo) e l'ātman, cioè l'essenza dell'Io. Sospendendo il rapporto io-tu tra uomo e dio e negando la trascendenza della divinità rispetto al mondo, il p. religioso può sfociare nell'irreligiosità, in quanto l'uomo, partecipando della natura divina, non prova più il bisogno dell'adorazione. Accenni a una tendenza panteistica non mancano neanche in altre religioni, benché si trovino, per lo più, in una sfera intermedia tra religione e filosofia: così, nella Grecia antica, gli orfici esaltavano Zeus al punto da identificarlo con il Tutto.

Enciclopedia Italiana (1935)

di A. P., G. C.

PANTEISMO. - Termine filosofico-religioso, entrato nell'uso nei primi anni del sec. XVIII, in occasione delle controversie dei deisti inglesi (J. Toland, nel 1705, intitolò una sua opera *Pantheistikon*, e si parlò di pantheists). Secondo l'etimologia (dal gr. πᾶν "tutto" e θεός "Dio") esso designa in generale ogni concezione filosofico-religiosa che consideri il principio divino come non intrinsecamente distinto dal mondo, ma anzi come permeante l'universo e realizzantesi in esso.

Il panteismo si oppone così tanto all'"ateismo" che nega l'esistenza della divinità, quanto al "teismo" che alla divinità attribuisce essenza indipendente e conclusa in sé medesima. E si oppone, di conseguenza, anche a ogni "creazionismo", cioè a ogni concezione di Dio come creatore, in un dato momento del tempo, il mondo, e perciò sussistente nella sua perfezione anche prima di quel momento, indipendentemente dal mondo da creare.

Storia delle religioni. - Alla concezione che Dio è tutto e che il tutto è Dio si può pervenire sia partendo dalla fede in Dio, sia dalla concezione del mondo come unità compiuta e perfetta in sé. Nel primo caso si ha il cosiddetto "acosmismo" o "panteismo acosmistico" (dal gr. a- privativo e κόσμος "mondo"); nel secondo caso il cosiddetto "pancosmismo". Questa distinzione ha importanza dal punto di vista della religione, ponendosi il problema del valore e del contenuto religioso del panteismo: se cioè lo si possa considerare come un atteggiamento spirituale prevalentemente, o almeno in parte, religioso, ovvero soprattutto, se non completamente, razionalistico e filosofico. La questione è stata molto discussa, soprattutto dopo Schleiermacher. Oggi si conviene generalmente nel riconoscere che gl'interessi religiosi prevalgono nella prima forma di panteismo, si fanno sentire assai meno vivamente nella seconda.

Al panteismo, cioè a una posizione religiosa in cui il rapporto tra l'uomo e la divinità non è più quello raffigurato come rapporto tra creatura e Creatore, ecc., bensì diventa semplicemente un rapporto della parte al tutto, si può pervenire, religiosamente, per varî modi. Già un primo avviamento ad esso si può ravvisare in quell'atteggiamento spirituale della mentalità primitiva, per cui non esiste ancora una vera e propria distinzione tra soggetto e oggetto, anzi neppure tra un oggetto e un altro: ma qualunque cosa si crede possa trasformarsi in qualunque altra. Questo modo di raffigurarsi la realtà, tuttavia, non ha ancora un valore teoretico, e non dà luogo, di fatto, a un vero e proprio panteismo.

Storicamente, un passo verso il panteismo, e in alcuni casi molto notevole, si trova là dove assistiamo alla formazione di un sincretismo: dove cioè si viene annullando la distinzione tra le divinità di un politeismo già ben formato, non nel senso di negazione delle altre divinità (come false) di fronte all'unica vera (che sarebbe monoteismo), ma come riconoscimento di un'essenza unica della divinità, di cui le personalità del pantheon sono considerate soltanto manifestazioni. È il fenomeno che si ravvisa, p. es., in certe espressioni della religione orfica del mondo classico, secondo le quali Zeus (cioè quella essenza unica della divinità) viene successivamente identificato con varî dei, con le forze della natura, ecc., per proclamare finalmente ch'egli è tutto.

Una questione importante è quella delle relazioni tra il misticismo e il panteismo. Indubbiamente il mistico cerca di realizzare l'unione completa tra sé e Dio, annullando ogni distinzione, per perdersi e disperdersi nella divinità. Ma nel misticismo l'unione con il divino, l'unio mystica, rappresenta piuttosto una meta, un ideale, non raggiunto del tutto e al più solo in alcuni momenti; Dio è per lo più cercato ancora fuori del mondo, non identificato con esso. Tuttavia vi sono forme di misticismo speculativo in cui il mondo è considerato, non soltanto come una scala, per così dire, onde ascendere a Dio, ma come animato e permeato dalla divinità stessa; così come vi sono forme in cui il mondo è negato completamente, per affermare la sola realtà del divino, e dell'elemento divino che è nell'uomo. Mistico è appunto, in sostanza, il panteismo della speculazione religiosa dell'India antica, nella religione vedicobrahmanistica; negl'Inni del Rgveda, e

specialmente nel libro X, gli dei sono identificati con Agni e Agni è tutti gli dei, mentre dalla concezione magica del sacrificio si sviluppa la teoria dell'identità tra l'ātman e il brahman: per cui il brahman, che è l'universo, in noi è l'ātman, e l'unità dei due costituisce il tema su cui tanto volentieri si sofferma la speculazione delle Upaniṣad.

Filosofia. - Dal punto di vista strettamente filosofico, il panteismo, considerato nelle sue principali formulazioni, trova anzitutto la sua espressione più rigorosa nell'acosmismo: il quale, vedendo in tutto il mondo non altro che la manifestazione dell'unico principio divino, giunge a svalutare ogni aspetto particolare di tale manifestazione, e cioè viene a considerare come illusoria ogni molteplicità cosmica, a "negare il mondo". Tale estrema forma acosmistica di panteismo è tipicamente professata dalla filosofia indiana, in quanto essa scorge nell'infinita varietà delle cose soltanto un riflesso fallace della sostanziale unità divina in cui ogni differenza è dissolta. Nell'Occidente, essa può considerarsi rappresentata dalla metafisica dell'eleatismo che, attribuendo realtà all'unico principio dell'essere, relega tutti gli aspetti particolari del reale dalla sfera della verità in quella dell'erronea opinione. Certo, la metafisica parmenidea e melissiana dell'essere non ha immediato carattere teologico, e non è storicamente sicuro che il suo "ente" sia il diretto erede dell'unico dio di Senofane, ma quell'ente è comunque fornito di tutti i predicati assoluti proprî della realtà divina, e permette quindi di parlare, giusta il più lato senso filosofico del termine, di un panteismo eleatico.

S'intende, d'altro lato, che tale estrema forma di panteismo rischia di giungere alla dissoluzione di sé medesima, in quanto tende a far scomparire del tutto il mondo di fronte a Dio, tornando così a una nuova e più universale asserzione di teismo. Perché Dio compenetri tutto il mondo, è necessario che questo mondo in qualche modo sussista: di qui il problema della relativa esistenza dell'universo, che di necessità si presenta nella più propria forma del panteismo, detto perciò "realistico" o "naturalistico". Nella filosofia antica, questo panteismo è sostanzialmente professato già da alcuni tra i maggiori pensatori presocratici (come per es. dai milesî, inclini a considerare tutta la natura come animata e divina), e trova poi i principali sostenitori negli stoici, la cui fisica rielabora del resto la concezione eraclitea della divina Ragione permeante e informante l'universo così come l'anima compenetra il corpo. Nel pensiero moderno esso ha per massimo rappresentante il sistema dello Spinoza, che eredita e conduce a perfezione, nell'identità natura sive Deus, il naturalismo del Rinascimento e in particolar modo il monismo bruniano, concependo la divinità come universale sostanza e tutte le realtà particolari come semplici modi di essere dei suoi attributi. Solo in senso più lato possono invece essere dette panteistiche le concezioni neoplatoniche dell'emanazione dei varî gradi della realtà dal supremo principio divino, e i sistemi teologici cristiani che a tale emanatismo s'ispirano (p. es. lo gnosticismo, Origene, Scoto Eriugena, ecc.). Se infatti anche l'emanatismo concepisce tutta la realtà come partecipe del divino, da cui promana o da cui è irradiata e informata, esso resta d'altronde teistico nell'idea della rigida trascendenza del principio divino, in sé affatto indipendente e immune da tutto ciò che da esso deriva. In vista di questo peculiare carattere del panteismo emanatistico, esso è stato così talora designato col nome speciale di "panenteismo" (v.).

La qualifica di panteismo, infine, viene data anche ai sistemi dell'idealismo metafisico postkantiano, e in particolare a quello di Hegel, dal punto di vista onde il supremo principio speculativo, che in essi tiene luogo di Dio, vi si manifesta e attua dialetticamente attraverso tutti gli aspetti dell'empirico. E, in questo larghissimo senso, "panteismo idealistico" o "logico" è ogni moderno sistema idealistico o spiritualistico, che non distacchi il mondo dei valori dal mondo delle cose. Ciò non toglie che il nome di "panteismo", per la sua originaria connessione col classico problema teologico, suoni meno opportuno se riferito a sistemi che da tale problema sono ormai troppo lontani.

Nella dottrina cattolica, lo stato di felicità suprema e definitiva, nel quale si trovano coloro che, morti nella grazia e nell'amicizia di Dio e perfettamente purificati, sono per sempre riuniti attorno a Cristo e a sua madre Maria, agli Angeli e ai Santi, e formano la Chiesa gloriosa, nella quale tutti vedono Dio «faccia a faccia» (prima lettera ai Corinzi 13, 12), vivono cioè pienamente la comunione d'amore con la santissima Trinità e intercedono per i loro fratelli nella fede che sono ancora in cammino verso la loro dimora eterna.

Con riferimento ad altre religioni, s'intende genericamente per p. la sede dei buoni dopo la morte, l'oltretomba felice, variamente localizzato e concepito. Fra gli altri, quello più spesso ricordato è il p. di Maometto, soprattutto perché, a differenza del p. cristiano, è inteso come un giardino di delizie anche materiali. Nell'ebraismo postbiblico, invece, non esistendo nell'Antico Testamento riferimenti espliciti al destino dei giusti dopo la morte, sono immaginate variamente e senza precise definizioni dottrinali le condizioni di beatitudine spirituale nella contemplazione divina riservate ai giusti dopo la morte individuale, in un mondo futuro o dopo la resurrezione.

P. terrestreIl delizioso giardino dell'Eden dove, secondo l'Antico Testamento, soggiornarono Adamo ed Eva e dal quale furono cacciati dopo il peccato originale. Anche in altre religioni, con l'accezione del termine p. come oltretomba dei beati, coesiste quella di luogo o piuttosto condizione di una prima umanità felice. L'idea di un'esistenza beata della prima umanità è espressa nel racconto della età aurea dei Greci, del regno di Yima nella religione persiana ecc., e le descrizioni che se ne hanno mostrano spesso le più estese analogie con il p. dell'oltretomba. A volte il p. terrestre è localizzato, ma, più che il luogo, sono le condizioni dell'esistenza che costituiscono la sua sostanza: un'esistenza priva dei mali che caratterizzano la condizione umana, come, in primo luogo, la mortalità, poi le malattie, la fatica necessaria per procurarsi i mezzi di sussistenza ecc. La fine delle condizioni paradisiache sopravviene con il costituirsi delle condizioni umane, frutto spesso di un 'peccato originale' (che tuttavia non sempre è peccato nel senso morale: la mortalità può introdursi nella vita, per es., in seguito a un errore).

Secondo la Genesi, il p. terrestre è rappresentato come un giardino rigoglioso abitato da animali e uccelli, dove sgorgano i quattro fiumi dell'Eden (dittico eburneo, 5° sec., Firenze, Museo Nazionale del Bargello; *Les très riches heures del duca di Berry*, 15° sec., Chantilly, Musée Condé). Come luogo destinato alle anime dei beati dopo la morte, non precisamente definito nei testi sacri, inizialmente ha iconografia simile a quella del p. terrestre, ma popolato dalle anime dei beati, oranti (affreschi a Roma, catacombe di Domitilla, Priscilla, Callisto), o coronate e accompagnate da angeli; la fonte dei quattro fiumi fu spesso raffigurata dalla fine del Medioevo in forma simbolica, come una fontana dalla complessa struttura architettonica. Il p. fu rappresentato anche con l'immagine della Gerusalemme celeste, circondata da mura d'oro e pietre preziose, tratta dall'Apocalisse (mosaico a Roma, S. Pudenziana, 5° sec.). Varie immagini contaminano elementi diversi: dalla città celeste deriva la cinta muraria che spesso circonda il giardino del p. (terrestre o celeste), in relazione anche con l'hortus conclusus descritto nel Cantico. Da vari passi delle Scritture, e dalle esegesi in primo luogo patristiche, si elaborò, grazie soprattutto all'interpretazione dantesca, l'immagine del p. come luogo celeste, abitato da schiere angeliche, dai santi e dagli eletti (Giovanni di Paolo, miniature del Paradiso di Dante, 1438-44, Londra, British Library). Il p. è inoltre componente essenziale nel giudizio universale (affreschi a Capua, S. Angelo in Formis, 12° sec.; Beato Angelico, 1431, Firenze, Museo di S. Marco). L'immagine di Abramo che accoglie nel suo seno le anime degli eletti ricorre, oltre che nelle illustrazioni della parabola del ricco epulone, anche nelle raffigurazioni del paradiso.

PARADISO

Enciclopedia Italiana (1935)

di G. Ri., Mas. S.

PARADISO (dal persiano pairidaeza, da cui anche l'ebraico pardeš, attraverso il greco παράδεισος, con il significato primitivo di "giardino recinto", "verziere", "parco"). - È, nell'uso comune cristiano moderno, il

luogo di perfetta letizia ove andranno i giusti dopo la morte in premio della loro giustizia, e rappresenta quindi il contrapposto al luogo di pene, o inferno, destinato ai malvagi. La scelta di questo termine per tale designazione fu determinata dalle parole di Gesù morente che disse al ladrone pentito: "In verità ti dico, oggi con me sarai nel paradiso" (Luca, XXIII, 43) Ma anche altri passi della Scrittura influirono sulla scelta di questo termine: tali le parole di S. Paolo che dice di essere stato rapito "nel paradiso" (II Cor., XII, 4), dopo avere affermato di essere stato rapito "fino al terzo cielo" (ibid., XII, 2); inoltre il racconto della primitiva coppia umana (v. adamo), la quale secondo il testo ebraico fu posta in un "giardino in Eden" (Genesi, II, 8 segg.), mentre i Settanta traducono questa espressione con "paradiso in Eden" (cfr. anche Apocalisse, II, 7). Perciò molti scrittori cristiani antichi identificarono il "giardino" della prima coppia umana col luogo destinato ai giusti dopo la morte. Per l'ubicazione del "giardino", v. eden.

Altri scrittori, tuttavia, designarono il luogo dei giusti col termine di "seno di Abramo", in forza dell'espressione di Cristo nella parabola del ricco epulone (Luca, XVI, 22), dal cui contesto risulta che l'espressione allude ad una località cosmica situata in alto in qualche regione celestiale (cfr. ibid., XVI, 26). Di qui sorse un altro quesito. Mentre alcuni scrittori ammettevano che il "giardino" della primitiva coppia umana fosse situato in una regione celestiale, altri non erano disposti a concedere ad esso una situazione così elevata; perciò costoro, pur seguitando a designare il luogo dei giusti col termine di "giardino" ossia "paradiso", ne precisarono il senso, e vi aggiunsero l'aggettivo "terrestre", se s'intendeva il luogo della primitiva coppia umana ("paradiso terrestre"); mentre se s'intendeva il luogo dei giusti vi si aggiunse l'aggettivo "celestiale", o più frequentemente s'impiegò da solo ("il paradiso" per antonomasia). Ma questa precisazione del termine è piuttosto tardiva, giacché fino circa al sec. VI il vocabolo "paradiso" impiegato da solo indica costantemente il "giardino" della primitiva coppia umana.

L'incertezza della terminologia continuò per secoli, e anche più si protrasse l'incertezza delle concezioni cosmologiche, di cui si trovano chiare conseguenze nella Divina Commedia. Mentre per Dante il "paradiso" dei giusti è totalmente celestiale, occupando lo spazio dal cielo della Luna in su, il "paradiso terrestre" è sol di poco inferiore al cielo della Luna, è situato su una montagna, altissima, posta nell'emisfero meridionale (in opposizione a quello settentrionale abitato dagli uomini) ed inaccessibile ad ogni mortale ancora in vita. Questa concezione del "paradiso terrestre" dantesco dipende specialmente dall'idea suaccennata di un Eden situato in qualche regione celestiale o, secondo altri scrittori antichi, addirittura sospeso fra cielo e terra.

Concetto teologico. - Nella dottrina cattolica il paradiso, in quanto è lo stato dei giusti dopo la morte, è costituito essenzialmente dalla visione beatifica di Dio, cioè dalla cognizione intuitiva e immediata dell'essenza di Dio; in virtù di essa "le anime dei santi vedono la divina essenza con visione intuitiva ed anche faciale, non essendovi di mezzo alcuna creatura che funga in ragione di oggetto veduto, bensì mostrandosi la stessa divina essenza immediatamente, nudamente, chiaramente e apertamente" (costit. Benedictus Deus, di Benedetto XII). Questa visione di Dio, fine ultimo dell'uomo e somma meta delle sue aspirazioni, è ciò che rende essenzialmente beato l'uomo stesso (cfr. I Cor., XIII, 12; I Giovanni, III, 2). Tuttavia siffatta visione di Dio è assolutamente soprannaturale all'uomo e ad ogni intelligenza creata, e concessa solo per effetto della grazia soprannaturale. Conseguenza di questa visione beatifica sono il suo perenne ed immutabile possesso da parte di coloro che l'hanno raggiunta (eternità della gloria dei beati), quindi anche l'impeccabilità dei medesimi. Oltre a questa beatitudine, essenziale per lo stato dei giusti dopo la morte, i teologi enumerano molte altre beatitudini accidentali, che sono parimente conseguenza della prima. Tali la mancanza assoluta di ogni pena; la riunione dell'anima col corpo glorificato, dopo la resurrezione dei morti; la compagnia gloriosa di Cristo e dei beati, ecc.

Vi saranno tuttavia varî gradi di beatitudine a seconda dei varî gradi di meriti posseduti da ciascun beato. V. anche eden.

Bibl.: Per la storia delle concezioni cosmologiche cfr. de Vuippens, *Le paradis terrestre au troisième ciel*, Parigi-Friburgo 1925; G. Ricciotti, *La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante* (vol. II di:

L'Apocalisse di Paolo siriana), Brescia 1932; per il concetto teologico vale qualunque corso di teologia dogmatica, al trattato *De novissimis*.

Storia delle religioni. - Nel significato religioso che, attraverso l'uso biblico ed ecclesiastico del termine, è il solo sopravvissuto, il paradiso è un luogo in cui i defunti godono eterna beatitudine. Il concetto si trova, sotto nomi e forme diverse, nella maggiore parte dei sistemi religiosi. Fanno tuttavia eccezione alcune religioni, quali quelle del mondo classico e la religione egiziana, nella loro forma primitiva e popolare, per cui la morte è seguita solo da una mesta forma di sopravvivenza, pallido riflesso dell'esistenza terrena, e confinata nell'ombra del sepolcro; e il buddhismo, per cui ogni esistenza è un male e che vede nel nirvana la fine ultima e desiderabile del ciclo delle vite mortali. Ma per il fatto che nella maggior parte delle religioni coesistono elementi disparati, e anche contraddittori, la nozione di paradiso ha trovato posto anche nei sistemi religiosi sopra menzionati, almeno nelle loro forme alterate o evolute. Essa risponde a un bisogno di felicità, e altresì di giustizia, inerente alla natura umana; la sua precisione e chiarezza dipendono, nelle diverse religioni, dall'idea che ci si fa dell'anima e dei suoi destini; considerando la storia delle religioni nel suo complesso, si può dire che quella nozione si evolve nel senso di una spiritualizzazione sempre maggiore.

Il paradiso è generalmente localizzato in una regione lontana e indefinita, rigorosamente separata dal mondo dei mortali e raggiungibile solo correndo rischi terribili. Assai sovente esso si trova ai confini della terra, in genere a occidente (così nel buddhismo cinese e giapponese); spesso è al di là dei mari, nelle Isole dei beati, l'accesso alle quali secondo la religione assiro-babilonese è riservato ad alcuni privilegiati, e che si trovano anche nella religione greca e nella romana. Sede del paradiso è anche spesso il mondo sotterraneo, ore è pure la dimora dei malvagi: così i Campi elisi della mitologia classica. Infine, il paradiso è talvolta localizzato nel cielo, come nel mazdeismo e nella maggior parte delle sette filosofico-religiose, spiritualistiche, dell'antichità classica. Ma è un abusare del termine il parlare a tale proposito di un paradiso celeste.

Come dimostra l'etimologia, infatti, paradiso designa un luogo concreto, con caratteri materiali e sensibili: per lo più è un giardino o un prato, dove, in un'eterna primavera, la natura prodiga i suoi doni: fonti, fiori e frutti, dolci zefiri e canti di uccelli (cfr. p. es. *Odissea*, IV, 365 seg.). Di tali raffigurazioni-poetiche si sono compiute la fantasia dei Celti e, anche con maggior precisione, la letteratura vedica. Le delizie del paradiso hanno infatti, in queste religioni, un carattere tutto sensibile, se non proprio sensuale: sono, ingranditi ed eterni, i piaceri cercati sulla terra. Pertanto, in ciascuna nozione del paradiso si riflettono i caratteri della civiltà da cui è sorta; e per i primitivi dell'Australia la gioia paradisiaca consiste nel possedere capanne più vaste e comode, terreni più ricchi di caccia, al sicuro da malattie e da pericoli. Virgilio immagina i beati (*Eneide*, VI) dediti ai piaceri della musica, del canto e della palestra; nel *Walhalla* germanico, i guerrieri lottano e banchettano in compagnia di Odino.

L'accesso al paradiso è concepito dapprima come un privilegio dei personaggi di stirpe divina (*Odissea*, loc. cit.) o di una classe dirigente, come presso i Germani, per i quali tuttavia dev'essere meritato con una morte eroica; ed essendo il coraggio fisico la virtù principale, appare qui il concetto di una retribuzione. Così il paradiso è presto concepito come una ricompensa, accessibile a tutti i giusti, attraverso determinate prove e, in particolare, un giudizio. E dal canto loro anche le delizie del paradiso assumono un carattere sempre più spirituale, finché la nozione stessa del paradiso si risolve in quella di beatitudine (mazdeismo, neoplatonismo e neopitagorismo).

Nel linguaggio teologico, parola, atto o desiderio contrari alla legge divina: un'offesa a Dio, nel rifiuto del suo amore, che ferisce la dignità dell'uomo.

Nella manualistica teologica, soprattutto cattolica, si distingue il p. attuale, ossia l'atto in sé di una colpa, da quello abituale, che indica piuttosto lo stato di una persona che persiste nel p., con atti ripetuti. Riguardo alla gravità, si distingue il p. mortale, che a causa di una violazione grave della legge di Dio distoglie l'uomo da Dio, suo fine ultimo e sua beatitudine, preferendo a lui un bene inferiore, da quello veniale, che lascia sussistere la carità, quantunque la offenda e la ferisca. Si commette p. mortale quando ci sono nel contempo materia grave, piena consapevolezza e totale consenso; quando manca anche uno di questi tre elementi, il p. è veniale. Pertanto la gravità di un atto peccaminoso si desume innanzitutto dall'atto in sé, dal suo fine e dalle sue circostanze, secondo che violino più o meno l'ordine morale; importanza notevole ha la disposizione soggettiva del peccatore (ignoranza o malizia, coscienza maggiore o minore della colpa, consapevolezza completa o meno, assenso incondizionato o no). Nella tradizione teologica, da tempo memorabile, alcuni p. si considerano causa di altri p. e pertanto sono detti capitali; essi sono: la superbia, l'avarizia, l'invidia, l'ira, la lussuria, la gola, la pigrizia e l'accidia.

P. originale La teologia cattolica, che trova il suo fondamento nel terzo capitolo della Genesi, intende con questa espressione il p. di Adamo trasmesso a tutta l'umanità eccettuata Maria, la madre di Gesù: sue conseguenze sono la privazione dello stato di amicizia con Dio e di doni eccezionali o preternaturali, fra cui in prima linea quello della immortalità, e una vita di miserie e pene, che grava sull'umanità, oltre a una concupiscenza disordinata nei sensi.

Secondo la dottrina del p. originale, così come è stata compendiata dal Concilio di Trento (sess. V), Adamo con il p. perdette la grazia e i doni preternaturali; il p. e i suoi effetti si trasmettono nei posteri per via di generazione, non perché gli uomini peccano a imitazione del loro capostipite; il p. è insito in ciascun uomo come qualche cosa di proprio, anche se in pratica come atto sia da ascrivere solo ad Adamo; tale p. è rimesso, come colpa e come pena, con il battesimo, ma resta, quale sua conseguenza, la concupiscenza, che in sé non è peccato ma propensione a esso.

Peccato Dizionario di filosofia (2009)

Dal lat. peccatum, der. di peccare «peccare». Condotta umana qualificabile come negativa dal punto di vista religioso, cioè in riferimento non solo ad altri esseri umani, ma anche al divino. Nella religione dell'antico Egitto, assiro-babilonese, greca e romana, il p. (violenza contro i congiunti, avidità, menzogna, mancanza di rispetto del rito) lacera la comunità ed esige espiazione. Nelle religioni dualistiche (zoroastrianesimo, mandeismo, manicheismo) il p. dipende dall'ignoranza e il suo superamento, non a tutti accessibile, richiede purificazione fisica e spirituale. L'opposto dell'islam (che significa lett. «devozione») è il p. come infedeltà all'unico Dio e disobbedienza alla legge. Nell'induismo e nel buddismo alla base del p. vi sono l'affermazione di sé, l'odio, l'ira; il taoismo accentua la corrispondenza tra il p. e il male fisico, mentre per il confucianesimo fondamento del p. è la «disumanità» (bu ren). Nelle religioni africane e dell'America Centrale (Aztechi, Maya) la liberazione dal p., collegato all'impurità del corpo, richiede previamente una confessione pubblica. Nella Bibbia ebraica (Pentateuco, Profeti, Agiografi) il p. – qualificato in senso generale come ra' in quanto opposto al tov («bene»), ossia le misure divine – viene diversamente denominato in relazione ai singoli casi: per es., con la radice ht' si indica un'azione il cui risultato è negativo, con la radice sgh un'azione compiuta non intenzionalmente, con la radice psh' un'azione che implica rottura o rivolta. Nella letteratura rabbinica (Midrash, Kabbalah), nel pensiero ebraico medievale e moderno, come nei testi biblici, la questione del p. si intreccia con quelle della libertà umana, della sofferenza del giusto, della presenza di Dio nel mondo, dell'era messianica, dell'immortalità dell'anima. Il p. è per l'ebraismo contingente e secondario rispetto al bene anche quando esso, posto al centro

dell'attenzione, viene classificato, ricondotto all'«istinto cattivo» (Talmud babilonese, Suk 52b), considerato entro la storia del popolo. Nel cristianesimo il p. viene assunto come punto di partenza della salvezza: nei Vangeli sinottici Gesù chiama a sé prevalentemente coloro che hanno commesso il p., annunciando loro il perdono e la loro appartenenza al Regno e invitando alla fede; il Vangelo di Giovanni (1, 29) considera Gesù come colui che, privo di p., libera dal p. il mondo; Paolo procede nelle sue lettere dalla critica del p. e dalla richiesta di purificazione (I Lettera ai Tessalonicesi, 4, 3-8) alle idee del legame tra p. e morte e del superamento del p. attraverso la fede in Cristo (I Lettera ai Corinzi, 15, 20-22) fino alle nozioni del p. originale «entrato nel mondo» a causa di Adamo (Lettera ai Romani, 5, 12-14), cui funge da termine correlativo la «legge» (6, 7-13), e della «giustificazione» mediante la passione e resurrezione (8, 31-34). Nella teologia cristiana – dai padri della Chiesa fino agli scolastici – il problema del p. è discusso in connessione con i temi della natura del p. di Adamo, dei vari tipi di p., del rapporto tra intelletto e volontà, della libera scelta umana e della predestinazione divina. I teologi della Riforma (Lutero, Melantone, Calvino, Zwingli) pongono a fondamento del p. la mancanza di fede, spostando l'accento dalle opere all'interiorità di chi le compie. Il Concilio tridentino (1545-63) accentua invece il valore dei sacramenti come mezzi di salvezza dal p.; arminiani, sociniani, neologi, razionalisti e i filosofi illuministi dei secc. 17° e 18° si opporranno alla visione di un uomo che sfugge al p. solo mediante l'adesione a una Chiesa o per fede in Cristo, pur riprendendo il concetto del p. come colpa contro gli uomini e Dio. Con Rousseau il p. si trasformerà nella conseguenza negativa di una cultura e di una società che dovrebbero essere profondamente rinnovate affinché l'uomo sviluppi la sua libertà e moralità.

PECCATO

Enciclopedia Italiana (1935)

di Mar. S., *

PECCATO (fr. péché; sp. pecado; ted. Sünde; ingl. sin). - È, in senso generalissimo, ogni colpa considerata sotto l'aspetto religioso: colpa che può essere concepita come la violazione sia di un sistema di forze sacrali, sia di una legge divina, che a sua volta può essere tacitamente ammessa dai fedeli, oppure formulata in una vera e propria scrittura sacra accolta come rivelazione divina. È dunque una nozione straordinariamente complessa e che assume nelle varie religioni aspetti notevolmente diversi: dall'infrazione di un divieto alla quale consegue un male concepito come qualcosa di materiale, un fluido pernicioso che può essere tolto con mezzi altrettanto materiali, sino all'offesa fatta alla divinità, che punisce l'azione religiosamente e moralmente riprovevole con castighi sia in questa vita sia nella futura.

Nei gradi inferiori della religiosità e nella sua forma più primitiva, il peccato è dunque la violazione di un tabù, cioè d'una interdizione extrarazionale relativa a un oggetto o a un'azione; generalmente corrisponde a un'infrazione della legge o del costume tribale e ha pertanto un carattere a un tempo sociale e religioso. L'interdizione però, in questo stadio primitivo, non procede ancora dalla volontà divina; e la colpa porta in sé il proprio castigo, per lo più immediato e fulmineo, che si scatena automaticamente anche quando il fallo non fosse né volontario né cosciente (v. tabù).

In uno stadio più elevato, quando la distinzione tra atti permessi e vietati diviene quella tra sacro e profano (v. sacralità), sorge la nozione del peccato rituale e del sacrilegio, la quale appare contemporaneamente all'idea di una divinità personale che esprime la sua volontà. La distinzione si esercita soprattutto nel campo delle relazioni tra gli uomini e i loro dei, cioè nel culto, oggetto di prescrizioni e divieti formulati in un codice. Il peccato è concepito come una contaminazione, che rende impuri non soltanto il colpevole, ma l'operazione rituale nel corso della quale questi lo commette.

Il progresso essenziale nell'evoluzione della nozione di peccato consiste da una parte nella sua estensione, dall'altra nella sua interiorizzazione. Ristretta dapprima alle sole azioni propriamente religiose, la distinzione tra atti buoni e malvagi, puri e impuri, si estende a poco a poco a tutte le manifestazioni della vita individuale e collettiva, creando così accanto ai doveri verso la divinità quelli verso gli uomini. Nello

stesso tempo, si giunge a considerare peccato non solo il fatto in sé, ma l'intenzione, l'operazione della volontà onde è sorto; si passa, insomma, da un punto di vista oggettivo a un punto di vista soggettivo. Appare infatti in primo piano la nozione di responsabilità, e si può parlare di morale religiosa; anche se della colpa è vittima un uomo, l'offesa è sentita dal dio.

Questo stadio è rappresentato, in gradi diversi, dalle grandi religioni storiche. Nell'Avesta si trova una concezione del peccato particolarmente interessante, con la distinzione precisa tra parole, pensieri e atti. Nella maggior parte di quelle religioni, esistono codici di precetti o cataloghi di peccati, il cui tenore varia molto secondo il grado di civiltà in cui sono stati formulati (Rituale giapponese della grande purificazione, capitolo 125 del Libro dei morti egiziano, Patet della religione mazdea). Nello stesso tempo, s'introduce una gradazione tra i peccati, la cui gravità è determinata non soltanto dall'atto in sé, ma dall'elemento personale che lo caratterizza e dalle circostanze. Per precisare l'importanza della colpa, e quindi della relativa sanzione, si sviluppa tutta una casistica.

In parecchi sistemi religiosi si trova inoltre la nozione di un "peccato originale", cioè d'uno stato di natura congenito all'umanità che è conseguenza universale d'una colpa individuale primitiva, e di cui i peccati attuali non sono che manifestazioni. Quest'idea della fatalità del peccato e della solidarietà ereditaria nella colpa (ma ristretta a una famiglia) ha fornito alla tragedia greca alcuni dei suoi temi più potenti (Edipo, gli Atridi); ma il mito in cui il concetto greco del peccato originale si esprime più chiaramente è quello di Prometeo. Più precisa ancora è la concezione orfica secondo la quale l'anima umana è chiusa nel corpo come in una prigione e condannata a fare il male in punizione della colpa commessa dai Titani, antenati degli uomini. Spesso, il peccato è anche spiegato mediante il dualismo irriducibile della natura umana: il peccato è il frutto della materia. Il peccato è allora essenzialmente la privazione della vita divina, alla quale l'uomo non ha accesso se non dopo la morte corporale. Soltanto la separazione finale dalla carne, preceduta talvolta da un'epurazione attraverso una serie di esistenze successive, lo affranca dal dominio degli spiriti malvagi o delle fatali potenze astrali, che gravando su tutto l'universo sensibile fanno del peccato un autentico stato cosmico, e nello stesso tempo una potenza indipendente dall'anima, e che fanno gravare sull'uomo, tra gli altri mali, le malattie e la morte (mazdeismo, ermetismo, sistemi gnostici). Gli dei stessi non sempre sfuggono a questo dominio del male universale onde nasce il peccato; nel dualismo persiano Ahriman dirige le potenze del male e tiene in scacco il bene sino alla fine dei tempi; il dio egiziano Seth è nella sua malvagità crudeltà il vero e proprio tipo del peccatore.

Tutte le religioni hanno concesso grande spazio alla guarigione del peccato (v. penitenza). Esse la cercano, secondo il grado di sviluppo raggiunto, in riti materiali di purificazione, esorcismi e incanti, destinati a cancellare l'impurità e a cacciare il demone autore del peccato (particolarmente, la religione assiro-babilonese); in sacrifici espiatori destinati a placare lo sdegno della divinità, nella preghiera, nella pratica del bene e della mortificazione, destinata, quest'ultima, a combattere il peccato nella sua stessa fonte, il corpo materiale; infine, nella confessione dei peccati (v.).

Bibl.: U. Morgenstern, *The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion*, Berlino 1905; Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XI, Edimburgo 1920, s. v. Sin; Latte, *Schuld und Sünde in der griechischen Religion*, in *Archiv für Religionswissenschaft*, 1920; R. Pettazoni, *La confessione dei peccati*, Bologna 1930; G. Mensching, *Die Idee der Sünde*, Lipsia 1931; id., *Die Idee der aktuellen Sünde in der Religionsgeschichte*, in *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, 1931, n. 6.

Teologia cattolica.

Secondo la dottrina cattolica il peccato è una violazione della legge di Dio; S. Agostino, ad es., lo definisce "un'azione, un detto, o un desiderio, contro la legge eterna" (C. Faust., XXII, 27): è dunque un male morale, in quanto è un atto umano che sconvolge l'ordine imposto nel mondo da Dio, che è l'eterna bontà.

Dal punto di vista della provenienza si distingue in peccato originale (v. appresso), che proviene dal primo uomo Adamo (v.), e in peccato attuale (o personale), che proviene dalla libera volontà dei discendenti di Adamo. Dal punto di vista della gravità del male, il peccato si distingue in mortale (o grave) e veniale (o leggero): il secondo, così detto perché più facilmente degno di venia, ossia di perdono, non allontana l'uomo dal suo ultimo fine che è Dio, e quindi non dà morte all'anima privandola della grazia (v.) santificante, ma solo ne offusca lo splendore; il mortale, invece, allontana formalmente l'uomo da Dio, e dà morte all'anima privandola della grazia. Si parla anche di peccato abituale, in quanto resta nell'anima uno stato di abituale avversione dell'uomo a Dio, prodotta dal peccato attuale e perdurante fino a che il peccatore ritorni a Dio.

Perché l'atto umano costituente un peccato grave sia imputabile, si richiedono la piena conoscenza, la libera volontà in chi agisce, e la materia gravemente riprovevole nell'atto stesso; così, ad es., chi non ha conoscenza della grave illiceità di un'azione, oppure è forzato ad agire contro sua voglia, non commette peccato grave, come non lo commette chi compia, anche avvedutamente, azione leggermente illecita. La diminuzione di conoscenza o di libera volontà in chi agisce può far sì che un peccato, per sé stesso grave, diventi veniale; d'altra parte, considerando la materia dell'azione umana, vi sono peccati gravi per sé stessi, detti anche mortali ex toto genere suo, ad es. la formale bestemmia contro Dio.

Quanto alla materia, il peccato può essere di commissione o di omissione: si ha il primo se si commette un'azione illecita, sia pensiero, sia parola, sia opera; si ha il secondo se si omette di compiere un'azione comandata.

Essendo il peccato mortale un reato grave di colpa morale, porta con sé una doppia pena: la pena del danno, ossia della ripulsa da Dio, fine ultimo dell'uomo, in quanto l'uomo stesso con la sua libera volontà e piena conoscenza si è allontanato da questo suo fine e conseguentemente ne viene rigettato; inoltre la pena del senso, in quanto l'uomo allontanandosi da Dio ha preferito a questo suo fine increato un essere creato, disordine morale da punirsi con pena eterna nella vita futura (v. inferno).

Il peccato veniale, non essendo un'avversione da Dio, non reca con sé la pena del danno; tuttavia diminuisce il fervore della carità e l'efficacia della grazia, e ripetuto spesso predispone al mortale. Esso implica una pena soddisfattoria nella vita presente, ovvero quella del purgatorio (v.) nella futura.

Peccato originale. - Nella teologia cattolica con questo termine s'intendono sia il peccato commesso dal primo uomo Adamo (v.), sia anche talvolta le conseguenze di quel peccato che si estesero a tutti i suoi discendenti, eccettuata Maria Vergine (v. concezione, immacolata); in questo secondo senso si esprime già S. Agostino, allorché afferma che "il peccato deliberato del primo uomo è la causa del peccato originale" (*De nuptiis et concup.*, II, 26, 43).

I punti fondamentali di questa dottrina sono i seguenti: Il peccato di Adamo fu punito in lui, non solo come persona singola, ma anche come capostipite di tutto il genere umano; perciò, oltre al venir egli personalmente privato, in pena del suo peccato, dei doni soprannaturali e dell'immortalità di cui era stato gratificato da Dio, avendoli egli ricevuti come tale, questa privazione si estese ai discendenti da lui generati dopo il peccato. Il peccato originale si propaga da Adamo in poi mediante la generazione umana, la quale moltiplica gli individui soggetti alle conseguenze della colpa del loro progenitore. Esso perciò è peccato "abituale" (v. sopra) nei discendenti di Adamo, mentre fu "attuale" ossia volontario soltanto in lui. Esso consiste nella privazione della grazia santificante e degli altri doni preternaturali concessi ad Adamo, perciò anche nella soggezione alla morte materiale, al dolore, alla concupiscenza o ribellione delle passioni contro la ragione: i quali effetti complessivamente sono designati dai teologi quando, con allusione alla parabola del buon samaritano (Luca, X, 30), dicono che l'uomo per il peccato originale fu *expoliatus gratia et vulneratus in naturalibus*.

Le prove teologiche da cui è dimostrata questa dottrina sono il passo di Romani, V, 12-13, e l'intera tradizione ecclesiastica riassunta definitivamente nel concilio di Trento (sess. V). Campione massimo di questa dottrina fu S. Agostino (v.), il quale già ai suoi tempi si appellava al costante uso ecclesiastico di battezzare i bambini ancora privi dell'uso di ragione, come a prova della fede in un peccato di origine. Principali avversari ne furono i pelagiani, a cominciare da Celestio (v. pelagianismo). I più eminenti rappresentanti della Riforma non negarono il peccato originale, ch  anzi ne fecero base essenziale dei loro rispettivi sistemi, sebbene discostandosi in taluni punti centrali dalla dottrina cattolica (v. calvino; luterio, ecc.); tuttavia i sociniani finirono praticamente per respingere del tutto questo punto dottrinale.

Pelagianesimo Dizionario di filosofia (2009)

Complesso delle dottrine e movimento ereticale che fanno capo al monaco bretone Pelagio (n. in Inghilterra 354 ca. - m. forse presso Alessandria 427 ca.). La dottrina di Pelagio   improntata a un moralismo ascetico-stoico: l'uomo pu , con le proprie forze morali, osservare i comandamenti di Dio e salvarsi; la grazia gli   data soltanto per facilitare l'azione. La grazia poi non   un dono interiore che illumina, trasforma e rafforza l'uomo, ma   solo fatto esterno che opera a modo di esempio; tale il Vecchio Testamento, il Nuovo, la vita e l'insegnamento di Ges . Ne consegue la negazione del peccato originale e della necessit  del battesimo e della penitenza. Il p. rappresenta, dopo il donatismo, una delle grandi eresie sorte nella Chiesa occidentale. Dopo la condanna del Concilio di Cartagine (411), esso fu combattuto soprattutto da Agostino che, in questa polemica, viene chiarendo la sua dottrina della grazia e del libero arbitrio, orientata nel senso profondamente pessimistico dell'Ambrosiastro. Ma in Oriente Pelagio, facendo leva su certi aspetti platonici e ottimistici della teologia orientale, riusc  a raggiungere il sacerdozio, sfuggire condanne, essere assolto da accuse (Diospoli 415); allora i sinodi di Cartagine e Milevi (416) insorsero rinnovando le condanne, e ottenendo conferma dal papa Innocenzo I (417). Ma sulla base di una generica accettazione della grazia da parte di Pelagio e Celestio, il greco papa Zosimo si mostr  loro benevolo: allora Agostino intervenne nuovamente (418) e un concilio a Cartagine ne rinnov  la condanna. Nello stesso anno Zosimo accett  i deliberati del sinodo, e con una lettera domand  ai vescovi, soprattutto orientali, la condanna dell'eresia. L'imperatore Onorio band  dall'Italia i pelagiani. Pi  tardi anche nell'Oriente Teodosio II espulse i pelagiani da Costantinopoli e il Concilio ecumenico di Efeso (431) rinnov  le condanne dei concili occidentali. Ma la controversia dottrinale continuava: Giuliano di Eclano attacc  Agostino sulla dottrina del peccato originale e della concupiscenza; dal 419 alla morte (430) Agostino rispose con numerosi scritti ma non condusse mai a termine una pi  vasta opera contro Giuliano, mentre altri ancora attaccarono Agostino: dopo i monaci di Adrumeto (426-427) insorsero quelli di Marsiglia e Lérins. Rivendicando alla libert  dell'uomo un proprio e autonomo valore, essi ritenevano che l'initium fidei, il primo desiderio di salvezza, potesse venire dall'uomo senza l'aiuto di Dio, e che la perseveranza finale non fosse un nuovo dono gratuito (semipelagianismo); Agostino si difese (428-429) e altri in Gallia intervennero. La dottrina dei monaci marsigliesi continu  a opera di Vincenzo di Lérins (434), Arnobio il Giovane (450 ca.), Fausto di Riez (474-475), mentre in Africa la dottrina di Agostino fu autorevolmente sostenuta dal vescovo Fulgenzio di Ruspe. In Gallia furono pi  numerosi i sostenitori del semipelagianismo. Finalmente il Concilio radunato a Orange (529) formul  in 25 canoni la dottrina cattolica sulla grazia contro pelagiani e semipelagiani: ferma l'impossibilit  per l'uomo di meritare la grazia, e la necessit  assoluta di questa anche per l'inizio della fede e la perseveranza nelle buone opere, affermato il libero arbitrio, anche se non   pi  sufficiente perch  l'uomo possa sollevarsi da solo a Dio e al bene, fu condannata una predestinazione incondizionata e una predestinazione al male. Papa Bonifacio I (530) approv  le definizioni del Concilio. La controversia fin  per allora, ma i suoi motivi tornarono nelle polemiche protestanti, baiane e gianseniste.

filosofia e religione

Nella terminologia filosofica greca, il principio vitale cosciente di ogni organismo (lat. spiritus). Per lo stoicismo p. è l'anima, o soffio (πνεῦμα) vitale; nel greco della κοινή e degli scrittori cristiani spesso indica la parte più alta dell'anima: onde la tricotomia πνεῦμα, ψυχή e σῶμα, che porta alla distinzione, caratteristica soprattutto del linguaggio cristiano e gnostico, tra 'uomo pneumatico', 'uomo psichico' e 'uomo ilico' (o 'materiale').

La contrapposizione dell'uomo pneumatico all'uomo psichico si trova nell'epistolario paolino ed è largamente diffusa nella posteriore letteratura cristiana. Il primo è docile all'azione dello Spirito Santo, il secondo sottomesso al proprio spirito. Sempre nel linguaggio paolino lo pneumatico è un dono dello Spirito Santo, che non implica una chiamata all'esercizio di un ministero. Sviluppando le contrapposizioni paoline, alcune sette gnostiche indicarono come pneumatici quelli arrivati al pieno possesso dello «spirito», cioè alla gnosi. Pneumatomachi furono chiamati, invece, eretici cristiani dei sec. 4°-5°, così denominati dai polemisti cattolici perché negavano la divinità dello Spirito Santo (macedoniani).

Politeismo Enciclopedie on line

Forma di religione caratterizzata dalla venerazione di più divinità. In contrapposizione al monoteismo, rappresentato solo da 4 grandi religioni storiche (zoroastrismo, ebraismo, cristianesimo, islam), si potrebbe dire che tutte le altre religioni del mondo sono politeiste. Tuttavia, nel corso degli studi di storia delle religioni del 19° sec., e particolarmente a opera della scuola evoluzionistica, il termine p. ha assunto un significato specifico che lo distingue non solo dal monoteismo, ma anche da altre forme di religione. Lo schema evoluzionistico della storia religiosa dell'umanità faceva precedere al p. una fase che ancora ignorava dei propriamente detti, conoscendo solo pratiche rivolte a oggetti inanimati (feticcio) o a una massa di spiriti anonimi (animismo) o a forze impersonali (mana; preanimismo); solo col progredire della civiltà, da questa fase si sarebbe svolta la concezione di numerose divinità con un carattere ben distinto e prevalentemente antropomorfo. Al contrario, i sostenitori di un monoteismo primordiale considerano il p. come una forma di decadenza della religione originaria, dovuta a fattori vari: certi attributi del dio unico si sarebbero resi indipendenti; a uomini preminenti sarebbe stato assegnato rango divino; fenomeni della natura sarebbero stati personificati e divinizzati; e infine nella fusione di più popoli monoteisti ciascuno avrebbe affermato il proprio dio accanto a quelli degli altri. Ma anche al di fuori di ogni simile schema storico è giustificato parlare di p. in un senso più specifico di quello che gli deriva dalla distinzione dal monoteismo, quando si voglia distinguere un particolare tipo di religione caratterizzato appunto dal culto di un certo numero di grandi divinità (per lo più accanto a divinità minori, demoni, spiriti e forze impersonali); queste divinità accumulano in sé funzioni molteplici cui, sul piano del pensiero mitologico di stile antropomorfo, corrispondono tratti di carattere personale.

Il p. appare storicamente soprattutto nelle civiltà di più complessa organizzazione (nell'antichità: Mesopotamia, Egitto, Grecia, Roma, America precolombiana ecc.; attualmente: India, Giappone), anche se al configurarsi di un pantheon politeistico non è intrinsecamente necessaria una civiltà politicamente o economicamente complessa (come, per es., nel caso del p. dei Polinesiani o delle genti africane della costa di Guinea). Una caratteristica costante del p. è che le sue divinità hanno culto pubblico. Poiché però il p. è privo, di solito, di ogni sistema dogmatico, neanche le sue forme più perfette raggiungono la coerenza logica cui farebbe pensare la sua definizione teorica; mentre infatti da un lato accanto alle grandi divinità continuano a esistere, in numero indefinito, entità minori e meno complesse, d'altra parte facilmente si verifica in esso la tendenza alla supremazia, tra i grandi dei, di un dio principale.

Per distinti che siano dal monoteismo vero e proprio, la preminenza di un dio su tutti gli altri (enoteismo) e l'adorazione di un solo essere divino pur in mancanza della negazione di altre divinità (monolatria) vengono a compromettere le forme caratteristiche del politeismo. L'esaltazione di una delle divinità porta facilmente all'assorbimento, da parte di questa, di altre o addirittura di tutte le altre divinità (come nell'antico Egitto, in un certo periodo, il dio solare Ra tendeva a identificarsi con tutti gli altri dei). A parte questo sincretismo interno dei p., esiste anche quello dovuto a fatti esterni d'origine storico-politica: quando un popolo viene a contatto con religioni diverse dalla propria, le divinità apparentemente affini vengono identificate e i loro caratteri si fondono, perdendo la loro fisionomia precisa. Questi sono i limiti, non della 'fase', ma del tipo politeistico della religione, contro i quali solo in particolari condizioni culturali il p. si afferma in forme relativamente pure e limpide.

POLITEISMO

Enciclopedia Italiana (1935)

di R. Pe., G. C.

POLITEISMO (dal gr. πολύς "molto" e θεός "dio"). - È quella forma di religione che è caratterizzata dalla credenza e adorazione di più divinità, in contrapposto al "monoteismo" (v.) che è la credenza e adorazione di un Dio solo.

Il politeismo fu la forma religiosa dominante presso i popoli che raggiunsero un grado più o meno elevato di civiltà nel mondo antico (Egizî, Babilonesi, Assiri, Fenici, Cartaginesi, Indiani, Irani, Hittiti, Frigi, Traci, Greci, Italici, Germani, Celti, Slavi e altri), come pure nell'America precolombiana (Messico, America Centrale, Perù). Attualmente, nonostante il prevalere delle religioni monoteistiche, il politeismo è ancora vivo nel Giappone (shintoisimo, come religione dello stato), nella Cina (confucianesimo, come religione dello stato, per lo meno fino alla rivoluzione del 1912), nell'India (induismo), nonché presso alcuni popoli incolti, ma soltanto fra quelli più progrediti (Polinesiani, Negri della Costa di Guinea).

Il politeismo è una formazione di carattere complesso rappresentante una fase non più primitiva della religiosità. Tutte, infatti, le forme religiose più elementari, non soltanto, come vorrebbe la teoria classica dell'evoluzionismo (v. religione: Storia delle religioni), lo spirito (animismo) e il demone (polidemonismo), ma anche il totem (totemismo), anche il divino impersonale (mana come teoplasma) diffuso nella natura (naturismo), oppure sviluppato mercé apposite operazioni sacrali (dinamismo magicorituale; v. magia), possono variamente concorrere a costituire l'idea e la figura del dio quale è concepita e adorata in una religione politeistica. Caratteristiche del dio in seno al politeismo sono: 1. un nome proprio, in corrispondenza con una meglio definita personalità individuale (di fronte alla folla anonima degli spiriti e ai gruppi di demoni a denominazione collettiva); 2. un culto di adorazione prestato da una comunità. Le ragioni onde una comunità è portata a adottare come suo dio sia uno spirito (per es., un antenato), sia un demone, sia un totem, sia un elemento della natura sono varie e molteplici: la prevalenza data agli elementi naturistici è verosimilmente dovuta al fatto che la grandiosità degli oggetti e fenomeni della natura conferisce al dio che li rappresenta quella potenza straordinaria di cui la comunità ha bisogno per sentirsi tutelata e protetta.

Carattere essenziale del politeismo è la credenza nella coesistenza di più divinità e l'adorazione loro da parte di un dato gruppo umano. La formazione di un pantheon politeistico dipende molto spesso dall'unificazione politica di più comunità, in quanto essa porta con sé, come conseguenza, l'aggregazione religiosa delle divinità rispettive. Più che le ragioni universali messe innanzi dalla teoria evoluzionistica come inerenti allo sviluppo stesso del pensiero umano (progressiva riduzione numerica degli esseri divini, in rapporto con una progressiva tendenza alla generalizzazione: v. monoteismo), sono qui in giuoco ragioni storiche contingenti, varie da luogo a luogo.

Un pantheon politeistico non ha mai la rigidità e la fissità di un sistema teologico: il dogma è del tutto estraneo allo spirito della religione politeistica, mentre il culto vi è l'elemento essenziale. Tuttavia si verifica molto spesso che le numerose divinità politeistiche di un dato popolo siano sottoposte a un processo di sistemazione, sia col metodo abbastanza primitivo delle genealogie (Esiodo), sia mercé il raggruppamento in triadi (Babilonia, India) o eptadi (Babilonia, ecc.), o enneadi (Egitto) o dodecadi (Grecia e Roma). Oppure ha luogo l'identificazione sincretistica d'una divinità con un'altra (Mā-Bellona a Roma) o con più altre (Marduk con Šamaš, Sin, Nergal in Babilonia), anche appartenenti a religioni diverse (sincretismo babilonese-persiano, sincretismo orientale-greco-romano), o addirittura con "tutte" le altre (Marduk identificato con ciascun altro iddio babilonese, Iside "panthea" in Egitto; panteismo indiano). Oppure si determina la supremazia di una divinità sopra tutte le altre, sia per ragioni politiche, in quanto il dio di una comunità conquistatrice o dominatrice o comunque unificatrice assume una posizione di predominio sopra gli dei delle comunità assoggettate o unificate (Ammone in Egitto al tempo della supremazia di Tebe, Marduk in Mesopotamia all'epoca dell'impero di Babilonia, Aššur durante il predominio assiro), sia per ragioni inerenti alla natura stessa di una data divinità.

Infatti si può constatare che nella maggior parte delle religioni politeistiche la divinità suprema è un dio del cielo, sia del ciclo diurno e sereno, sia del cielo notturno o temporalesco: Anu ("il Cielo") nella religione babilonese, Tesup nella religione degli Hurriti (e Hittiti), Varuna nella religione vedica (subentrato a Dyaus "il Cielo"), il "dio della volta celeste" (Erod., I, 131) nella religione dei Persiani, Zeus in quella dei Greci (Zeus Papas dei Bitinî, cfr. Arriano fr. 30, in *Fragm. Histor. Graec.*, III, p. 592; Zeus Papaïos degli Sciti, cfr. Erod., IV, 59; il θεός dei Traci, cfr. Erod., IV, 94), Giove (Jupiter, Diespiter) nella religione dei Romani e degl'Italici, Tinia in quella degli Etruschi, Donar-Thor (verosimilmente subentrato a Zīu-Tȳr) in quella dei Germani settentrionali, Perkunas (il Fulmine") presso i Lituani, Perun presso gli Slavi (Procop., *De bell. goth.*, III, 14, 23); Seli ("il tonante") presso i Ceceni del Caucaso, Jumana-Inmar-Num presso gli Ugro-Finni, Tengri (il Cielo") dei Turco-Mongoli, T'ien ("il Cielo") dei Cinesi e altri (per il rapporto fra il dio celeste supremo delle religioni politeistiche e il dio unico delle religioni monoteistiche, v. monoteismo). Qua e là si trova traccia di un'antica supremazia della divinità della terra (Asia Minore e Creta preellenica; Negri del Sudan e della Costa di Guinea), onde sovente si svolge il binomio diffusissimo del Cielo padre e della Terra madre (Rangi e Papa presso i Maori, e corrispondenti divinità indonesiane, ecc.; Dyavapṛthivī nei Veda, ecc.). Più spesso la supremazia è assunta da una divinità del sole o della luna, non senza, eventualmente, il concorso di ragioni politiche, in quanto, per es., il sole, unico e massimo per tutte le genti, è assunto a divinità suprema di quelle comunità supernazionali che sono gl'imperi (religione del sole nell'impero degl'Inca, culto ufficiale di Sol invictus nell'impero romano, culto di Aton, il disco solare, istituito in Egitto da Amenhotpe IV: v. amenothes).

Tanto la supremazia di una divinità sopra tutte le altre (monarcoteismo) quanto l'identificazione di una con tutte le altre (sincretismo e panteismo) non intaccano il carattere fondamentale del politeismo, perché lasciano sussistere, accanto alla divinità suprema o, rispettivamente, accanto alla divinità "panthea" (Jupiter pantheus, Corp. Inscr. Lat., II, n. 2008; Serapis pantheus, *ibid.*, II, n. 46; Silvanus pantheus, *ibid.*, VI, n. 695; una quae es omnia Isis, *ibid.*, X, n. 3800), le singole divinità inferiori e particolari. Nemmeno intacca il politeismo l'aspirazione isolata a una concezione unitaria del divino quale si fece sentire in India e in Grecia specie nel campo della speculazione filosofica (Senofane, fr. 13 Diels: "un solo iddio, fra gli dei e gli uomini il sommo"; Antistene, fr. 24), né la devozione di qualche credente così concentrata nell'adorazione di una particolare divinità da ignorare momentaneamente (inni vedici, "salmi penitenziali" babilonesi, ecc.) e perfino addirittura negare (v. enoteismo) tutte le altre: voci che non vanno oltre l'individuo che le esprime e il momento in cui sono espresse, e quindi restano senza ripercussione nella religiosità ambiente.

Filosofia. - Data la precoce critica con la quale il pensiero (da Senofane in poi) investì il politeismo a favore del monoteismo, non parrebbe che il primo avesse mai potuto acquistare cittadinanza nel regno della filosofia. In realtà, per quanto le teologie filosofiche siano nella quasi totalità monoteistiche, oppure panteistiche, anche il politeismo è stato sottoposto qualche volta a interpretazioni speculative. Così, nella

fase più propriamente religiosa del neoplatonismo classico (Giamblico, Edesio, ecc.), al mondo delle antiche divinità viene fatto luogo in un dato punto del processo emanatistico dal supremo principio dell'Uno alla realtà del molteplice. Il politeismo, cioè, è giustificato mercé una sua subordinazione al principio monoteistico: e ciò spiega come da tale corrente del neoplatonismo abbia tratto la propria formazione spirituale il grande restauratore della religione politeistica contro il cristianesimo, Giuliano l'Apostata. In tempi recenti, il Renouvier ha nuovamente prospettato la possibilità di una simile giustificazione teorica del politeismo, come gerarchia di potenze sovrumane culminanti nella suprema unità di Dio; e il James ha considerato il politeismo come l'unica dottrina religiosa ipoteticamente conciliabile con la sua concezione pluralistica dell'universo.

Preanimismo Enciclopedie on line

Termine storico-religioso coniato dai seguaci dell'indirizzo evoluzionistico per indicare forme della religione ancora più primitive dell'animismo, posto da E.B. Taylor come prima forma religiosa dell'umanità. Esso servì a indicare quella fase evolutiva della religione in cui l'uomo non sarebbe ancora arrivato alla rudimentale personalizzazione delle forze soprannaturali propria dell'animismo e avrebbe avvertito solo l'azione di energie impersonali. Al di fuori dell'evoluzionismo oggi si può parlare, con riserva, di fenomeni preanimistici delle varie religioni, ma soltanto prescindendo dal significato originario del termine, in quanto nulla dimostra che sia mai esistita una religione esclusivamente preanimistica, e tanto meno che essa fosse necessariamente anteriore ad altre forme di religione.

Preanimismo Enciclopedia Italiana (1935)

Termine generico, usato dai moderni storici delle religioni in contrapposizione ad animismo (v.), nel senso della teoria di E.B. Tylor. In realtà, con tal nome non s'intende caratterizzare un vero e proprio preciso complesso di credenze e di riti: tanto che nella fase "preanimistica" sono fatte rientrare e le credenze magico-religiose (v. [magia](#)), e il culto dell'Essere celeste (v. cielo, X, p. 232) e altre credenze, come, p. es., quella nel [mana](#).

Predestinazione Enciclopedie on line

Nella teologia cattolica, «il piano secondo cui Dio ordina la creatura razionale al conseguimento della vita eterna» (s. Tommaso). Nessuno è escluso dalla beatitudine eterna senza sua colpa, poiché Dio ha predestinato tutti gli uomini a essere conformi al proprio Figlio che si è fatto uomo.

Il concetto di p. trova il suo fondamento scritturistico sia nel Vangelo, dove si parla di un regno preparato agli eletti fin dalla fondazione del mondo (Matteo 25, 34), sia soprattutto nell'epistolario paolino: «quelli che egli ha preconosciuti li ha ancora predestinati a essere conformi all'immagine del suo figliolo, sì da essere lui primogenito tra molti fratelli: e quelli che ha predestinati, questi ha anche chiamati, e quelli che ha chiamati, li ha anche giustificati» (Rom. 8, 29-30). Lo sviluppo teologico del concetto è particolarmente legato ad alcune famose controversie, prima fra tutte quella pelagiana (Pelagio e i suoi seguaci negavano sia la prescienza di Dio sia la p. e identificavano il libero arbitrio con la grazia) che provocò l'approfondimento del problema da parte di s. Agostino. Vi fu poi il predestinazionismo (tanto la salvezza quanto la dannazione eterna dell'uomo dipendono esclusivamente dalla volontà di Dio) di Gotescalco, ripreso nel 14° e 15° sec. da J. Wycliffe e da J. Hus. Lutero elaborò una teoria della salvezza fondata sulla negazione del libero

arbitrio e sulla concezione della fede che giustifica senza le opere, ripresa e sviluppata da M. Baio. Un'accentuazione pessimistica dei motivi agostiniani fu a fondamento del giansenismo. Tra 16° e 17° sec. anche all'interno dell'ortodossia cattolica s'incontrano tesi contrastanti su alcuni aspetti della p., e in particolare sul problema della causa della p., del motivo cioè che spinge Dio a destinare la salvezza soltanto a un certo numero di uomini e non a tutti.

Nella teologia contemporanea (sia protestante sia cattolica), la p. viene vista come parte della buona novella. K. Barth, per es., precisando la dottrina della doppia p. (alla salvezza e alla dannazione), afferma che in Gesù Cristo tutti sono eletti e che in lui non ci sono più riprovati, dal momento che egli ha assunto in modo vicario la riprovazione di tutti. L'applicazione storica dell'elezione avviene attraverso la mediazione della Chiesa. Anche la teologia cattolica sottolinea piuttosto l'amore universale di Dio, che diventa concreta realtà salvifica nel mistero di Cristo e della Chiesa. Esclude pertanto ogni predeterminazione assoluta e indipendente dalla volontà dell'uomo. La volontà di Dio e quella dell'uomo non sono realtà contrapposte e irrelate, ma in armonia per realizzare il fine della salvezza eterna dell'umanità.

PREDESTINAZIONE
Enciclopedia Italiana (1935)
di Mariano Cordovani

PREDESTINAZIONE. - Nella teologia cattolica, questo nome significa l'atto della Provvidenza (v.) divina che dirige le creature ragionevoli al conseguimento della salvezza, e talvolta permette che per loro colpa si perdano. Questo concetto porta al problema scientifico sul modo di conciliare l'efficacia della grazia divina con la libertà umana, tanto in quelli che si perdono, quanto in quelli che si salvano.

È dottrina cattolica che nessuno può conseguire la visione beatifica di Dio, fine ultimo dell'uomo, senza uno speciale dono della Provvidenza salvatrice, e che nessuno viene escluso da quella visione se non per propria colpa. Ma questa determinazione dottrinale lascia adito a molte indagini e a molte questioni insolute.

Nella teologia di S. Agostino la difficoltà viene affrontata in pieno, con l'acutezza propria a quel grande sistematizzatore della dogmatica cattolica; e il vigore delle sue affermazioni sorprese molti studiosi e sollevò molte polemiche (v. Agostino, I, p. 924 segg.).

Nel sec. IX il benedettino Gotescalco misconosceva il valore della libertà (mentre il pelagianismo aveva negato la grazia), affermando una predestinazione alla vita eterna e una predestinazione alla dannazione: chi cadeva sotto il primo decreto non poteva dannarsi, come chi cadeva sotto il secondo non poteva salvarsi, giacché Dio voleva salvi solo gli eletti e Cristo era morto solo per questi. Ma le sue dottrine furono condannate da varî sinodi (v. gotescalco; predestinaziani), i quali definirono l'universalità della redenzione e negarono la predestinazione alla dannazione, la quale è imputabile alla malizia dell'uomo e non alla prescienza di Dio.

Nei secoli XIV e XV l'inglese Wycliffe (v.) e il boemo Hus (v.) rinnovarono il predestinazionismo nella forma più dura, sostenendo quelle dottrine fatalistiche che la Chiesa condannò nel concilio di Costanza nel 1414 e nel 1418.

Con il protestantesimo la questione si complica. Dalla psicologia passionale di Lutero nasce una teoria arbitraria della salvezza: negazione del libero arbitrio, concupiscenza invincibile, fede che giustifica senza le opere (v. Luteranesimo; Lutero; per la predestinazione nella dottrina calvinista, v. calvino, VIII, p. 479; calvinismo, VIII, p. 473). Leone X nel 1520 condannò le dottrine di Lutero, a cui più tardi fu nuovamente contrapposta la dottrina cattolica della giustificazione formulata dal Concilio di Trento. I principî luterani si riperuotono nel sistema di M. Baius (v.); secondo il quale lo stato dell'uomo innoente era naturale e i meriti dell'uomo prima del peccato non erano soprannaturali; mentre dopo il peccato tutte le opere fatte

senza la grazia sono peccati, le virtù degli infedeli sono vizî, e la libertà della quale parla la Scrittura è la liberazione dal peccato, non incompatibile con l'intrinseca necessità: inoltre i movimenti della concupiscenza, anche involontari, sono proibiti e nei battezzati sono peccati, la carità può stare col peccato, e la contrizione non rimette il peccato senza il sacramento.

Seguì poi il giansenismo, sintetizzato nelle cinque proposizioni: 1, i comandamenti di Dio sono impossibili per il giusto che li trasgredisce; 2. nello stato presente non è possibile la resistenza alla grazia; 3. la volontà sotto la delectatio celeste fa necessariamente il bene, sotto la delectatio terrestre fa necessariamente il male; 4. la volontà non può resistere alla grazia, e asserire ciò è pelagianismo; 5. Dio non vuole la salute di quelli che periscono.

Come si vede, le varie dottrine anticattoliche esagerano uno degli estremi a scapito dell'altro, misconoscendo o la grazia divina o la libertà umana. Il modo dell'accordo nella sorte delle singole anime è misterioso, ma la dottrina della Chiesa ha condannato ogni forma di pelagianismo e di predestinazionismo, salvaguardando la grazia dalla parte di Dio e la libertà da parte dell'uomo.

Preesistenza Enciclopedie on line

preesistenza Esistenza dell'anima prima della nascita. Nella storia delle religioni, la questione acquista rilievo, insieme con quella della sorte dell'anima dopo la morte, per lo più in connessione con la credenza nella reincarnazione. Un'idea della p. può però presentarsi anche indipendentemente da quest'ultima. Gli indigeni dell'Australia centrale, per es., ritengono che perché nasca un bambino nel corpo della madre debba entrare uno degli 'spiriti-bambini' che, lasciati dagli antenati mitici dei singoli clan totemici, attendono l'occasione di incarnarsi nel corpo di una donna. Concetti simili di una p. individuale delle anime si riscontrano anche presso altri popoli (Melanesia, America Settentrionale). Nelle grandi religioni di tipo dualistico, o si presume che l'anima individuale sia indistruttibile per natura e la sua unione con la sostanza primordiale produca la nascita, o che essa sia parte, soltanto, di un'unica sostanza spirituale.

Nell'antica Grecia la religiosità orfica considera l'anima di natura divina ed eterna, caduta nella prigione del corpo, da cui può liberarsi solo attraverso una completa purificazione. Per Platone immortalità dell'anima significa infinita durata non solo nel tempo futuro, ma anche nel passato, e così anche la dottrina pitagorica della metempsicosi. Concezioni analoghe a quella orfica si ritrovano nel manicheismo e nella gnosi. La p. dell'anima, nel senso che l'anima, creata già prima, verrebbe poi unita al corpo al momento della concezione o dell'animazione, fu sostenuta da Origene, la cui autorità determinò la fortuna dell'ipotesi nella Chiesa. La si ritrova infatti in Nemesio, Didimo, Evagrio; s. Agostino non si decise fra questa ipotesi e la dottrina secondo cui l'anima viene all'esistenza al momento stesso in cui si forma il corpo umano. Condannata dal II Concilio di Costantinopoli (553), la teoria della p. non trovò più sostenitori.

Profano Enciclopedia online

Che non ha carattere sacro, che è estraneo o contrario a ciò che è sacro e religioso. Anche, che ha per argomento motivi terreni, mondani, non religiosi.

religione

Il concetto di p. è correlato e opposto a sacro, non avendo senso parlare di p. senza il presupposto del sacro, e viceversa. La dicotomia di sacro e p. è alla base di ogni religione. Non esiste alcuna religione in cui tutto sia considerato p. o tutto sia considerato sacro, benché, specie nelle religioni di tipo arcaico, ogni attività p.

possa o debba soggiacere a cautele sacrali. Ma come la celebrazione dei giorni festivi permette di dedicare alle attività p. gli altri giorni, o come il recingere lo spazio sacro (santuari ecc.) libera lo spazio rimanente dai riguardi religiosi, così anche i riti connessi alle attività p., ai singoli momenti dell'esistenza quotidiana, anziché implicare una mescolanza tra sacro e p., sono proprio i mezzi della loro separazione, in quanto, a rito compiuto, l'attività pratica può svolgersi senza remore sacrali.

L'azione con cui si compromette, si offende o si annulla il carattere sacro di una cosa, un luogo, una persona è detta profanazione. La possibilità della profanazione è fondata sul fatto che sacro e p. costituiscono, per le religioni, due mondi che si escludono a vicenda, ciascuno con le proprie leggi: la penetrazione del p. nel sacro comporta lo sconvolgimento delle leggi di quest'ultimo. In un luogo sacro si deve entrare solo in determinate condizioni, rispettando le norme che vi regnano; come una chiesa cattolica può essere profanata, e perciò richiedere una riconsacrazione, per un peccato mortale commesso in essa, per es., un suicidio, così anche in altre religioni le persone prive dei prescritti requisiti sacrali (per es., i non-iniziati) con la loro sola presenza profanano un luogo sacro. Nel tempo sacro, cioè nei periodi festivi, è proibita l'attività p.; il divieto del lavoro nel sabato ebraico e nella domenica cristiana ha riscontri in tutte le religioni.

Provvidenza Enciclopedie on line

Indice

filosofia
religione

Nel linguaggio filosofico e religioso, il governo del mondo e della storia degli uomini per opera di un essere divino (o di un principio superiore), il quale realizza i suoi piani secondo fini che trascendono i singoli, potendo restare incomprensibili alla ragione umana.

filosofia

Il concetto di p. può essere fatto risalire all'antichità classica, in particolare allo stoicismo, per il quale esiste un ordine divino e razionale (πρόνοια) immanente all'universo e alla sua evoluzione ciclica. In questo senso la nozione di p. è indistinguibile da quella più antica di destino (μοῖρα) e, identificandosi con la necessità divina che presiede all'evoluzione dell'universo, non può che realizzare il più perfetto corso di quell'evoluzione; di qui la morale stoica, che impone di accettare con serenità il corso delle cose. L'idea di un piano provvidenziale sotteso al corso delle vicende umane è presente anche nel pensiero medievale, dove si cerca di armonizzarlo con la libera azione di Dio nel mondo. Concetto tipico del cristianesimo e della teologia cristiana, quello di p. non sarà ripreso dalla filosofia che in età moderna, all'interno delle speculazioni di filosofia della storia. Nei Discours sur l'histoire universelle J.-B. Bossuet, basandosi sul De Civitate Dei di s. Agostino, concepisce la p. come l'unica autrice della storia, i cui personaggi sono soltanto ignari esecutori dei disegni divini. Ma è soprattutto con la Scienza nuova di G. Vico che il concetto di p. assume a matura espressione filosofica. La p. costituisce per Vico il principio in virtù del quale le azioni dei singoli realizzano inconsapevolmente quei fini universali (la famiglia, la società, la civilizzazione) che vanno al di là del loro significato particolare. In una prospettiva decisamente laica il concetto di p. ritorna nella metafora della 'mano invisibile' con cui A. Smith intese teorizzare l'esistenza di un ordine naturale provvidenziale che, al di là delle intenzioni dei singoli, realizza il bene comune. L'idea di una p. immanente alla storia sarebbe poi stata articolata dalla filosofia della storia di G.W.F. Hegel, il cui concetto di 'astuzia della ragione' intendeva evidenziare come le azioni spesso divergenti degli uomini sarebbero finalizzate alla realizzazione di progetti universali che sfuggono alla consapevolezza di coloro che li realizzano.

religione

L'idea che la divinità intervenga attivamente nelle vicende terrestri è tra i presupposti di ogni religione: altrimenti non avrebbero senso le preghiere, i sacrifici, i riti propiziatori ecc. Ma un concetto coerente della p. non si esaurisce nella credenza in sporadici interventi divini; esso implica l'onniscienza, l'onnipotenza e particolari scopi della divinità, e perciò si forma soltanto in determinate religioni sistematiche. Come l'importanza attribuita alla p., così anche la sua negazione è un risultato dell'approfondimento riflessivo dell'esperienza religiosa: il buddhismo, per es., esclude la p., dato il concetto del karma per cui il destino dell'uomo è conseguenza ineluttabile delle sue azioni.

L'idea della divina p. è presente nell'Antico Testamento, riferita sia ai destini collettivi dell'umanità sia alle vicende particolari della storia ebraica. Nel Nuovo Testamento si matura la concezione cristiana della storia come 'storia di salvezza' che trova il suo punto culminante nell'incarnazione; il piano divino della salvezza, che dà senso e unità a tutta la storia e svela il disegno della divina p. (indicato nel greco neotestamentario e dei primi scrittori cristiani come οἰκονομία), trova una sua espressione tipica nel messaggio di s. Paolo e si elabora poi in concetti filosofici nella dottrina alessandrina del logos per divenire fondamento della grandiosa concezione agostiniana della storia (*De civitate Dei*), che resterà dominante in tutta la teologia e storiografia medievale.

Provvidenza Dizionario di filosofia (2009)

Dal lat. *providentia*, propr. «previdenza, prudenza», e, per metonimia, «divina provvidenza». Nella speculazione filosofica il concetto di p. nasce con lo stoicismo classico, per il quale esiste un ordine divino e razionale (πρόνοια) immanente all'Universo e alla sua evoluzione ciclica. Nella sua perfetta intelligenza, la πρόνοια riflette a priori il modo in cui si svolgerà il corso delle cose, e perciò stesso assicura a tale svolgimento la migliore forma possibile: essa quindi, insieme, «prevede» e «provvede». Questo duplice aspetto dell'idea della p. (che nello stoicismo giustifica da un lato la teoria della previsione del futuro mercé la mantica e dall'altro la fede ottimistica nella perfezione dell'Universo) si mantiene anche nel pensiero medievale, per quanto in questo venga sempre più prevalendo il motivo del diretto intervento di Dio nel corso delle cose. Di qui il contrasto fra l'idea della preordinata razionalità del disegno divino e quella della libera azione di Dio, a vantaggio del mondo, che la teologia cristiana medievale cerca in vario modo di conciliare. Nel pensiero moderno, Spinoza esclude rigorosamente questo contrasto riducendo la p. alla causalità dell'universale sostanza divina; e il problema della p. perde in seguito d'importanza in relazione con il diminuito interesse per i suoi generali presupposti teologici. Esso rinasce tuttavia come problema d'interpretazione storiografica. Nel *Discours sur l'histoire universelle* (1681; trad. it. *Discorso sopra la storia universale*) Bossuet, basandosi sul *De civitate Dei* (trad. it. *La città di Dio*) di Agostino, concepisce la p. come l'unica autrice della storia, i cui personaggi sono soltanto ignari esecutori dei disegni di Dio. Ma è soprattutto con la Scienza nuova di Vico che il concetto di p. assurge alla più matura espressione filosofica, sebbene sia controverso se il concetto vichiano abbia una connotazione esclusivamente razionalistica o anche religiosa. La p. costituisce per Vico il principio in virtù del quale le azioni dei singoli realizzano inconsapevolmente quei fini universali (la famiglia, la società, la civilizzazione) che vanno ben al di là del loro significato particolare. Questo tipo di interpretazione del concetto di p., in una prospettiva decisamente laica, lo si ritrova, d'altra parte, nella Favola delle api di Mandeville e nella metafora della «mano invisibile» con cui A. Smith intendeva teorizzare l'esistenza di un ordine naturale provvidenziale, intrinseco alla società e alla storia, che, al di là delle intenzioni dei singoli, realizza il bene comune. Nella forma più consapevole l'idea di una p. immanente alla storia sarebbe poi stata articolata dalla filosofia della storia di Hegel, il cui concetto di «astuzia della ragione» intendeva evidenziare come le azioni spesso divergenti degli uomini sarebbero finalizzate alla realizzazione di progetti universali che sfuggono alla consapevolezza di coloro che li realizzano. Tale concezione, da Vico e da Hegel, passa nella teoria storiografica di Croce,

che parimenti considera la p. come la razionalità dell'universale accadere storico. Il concetto di p. viene negato, esplicitamente o implicitamente, da ogni concezione irrazionalistica e pessimistica del reale: come quella, per es., di Schopenhauer, che pone come principio assoluto una cieca «volontà di vivere», o come l'esistenzialismo, che oppone all'idea della progressività e razionalità del reale quella della sua precarietà e negatività, sostituendo quindi alla fede nei valori della vita e della storia il senso angosciato dei conflitti, non risolti, dell'esistenza.

PROVVIDENZA

Enciclopedia Italiana (1935)

di G. C., E. Ro.

PROVVIDENZA. - Le concezioni filosofiche. - Il concetto di provvidenza (gr. *πρόνοια*, lat. *providentia*) nasce propriamente nello stoicismo classico, che lo identifica con quello del fato divino e razionale, governante l'immutabile vicenda ciclica del mondo. Nella sua perfetta intelligenza, questo fato riflette a priori il modo in cui si svolgerà il corso delle cose, e per ciò stesso assicura a tale svolgimento la migliore forma possibile: esso quindi, insieme, "prevede" e "provvede". Questo duplice aspetto dell'idea della provvidenza (che nello stoicismo giustifica da un lato la teoria della previsione del futuro mercé la mantica e dall'altro la fede ottimistica nella perfezione dell'universo), è serbato anche dalla concezione medievale, per quanto in questa venga sempre più prevalendo il motivo del diretto intervento di Dio nel corso delle cose. Di qui il contrasto fra l'idea della preordinata razionalità del disegno divino e quella della libera azione di Dio a vantaggio del mondo, che la teologia cristiana medievale cerca in vario modo di conciliare. Nel pensiero moderno, Spinoza esclude rigorosamente quel contrasto riducendo la provvidenza alla causalità dell'universale sostanza divina; e il problema della provvidenza perde in seguito d'importanza in relazione col diminuito interesse per i suoi generali presupposti teologici. Esso rinasce tuttavia come problema d'interpretazione storiografica. Nel *Discours sur l'histoire universelle* del Bossuet la provvidenza è considerata come l'unica autrice della storia, i cui personaggi sono soltanto ignari esecutori dei disegni di Dio. Nella *Scienza Nuova* del Vico la divina provvidenza dirige egualmente la storia, ma la sua azione non soverchia in modo così assoluto la libera iniziativa dei singoli; essa bensì costituisce il quadro universale in cui s'inseriscono e compongono le azioni individue, che così s'illuminano della loro luce più vera e manifestano la loro effettiva funzione storica spesso divergente da quella che esse s'illudono di compiere. A questa concezione vichiana della provvidenza come razionalità intrinseca all'accadere storico risponde nell'Ottocento la filosofia hegeliana della storia, che nel corso delle cose vede il progressivo realizzarsi dell'idea o della ragione, la cui "astuzia" dirige a suo vantaggio anche le divergenti intenzioni degli uomini; e dal Vico e dal Hegel tale concezione passa nella teoria storiografica del Croce, che parimenti considera la provvidenza come la razionalità dell'universale accadere storico. Per tutte le concezioni moderne della provvidenza cfr. perciò anche storia.

Concetto cristiano. - Per Boezio, approvato da S. Tommaso, la Provvidenza è *ipsa divina ratio in summo omnium princeps constituta, qua cuncta gubernat* (*De consol.*, IV, pr. 6).

Il fondamento di questo concetto, oltreché nella ragione naturale, è nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Nel primo, si trovano le affermazioni del libro di Giobbe (v.), che si può dire il poema della Provvidenza per ciò che riguarda il problema del male; del libro dei Salmi, per la lirica e fidente implorazione dell'assistenza divina (p. es, Salmo, XXII, 1, 4; XC, 1, 8; XXXI, 31, ecc.); dei libri dei Proverbî (v.) e più ancora della Sapienza, la cui testimonianza non dovrà parere indebolita, se anche l'espressione del pensiero risente di una certa influenza della filosofia ellenistica, dei neoplatonici in particolare, attraverso la diaspora giudaica; ma nessuno stoico né platonico giunse mai al calore dell'affermazione della paternità divina, espressa già nella Sapienza (XIV, 13): "È la tua Provvidenza, o Padre, che governa".

Questa vivacità di affermazione è superata dal Nuovo Testamento, in cui l'amore di Dio come provvido padre richiama i figli all'attesa tranquilla del promesso soccorso: "Per questo vi dico: non vi date affanno né come alimentare la vostra vita né come vestire il vostro corpo. La vita non vale più dell'alimento e il corpo più che il vestito? Guardate gli uccelli dell'aria: essi non seminano né mietono né empiono granai e il vostro Padre celeste li pasce. Non siete voi da più di essi?... E perché vi prendete pena per il vestito? Considerate come crescono i gigli del campo: essi non lavorano e non filano; eppure io vi dico che nemmeno Salomone in tutta la sua magnificenza non fu mai vestito come uno di loro. Se dunque Iddio riveste in tal modo l'erba del campo, che oggi è e domani viene buttata nel forno, quanto più voi, uomini di poca fede! Non vogliate, dunque, stare ansiosi, dicendo: che cosa mangeremo e che cosa berremo? Il vostro Padre celeste sa che di tutte queste cose avete bisogno. Cercate, dunque, in primo luogo, il regno di Dio e la sua giustizia, e tutte le altre cose vi saranno date per giunta" (Matteo, VI, 25-33).

Queste medesime verità, che non escludono una ragionevole previggenza, ma l'affannosa ansietà delle cose materiali, sono ripetute dalla predicazione degli apostoli, di Paolo in particolare (I Tim., VI, 8; Filipp., IV, 6; Rom., XI, 33, ecc.), e ad esse s'ispira la susseguente tradizione cristiana, sia nella positiva affermazione dei simboli di fede (in Dio creatore e reggitore del mondo, restauratore e redentore del genere umano, ecc.), sia nella rivendicazione della verità cattolica contro le eresie.

Già Ireneo, e altri apologisti dei primi secoli, rivendicano il concetto cattolico della Provvidenza contro le sue deformazioni eretiche; dopo l'era delle persecuzioni, Lattanzio la difende e ne dimostra l'azione nella natura e nella storia, con i suoi libri *Divinarum institutionum*, *De opificio Dei*, e *De mortibus persecutorum*, sicché egli fu ben chiamato "un apologista laico della Provvidenza". Tra gli oratori sacri, invece, primeggiano Cirillo di Gerusalemme nelle sue Catechesi, e, con più larga eloquenza, S. Giovanni Grisostomo, che può ben dirsi il predicatore della Provvidenza, massime nelle sue omilie al popolo, in cui spiega pure diffusamente i molteplici vantaggi delle avversità nella scuola del dolore; Teodoreto di Ciro ha i suoi Dieci discorsi intorno alla Provvidenza, e Basilio Magno ha, fra altro, il discorso *Che Dio non è l'autore dei mali*, a confutazione degli errori di pagani e manichei.

Tra i latini basti ricordare Salviano di Marsiglia, che scriveva fra le invasioni dei barbari e la rovina del mondo romano *De vero iudicio et providentia Dei*, e, specialmente dopo il tentativo di Orosio (*Historiarum*, ecc.), S. Agostino nel *De civitate Dei*, particolarmente nel primo libro, nella polemica contro i manichei, nei commenti alla Scrittura e nei discorsi al popolo, ribattendo al tempo stesso le obiezioni più comuni contro la Provvidenza; in forma più semplice e popolare, fra altri, i due papi Leone Magno e Gregorio Magno, sostenendo i popoli nelle calamità dei loro tempi.

Dalla schiera dei Padri greci e latini dipende quella dei teologi e dottori scolastici del Medioevo; i quali degli antichi sparsi insegnamenti patristici cercarono la sintesi, riepilogandoli in una più stretta forma di sistema dottrinale, S. Tommaso specialmente (*Summa Theol.*, I, q. XXII segg.) toccando anche il problema connesso della predestinazione e quello della permissione del male sia fisico sia morale.

Questa sintesi dottrinale fu poi raccolta e chiarita dai teologi susseguenti, sia dagli scolastici, qualî Suarez, Vasquez e particolarmente Leonardo Lessio (*De providentia numinis*), sia dai positivi, nominatamente dal Petau (*Dogm. Theol.*, I, 8), e dal Thomassin (*Dogm. Theol.*, II, 7, e. 9-22), nonché dagli scrittori più moderni, come il Perrone, lo Scheeben, il Pesch, il Billot ed altri, fino ai nostri giorni.

La sostanza della dottrina dei teologi cattolici è definita dal Concilio vaticano nella costituzione *Dei Filius* (*De fide catholica*, c. 1): "Dio, mediante la sua provvidenza, conserva e governa le cose tutte che ha creato, giungendo da un'estremità all'altra con forza, e disponendo le cose tutte con soavità. Perché tutte le cose sono scoperte e manifeste al suo riguardo, anche quelle future per la libera azione delle creature".

Con ciò si vollero escluse anche le dubbie o erronee spiegazioni del Günther e di altri teologi cattolici, su cui non è qui il luogo d'insistere, ma questi stessi convengono nella sentenza agostiniana: che "Iddio onnipotente, essendo infinitamente buono, non permetterebbe in alcun modo che vi fosse del male nelle opere sue, se non fosse pure a tal segno onnipotente e buono da trarre del bene anche dal male" (Enchir., 11).

Purgatorio Enciclopedie on line

Nell'uso comune cristiano, uno dei tre regni dell'oltretomba, insieme all'inferno e al paradiso; nella teologia cattolica, la condizione di coloro che, morti nella grazia e nell'amicizia di Dio, non sono ancora perfettamente purificati e devono quindi purificarsi al fine di ottenere la santità necessaria per essere ammessi alla visione di Dio. L'esistenza del p. è, per il cattolico, una verità di fede, definita dai concili di Firenze e di Trento.

Lo sviluppo storico di questa dottrina è connesso con la fede sia che per i giusti esista la possibilità di una temporanea espiazione ultraterrena delle loro colpe prima di raggiungere la visione beatifica, sia che i vivi possano guadagnare meriti per i defunti che espiano. Le prime testimonianze sulla credenza nel p. si riferiscono, dalla fine del 2° sec. (Origene, padri Cappadoci e, tra i Latini, s. Cipriano, s. Girolamo, s. Ambrogio, s. Agostino e s. Gregorio Magno), soprattutto all'idea di una temporanea espiazione ultraterrena. Contro la dottrina cattolica del p. polemizzarono i riformati che la respinsero radicalmente.

La rappresentazione del p., rara prima del 15° sec., si sviluppa in rapporto alle illustrazioni della Divina Commedia (Domenico di Michelino, 1465, Firenze, duomo); l'iconografia è simile a quella dell'inferno, salvo che per la presenza di angeli o della Madonna. La raffigurazione, raramente autonoma, si identifica con quella delle anime purganti (generalmente in preghiera, tra le fiamme), in riferimento al tema dell'espiazione e dell'opera dei vivi (Altare della peste, 1520 ca., Norimberga, Germanisches Nationalmuseum). Compare in immagini di s. Gregorio, per il suo ruolo di intercessore (L. Capponi, 15° sec., rilievi, Roma, S. Gregorio Magno; Guercino, 1647, Bologna, S. Paolo), e similmente di altri santi; si diffonde con la Controriforma, che ne sostiene l'esistenza, negata dai protestanti (F. Zuccari, 1594-95, Roma, chiesa del Gesù). Confraternite del p. Pie organizzazioni di fedeli che intendono promuovere suffragi per le anime del purgatorio.

PURGATORIO Enciclopedia Italiana (1935) di E. Ro., Lu. Gi.

PURGATORIO. - Secondo la dottrina cattolica, è un luogo o stato di espiazione e pena temporanea, in cui le anime dei giusti, morti nello stato di grazia ma non ancora mondi in tutto o del reato di colpe veniali o di quello di pena per le colpe mortali già rimesse, pagano il loro debito alla giustizia divina, prima di essere ammessi al premio della felicità eterna. L'esistenza di esso è una verità di fede, definita dai concilî di Firenze e di Trento (3 dicembre 1563, sessione XIV, decret. De Purgatorio), e suppone tre punti di dottrina: 1. esiste per i giusti uno stato di pena transitoria, intermedio tra lo stato degli eletti e quello dei dannati, finché non abbiano soddisfatto interamente al debito delle loro colpe; 2. la natura di queste pene è di essere espiatrici o "purificatrici", come sono chiamate dal Concilio di Firenze; 3. vi ha possibilità per i fedeli di aiutare con i loro suffragi, ossia le loro opere meritorie (preghiere, elemosine, penitenze, e soprattutto col sacrificio della messa), le anime che sono trattenute nel purgatorio a pagare il loro debito, soddisfacendo per esse alla giustizia di Dio, e affrettando quindi la loro introduzione alla gloria.

Fuori di questi tre punti, nulla vi è di definito, né circa il luogo e la qualità di queste pene, né circa la loro intensità o causa fisica, sebbene l'esistenza e l'azione di un "fuoco purificatore" sia comunemente ammessa dai teologi (non come dogma, bensì come dottrina teologica), e sia biasimata l'esagerazione degli orientali (scismatici), che condannano questa dottrina teologica sul fuoco del purgatorio come una innovazione e un errore nella fede. Di che fu largamente discusso tra Greci e Latini nel citato Concilio di Firenze. Nel Concilio di Trento poi fu raccomandato di evitare a questo proposito, nei discorsi popolari segnatamente, "le questioni più difficili e sottili" che non giovano alla edificazione né alla pietà; non divulgare cose incerte o inverosimili, e molto più evitare tutto ciò che sa di curiosità, di superstizione o d'interesse, come occasione d'inciampo o di scandalo ai fedeli.

Questa dottrina, corrispondente ai sentimenti più alti dell'anima umana, col suo potente richiamo alla sopravvivenza dei defunti ed alla speranza di partecipare con essi alla felicità di una nuova vita, non incontrò nella chiesa cattolica se non pochi eretici insorti a negarla: tali un Aerio, ricordato da S. Epifanio (Haer., LXXV) nel secolo IV, alcuni nestoriani e Armeni nel secolo seguente, poi, nel Medioevo, i cosiddetti "apostolici" combattuti da S. Bernardo (In Cant., XXVI, 9-11), i valdesi, gli enriciani, e più radicalmente i catari o albigesi come derivazione dei manichei, fino al protestantesimo, che della negazione finì per fare uno dei capisaldi della sua dottrina. Dopo molte esitanze, ritrattazioni e contraddizioni, Lutero respinse violentemente la dottrina cattolica della espiazione, troppo opposta alla sua della giustificazione per la sola fede e della inutilità quindi delle buone opere nei vivi, nonché dei suffragi per i morti; e più ancora Calvino, che la denunciò come un exitiale satanae commentum. Altri poi ammisero che gli antichi pregassero per i morti, ma pretesero che ciò fosse solo a conforto e ammaestramento dei vivi. Ai nostri giorni molti, tra i protestanti liberali, sostengono che l'idea del purgatorio, proposta vagamente da Origene, ripetuta dai dottori cappadoci (Basilio, Gregorio di Nissa, Gregorio Nazianzeno) e da altri padri greci, passò fra i latini a S. Ambrogio, indi a S. Agostino che l'ammise come ipotesi, mentre Cesario di Arles l'accettò come realtà e Gregorio Magno la diffuse per tutto l'Occidente. Ciò è già un riconoscerne in qualche modo la tradizione patristica, che è pure additata dal Concilio di Trento, come uno dei precipui fondamenti dogmatici della credenza. Ma il primo fondamento è nell'autorità della Scrittura Sacra.

Nell'Antico Testamento (oltre gl'indizî che se ne possono scorgere in passi quali I Samuele [Re], XXXI, 13; II Sam. [Re], I, 12; Tobia, II, 3 segg.; IV, 18, circa l'onorare con opere buone la memoria dei morti) esiste la testimonianza classica di II Maccabei, XII, 39-46, dove si narra che Giuda Maccabeo, dopo la sua vittoria su Gorgia, avendo scoperto sotto la tunica dei soldati caduti in battaglia degli oggetti idolatrici, volle espia per essi quella colpa di violazione della legge, ordinando preghiere ai superstiti e facendo anche una colletta di 12.000 dramme d'argento, che spedì a Gerusalemme "perché si offerisse un sacrificio per i peccati di quei defunti, rettamente e piamente pensando intorno alla risurrezione... e considerando che per quelli che piamente erano morti, stava riserbata una grande misericordia". E la conclusione del sacro scrittore diverrà poi quella del cattolicesimo: "Santo dunque e salutare è il pensiero di pregare per i defunti, affinché siano sciolti dai loro peccati".

Alla luce di questa testimonianza si illuminano anche passi meno espliciti del Nuovo Testamento: tali quello di Matteo, XII, 31, dove si suppone che si diano colpe remissibili nel secolo futuro, cioè nell'altra vita; l'altro di Matteo, V, 35, dove si accenna alla prigionia da cui il debitore non uscirà prima di avere pagato fino all'ultimo obolo; quelli di S. Paolo (I Cor., III, 10) dove si parla di una pena incorsa per colpe che non separano da Cristo e sono espia nell'altro mondo prima della ricompensa eterna, e (I Cor., XV, 29) dove si allude al "battesimo per i morti", cioè ad una purificazione loro applicata, e quindi si suppone il "purgatorio" (per altri testi cfr. Bellarmino, De Purgatorio, I, iv-viii).

I Padri antichi attestano la tradizione della Chiesa; le loro testimonianze vanno, fra i Latini, da Tertulliano (come in De anima, De monogamia, ecc.; cfr. A. D'Alés, La théologie de Tertullien, Parigi 1905, p. 133 segg.) a S. Cipriano, a S. Agostino, a Cesario di Arles, a S. Gregorio Magno e altri, come riconoscono gli stessi protestanti; e fra gli Orientali, da Clemente Alessandrino e da Origene, il quale esagerò anzi la

dottrina della espiazione dopo la vita presente, come è noto, fino a sopporla per tutti i maggiori colpevoli (apocatastasi), ai Padri cappadoci suddetti, concordi nell'idea della espiazione (non nel senso origeniano), a Cirillo di Gerusalemme nelle sue Catechesi, a S. Giovanni Crisostomo nelle sue omilie, massime quanto al pregare per i morti. E su questo ultimo punto segnatamente occorrono le molteplici testimonianze delle liturgie diverse, anche le più antiche orientali e latine "per quelli che riposano in Cristo"; e non meno dimostrative quelle delle iscrizioni, degli epitafi in particolare, dalle formule lapidarie agli umili graffiti ed alle semplici invocazioni popolari del "refrigerium"; documenti della fede pubblica e costante della Chiesa fino dai primi secoli. I protestanti, non potendo negare i documenti, negarono in questo proposito autorità ai Padri antichi, ed infine alla Chiesa stessa dei primi secoli, ai quali avevano protestato di voler fare ritorno, come già Lutero, non potendo eludere la testimonianza del libro dei Maccabei, passò a negarne l'autenticità canonica. In seguito, procedendo contro la tradizione cattolica fino a negare l'eternità delle pene secondo l'apocatastasi origeniana, s'indussero ad ammettere l'"inferno temporaneo"; il che faceva dire a J. De Maistre che se prima non volevano sapere nulla di purgatorio, dopo non volevano altro che il purgatorio.

Contro i protestanti, il maggiore apologeta della dottrina cattolica sul purgatorio fu S. Roberto Bellarmino (cfr. *Defensio pro libris de Purgatorio*, ill.mi Roberti Card. Bellarmini, a rethoribus posnaniensibus adversus Rabulam Vitebergensem et Litanum ministrum suscepta, Poznań 1600), seguito poi da tutta una schiera di teologi, scolastici e positivi. Ma questi non si contentarono di attenersi alla sostanza del dogma o verità di fede definita, ma si estesero a molte altre questioni di minore importanza e anche di varia probabilità o minore certezza, come sulla graduazione e la durata delle pene, sull'esistenza e la natura del "fuoco purificatore", non metaforico ma fisico, e simili.

Bibl.: Oltre alle opere citate, cfr. le fonti, Denziger-Banwart, *Enchiridion symbolorum et definitionum*, ecc., Friburgo in B. 1928; Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, Friburgo in B. 1911; L. Allacci, *De utriusque Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de Purgatorio consensione*, Roma 1655. Per la dottrina teologica, cfr. R. Bellarmino, *De Purgatorio*, in *De controversiis christianae fidei*, II, Venezia 1599; B. Jungmann, *De novissimis*, Ratisbona 1871; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung*, Friburgo in B. 1890; Fr. Schmid, *Das Fergfeuer nach katholischen Lehre*, Bressanone 1904; Th. Villanova Geester, *Purgatorium iuxta doctrinam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae*, Torino 1932.

Confraternite del purgatorio.

La pietà verso le anime del purgatorio ha ispirato in ogni tempo i fedeli a riunirsi per suffragarle: e poiché era questo uno degli scopi principali che si proponevano le associazioni medievali (*fraternitates*, *confratritiae*, *geldoniae*), un gran numero di esse vengono dette da molti autori antichi "confraternite del purgatorio". Poi se ne stabilirono di quelle che avevano per unico fine il sollievo dei defunti, e si può dire che ora non v'è città ove non esista una o più di queste confraternite di carattere locale. La Chiesa ad alcune di esse ha accordato la facoltà di poter essere erette in qualunque luogo, secondo certe norme. Le più note e diffuse sono: 1. Arciconfraternita in suffragio delle anime del purgatorio sotto il titolo dell'Assunzione in S. Maria di Monterone a Roma, fondata nel 1841, dichiarata arciconfraternita e arricchita d'indulgenze da Gregorio XVI (1841), e di molti privilegi da Pio IX (1861, 1863) e da Leone XIII (1892); 2. Arciconfraternita della Madonna del Suffragio, fondata nel 1857 a Nîmes in Francia, che oltre a procurare preghiere per i morti, si propone di pregare per i vivi e recar loro soccorsi spirituali dopo la morte; Pio IX le accordò indulgenze (1858) e l'elevò al grado di arciconfraternita (1873); 3. Opera espiatoria di nostra Signora di Montligeon, fondata nel 1884 dal parroco Paolo Buguet in La Chapelle-Montligeon (Orne, Francia) per soccorrere le anime più abbandonate del purgatorio mediante la celebrazione di messe; Leone XIII la dichiarò primaria (1895) e Benedetto XV le accordò indulgenze e privilegi proprî (1918); pubblica un bollettino mensile in diverse lingue.

Quietismo Enciclopedie on line

Complesso di dottrine a sfondo mistico diffuse nel 17° sec., incentrate sull'affermazione della necessità della preghiera di quiete, di un atteggiamento cioè di totale e puro abbandono contemplativo in cui deve porsi il fedele di fronte a Dio, per adorarlo, amarlo e servirlo, senza alcuna produzione di atti.

Il q. si connette con le concezioni sulla preghiera che cominciarono a divulgarsi durante la Controriforma per svilupparsi nell'età barocca (prevalenza della preghiera privata e mistica sulla liturgica). Grande influenza ebbero gli scritti dello spagnolo J. Falconi (m. nel 1638), che sosteneva il metodo contemplativo con l'assoluto abbandono alla volontà divina, e del francese F. Malaval, che intendeva come atteggiamento fondamentale l'assoluta 'nudità' dello spirito, l'abbandono cioè di ogni immagine sensibile o intelligibile. Massimo esponente del q. fu M. de Molinos che coinvolse in Italia P.M. Petrucci e altri; in Francia i casi più celebri sono quelli di F. La Combe, di Madame J.-M. Guyon, di Fénelon.

QUIETISMO Enciclopedia Italiana (1935) di Giuseppe De Luca

QUIETISMO. - La voce, non risulta con quanto fondamento, si fa risalire all'arcivescovo di Napoli, Innico Caracciolo, che se ne sarebbe servito per primo in una lettera a Innocenzo XI (30 gennaio 1682); in realtà, nel periodo più acuto della controversia, si adoprò di preferenza il termine "orazione di quiete", "la nuova contemplazione", e simili. Le dottrine che sotto questo nome si comprendono sono varie, e vanno desunte dalle condanne che specialmente nel corso del secolo XVII furono emanate dal Sant'Uffizio, in materia di preghiera e di stati spirituali (cfr. De Guibert, Documenta ecclesiastica, Roma 1931, p. 252 segg.).

Le origini del movimento non sono ancora studiate. Chi ha voluto connetterlo con gli alumbrados ha giudicato a occhio; in realtà, sino dagli ultimi anni del Cinquecento incominciano a far capolino, un po' dappertutto e sin nei libri dei santi, alcune espressioni che poi, avulse dal contesto, prese alla lettera e portate a conseguenze estreme, divennero una nuova dottrina. La mistica, com'è noto, in tutto il Cinquecento ebbe una vigorosa vita nella Chiesa e produsse non soltanto una letteratura insigne, ma quasi un rivolgimento universale in molte case religiose. La riduzione della preghiera liturgica fu compensata da un'intensità, a volte paurosa, della preghiera privata. Nessuna meraviglia che sulla fine del Seicento quel movimento, già in decadenza, sboccasse in deformazioni. Inoltre, le dottrine dell'amore, che tanto favore avevano avuto nel Cinquecento sia tra i profani sia tra i religiosi, creando una casuistica molteplice, appaiono nel secolo del Barocco molto divulgate, ma insieme esasperate. Esempio tipico di predecessore innocente, il gesuita Achille Gagliardi col suo Compendio, che nel sec. XVII ebbe diffusione grandissima in tutta l'Europa, sui primi del Settecento fu posto all'Indice e poi ne fu tolto. Ma i casi tipici furono altri, nettamente caratterizzati, e noti col nome di "prequietismo": tali i pelagini di Lombardia, condannati il 1° marzo 1657; alcuni centri liguri, dal 1671 al 1676; il sacerdote Lombardi, nelle Marche, morto nel 1673, e condannato nelle sue dottrine il 1675; e ancor prima Suor Giulia, a Napoli, nel 1611; Ricasoli e Fantoni a Firenze, nel 1641; Francesco Borri a Roma nel 1661. Intanto, verso la metà del secolo, veniva tradotto dallo spagnolo il Falconi (morto nel 1638) e dal francese il Malaval, laico di Marsiglia. Il Petrucci, oratoriano e poi cardinale vescovo di Iesi, già nel 1674 ha tutta una sua dottrina formata. Nel 1675 usciva la Guida spiritual di M. Molinos a Roma, in spagnolo e in italiano: frutto di molta esperienza e di accorta e lunga riflessione, e insieme libro di battaglia, che aveva il merito e la disgrazia di porre chiaramente tutti o quasi i problemi del nuovo movimento. Suscitò, infatti, una controversia feroce, nella quale presero parte principalmente i gesuiti, ma non essi soltanto, e che ebbe sorti oscillanti. Tra il 1681 e il 1682 parve trionfasse l'orazione di quiete col suo maggior teorico; ma nel luglio 1685 le cose erano a tal punto, che Molinos fu fatto prigioniero dal Santo Uffizio; e nel 1687 fu condannato. Il 30 settembre di quell'anno egli fece

l'abiura alla Minerva. Nel 1687-88 avvenne il processo, la condanna e la ritrattazione del Petrucci; seguito dalla condanna del Leoni. Molti altri casi del genere, seppure di minore importanza, accaddero poco dopo, in Italia, Spagna e Francia, dove il caso più celebre è appunto quello del padre Lacombe, di Madame Guyon, del Fénelon, ma non è il solo.

La dottrina che forma il fondo del quietismo sta nella preferenza eccessiva data alla mistica sull'ascesi, e quindi alla contemplazione sulla meditazione; sul disprezzo della penitenza e delle vie ordinarie della perfezione, in vista di rendere comuni e generali le forme più alte della preghiera; e soprattutto nel cosiddetto "silenzio" delle potenze, o, come pure dicevano, "annichilamento" delle attività tutte, interiori ed esteriori, salvo l'atto d'abbandono assoluto, o, essi dicevano, di puro amore, in Dio. Amore "puro", cioè del tutto incurante così della legge come della sanzione. Tra le eresie antiche, notevole somiglianza offrono alcuni passi gnostici, e soprattutto, intorno al 1000, l'esicasmò; dopo, i fraticelli, e i frati del libero spirito; infine, gli alumbrados di Spagna.

R

Redenzione Enciclopedie on line

Il riscatto dell'uomo da una condizione di infelicità e di peccato: la religione di r. o di salvezza (soteriologica) offre all'uomo la via e i mezzi per superare la propria condizione naturale, conquistando una salvezza superiore. Questa concezione della r. si riscontra solo in determinati tipi di religione (in particolare nelle religioni di pretese universalistiche e nei misteri), mentre è assente in quelle cosiddette naturali o nazionali (religioni primitive, politeismo greco-romano).

In molte religioni dell'India – non però in quella vedica antica – la r. è un concetto centrale: la condizione umana è concepita sotto l'aspetto dominante della sofferenza (specie nel buddhismo); la via della r. può essere quella della conoscenza o quella dell'amore, e il suo compimento può avvenire mediante l'assorbimento dell'individuo nell'anima universale o il suo annientamento totale.

Nell'Antico Testamento il concetto di r. ha significati variamente collegati all'idea messianica: liberazione dalla sofferenza, fine della violenza e, per quanto riguarda il popolo d'Israele, ritorno dall'esilio; purificazione dal peccato; nuova epoca di pace e giustizia; raggiungimento di una conoscenza divina superiore.

Nella dottrina cristiana le parole r. e riscatto si applicano specialmente all'opera di r. compiuta dal redentore Gesù Cristo a favore dell'umanità per liberarla dal peccato di Adamo: le due nozioni di peccato originale e di r. dipendono l'una dall'altra e sono alla base della concezione cristiana del mondo. A causa del peccato originale infatti tutti gli uomini si trovano, in rapporto alla vita soprannaturale per la quale erano stati creati, in uno stato di morte e, in rapporto a Dio, in uno stato d'inimicizia e di rivolta, essendosi fatti schiavi del male. La r. assicura pertanto agli uomini la riconquista della vita soprannaturale, il loro rientro nell'amicizia divina. L'insieme di questi benefici è il frutto dell'intervento in loro favore di Cristo. storia Nella Toscana granducale degli ultimi tempi del dominio mediceo fu chiamata tassa di r. la decima, perché destinata a redimere il debito pubblico, ed ebbe lo stesso nome l'unica imposta fondiaria in cui Pietro Leopoldo, alla fine del 18° sec., fuse tutte le altre imposte dirette reali. Per estensione, il termine r. fu usato anche nel senso di ritiro dalla circolazione della moneta di carta, in quanto questa costituisce un debito dello Stato.

REDENZIONE (dal lat. *redemptio* "ricompera", "riscatto"). - Il concetto di riscatto, ossia di liberazione di una data cosa o persona, che si trovi per qualsiasi motivo minorata o vincolata, mediante un atto o un offerta di compensazione, si trova in tutte le religioni. Esso può essere di due specie: individuale o universale.

L'idea di riscatto o di redenzione individuale è naturalmente la più diffusa e la si trova anche nelle religioni primitive. Così nei sacrificî agrarî si offre alla divinità una parte simbolica del raccolto (che appartiene alla divinità), per riscattare tutto il resto e adibirlo all'uso profano. Anche in caso di malattia si sacrifica un animale in cambio dell'uomo: i testi babilonesi recano molti esempî di questo sacrificio di riscatto. È notissimo nell'antico Israele il sacrificio di riscatto dei primogeniti.

In Roma, Ovidio ricorda il caso del padre di famiglia che nella festa delle Lemurie riscatta sé e i suoi con offerta di fave ai mani dei trapassati: *His, inquit, redimo meque meosque fabis* (*Fast.*, V, 438).

Nell'induismo, attraverso la *bhakti* o "devozione", che comporta varî gradi di esperienza mistica, si raggiunge la "liberazione" (*mokṣa*) che è intesa come l'assorbimento dell'anima individuale nell'anima universale: perenne anelito di tutte le scuole indiane.

Ma solo nelle religioni universali il concetto di redenzione, assumendo un valore collettivo estendentesi a tutta l'umanità, e talora addirittura cosmico, assume intero il suo valore religioso. Nel buddhismo vengono offerte a tutti gli uomini, al di là delle barriere di casta o di nazionalità, una dottrina e una regola di vita mediante le quali essi possono liberarsi dall'inesorabile legge delle rinascite determinata dal karma e raggiungere nel *nirvāṇa* la redenzione finale, alla quale tutto l'universo tende.

Anche il mazdeismo, oltre alla liberazione individuale, ammette una redenzione cosmica, che si compirà alla fine dei tempi ad opera di *Saoshyant* "il salvatore", il quale a capo delle schiere del bene muoverà contro quelle del male allineate per la suprema battaglia: la sua vittoria segnerà il principio del rinnovamento del mondo (v. *escatologia*; *zoroastrismo*).

Concetto cattolico. - Nell'insegnamento cattolico, la redenzione è l'opera propria e precipua di Gesù Cristo. Senza escludere un aspetto morale di esempio ed incitamento, essa ha prevalentemente la ragione obiettiva di liberazione dal peccato per merito delle azioni, dei patimenti e della morte di Gesù Cristo, e infine quella di solidarietà, in quanto l'umanità redenta è restaurata e santificata in Cristo. Nei più antichi simboli (v. *credo*) i varî articoli concernenti la vita e la morte di Gesù Cristo non aggiungono spiegazioni: "Credo in Gesù Cristo figlio di Dio unico Signor nostro, nato dallo Spirito Santo e dalla Vergine Maria, crocifisso, ecc.". Nei simboli posteriori si accenna alla redenzione, e si afferma che Gesù Cristo si è incarnato "per noi e per la nostra salute"; "è stato crocifisso ed è morto per noi"; "ha patito per la nostra salute".

Le controversie dottrinali sorte in seguito dettero occasione a maggiori sviluppi. Contro i nestoriani (v. *nestorio*), le cui opinioni portavano a diminuire il valore dell'opera redentrice, Cirillo nel decimo canone dichiara: "Se qualcuno afferma che egli (Cristo) si è offerto in sacrificio per sé stesso e non piuttosto solo per noi (perché non aveva bisogno di sacrifici, colui che non ha commesso peccato) sia anatema".

Il sinodo di Orange del 529, approvato da Bonifacio II, insegna che Gesù Cristo è morto, perché in lui venisse riparata la natura caduta per Adamo. Il Concilio di Trento definisce che l'unico mediatore dell'umanità è Gesù Cristo; con il suo sangue ha redento e riconciliato gli uomini con Dio e meritato la grazia con la sua passione: "Il Signor nostro Gesù Cristo con la sua santissima passione sul legno della croce ci ha meritato la giustificazione e per noi ha dato soddisfazione a Dio Padre". Il Concilio di Trento si limita a questi cenni, perché i protestanti del sec. XVI non negavano l'opera redentrice; anzi su di essa edificavano il loro particolare sistema della giustificazione.

I critici indipendenti, negata la redenzione in senso obiettivo, l'ammettono al più in senso morale, in quanto Cristo avrebbe salvato l'umanità con l'esempio e con la sua dottrina; inoltre la redenzione obiettiva, benché faccia parte degli insegnamenti di Paolo, non avrebbe fondamento nei Vangeli sinottici e nella fede cristiana primitiva.

Secondo il concetto cattolico al contrario, già nell'Antico Testamento (Isaia, LII, 13, LIII) era preannunciato che il Messia avrebbe salvato il popolo non trionfando su nemici esterni, ma con la sua pazienza, passione e morte; che il Messia avrebbe preso sopra di sé i peccati degli uomini per espiarli e riconciliarli con Dio; che si sarebbe offerto spontaneamente alla morte, quale via al suo trionfo e alla giustificazione di molti. Gesù nei Vangeli applica a sé questo e altri testi di Isaia (Matteo, VIII, 17; XII, 17-20; XVII, 12; Marco, IX, 11; XV, 28; Luca, XXII, 37; Giovanni, XII, 38; cfr. II Cor., V, 21; I Pietr., II, 22).

Nei Vangeli sinottici s'incontrano altri rapidi ma chiari accenni alla redenzione. Giuseppe è informato che il bambino nascituro libererà il mondo dai peccati (Matteo, I, 20-22). Il Figlio dell'uomo, venuto a cercare e a salvare quelli che si erano perduti (Luca, XIX, 10), è rappresentato sotto il simbolo del pastore che corre dietro alla pecora smarrita (Matteo, XVIII, 12-13). Questa salute poi è tutta di ordine spirituale, senza alcun riferimento a tendenze politiche e terrestri; Gesù promette la beatitudine e la felicità presso Dio e ad ottenerla è necessario per lui soffrire e morire (Matteo, XVI, 21): "il Figlio dell'uomo è venuto per dare la vita sua come prezzo di riscatto (λυτρωσιν) per molti" (Marco, X, 45).

Nelle epistole di S. Paolo, il concetto di redenzione occupa più largo posto e comporta più ampio sviluppo. "Abbiamo la redenzione per il sangue di Gesù Cristo" (Efes., I, 7); Dio "per mezzo del sangue della croce di lui (Cristo) ha rappacificato il cielo e la terra" (Coloss., I, 20); "Cristo è morto per i nostri peccati" (I Cor., XI, 24); gli uomini "sono giustificati gratuitamente per la redenzione" operata da Gesù Cristo; Dio lo costituì mezzo di propiziazione nel sangue di lui (Rom., III, 24-25); "Cristo si è dato per noi oblazione ed ostia a Dio, in odore di soavità" (Efes., V, 2); il mediatore tra Dio e gli uomini, Cristo Gesù, si è dato come prezzo di riscatto per liberarci da ogni iniquità (I Tim., II, 6; Tit., II, 14). Il parallelo poi istituito tra Cristo e Adamo tende a dimostrare che, come in Adamo tutti gli uomini sono spiritualmente morti, così in Cristo ritrovano la vita spirituale (Rom., V, 12-21; I Cor., XV, 22).

Tra gli effetti della redenzione si distingue, oltre alla remissione dei peccati che, per sé, è qualcosa di negativo, la santificazione positiva, per cui l'anima diventa tempio dello Spirito Santo (I Cor., III, 16; II Cor., VI, 16), amica di Dio (Col., III, 12; Rom., I, 7) e nuova creatura in Cristo (II Cor., V, 17); ma tali effetti, stante il parallelo tra Cristo e Adamo, non sono raggiungibili che attraverso il corpo sociale della Chiesa. Cristo infatti continua a vivere nella collettività dei fedeli, associandoli misticamente alla sua morte e resurrezione, e rendendoli partecipi della sua gloria nella vita eterna promessa. La società dei fedeli, guardata sotto questa particolare relazione, porta il nome di "corpo mistico" di Gesù Cristo. L'espressione ha il suo fondamento in I Corinzi, XII. I cristiani sono membri di un corpo che è il corpo di Gesù Cristo, a motivo della intima unione che a lui li unisce; l'unione di tutti in Cristo fa l'unione di tutti fra di loro, pur rimanendo, come nel corpo umano, la differenza di funzioni e di organi; l'unità in Cristo non abolisce le differenze di condizione o di razza; queste differenze non toccano la vita profonda che viene da Cristo e a cui tutti comunicano. Unica sorgente è Cristo: il suo influsso si spande nel corpo intero, vivificando e alimentando ciascuna delle parti e rendendola atta alle proprie funzioni. Diverse sono le mansioni nella Chiesa, ma tutte convergono al bene sociale, al perfezionamento dei fedeli, all'edificazione del corpo mistico. Cristo, che è il capo, possiede la pienezza di grazia e di verità: le membra insieme strettamente collegate devono tendere al pieno sviluppo e alla maturità della vita che da Lui continuamente deriva (cfr. Efes., IV, 12-16; cfr. II, 19-22).

La concezione della vita di Cristo nei fedeli, già accennata in altre parti del Nuovo Testamento, pervade il Vangelo di Giovanni. In esso Gesù promette ai Giudei un pane che dà la vita, la stessa sua vita (Giovanni, VI, 54-58); la comunanza di vita e la mutua permanenza di Cristo nel fedele e del fedele in Cristo è anche

più chiaramente illustrata con la similitudine della vite e del tralcio (Giov., XV,1-5); infine, la preghiera di Cristo detta comunemente sacerdotale (Giov., XVII) è tutta una fervida implorazione di questa intima e alta unità tra Cristo e i fedeli, concepita come diretta conseguenza della sua redenzione.

Reincarnazione Enciclopedie on line

L'atto dell'anima che dopo la morte torna a vivere in un altro corpo. Si tratta di una credenza largamente diffusa anche presso i popoli di interesse etnologico. Fra i Greci fu una dottrina peculiare all'orfismo, che fece presa sui filosofi (Pitagora, Empedocle, Platone ecc.) e sui poeti (Pindaro), però limitatamente a una piccola minoranza. Invece in India essa è diffusa presso larghe masse della popolazione, in connessione con il concetto del karman, per cui le rinascite sono irrevocabilmente determinate dalle azioni compiute nelle vite precedenti. Il desiderio di evadere da questo fatale ciclo delle esistenze determina l'orientamento delle varie religioni indiane della salvezza, come il buddhismo che indica la via della conoscenza e del non-desiderio quale unica che possa condurre al nirvana, cioè alla liberazione dalla rinascita e quindi l'annientamento. Anche nelle altre religioni indiane, per es. nel jainismo, la r. ha una parte determinante.

Risurrezione Enciclopedie on line

Indice

- 1 R. della carne
- 2 La r. di Cristo
- 3 R. e ciclo vegetativo

Ritorno in vita dopo la morte.

1. R. della carne

Nella storia delle religioni l'idea secondo cui il defunto risuscita a una nuova esistenza – sia che si ritenga che con la morte egli scompare totalmente, sia che il solo corpo muoia, mentre l'anima sopravvive per essere successivamente riunita al corpo – non si identifica né con la credenza nell'immortalità dell'anima, né con quella in un prolungamento dell'esistenza in un aldilà variamente definito a seconda delle culture o delle religioni, né tanto meno con quella nella reincarnazione, secondo cui l'anima trasmigra dopo la morte in altri corpi.

Dottrine specifiche sulla r. dell'uomo, prima della sua affermazione nel giudaismo e nel cristianesimo, emergono in vari sistemi religiosi, come nella religione vedica in India, laddove si ammette che con la morte le diverse parti del corpo sono assimilate dagli elementi naturali, che però le restituiscono al defunto quando con il rogo funebre egli sale al cielo, dove la sua individualità è nuovamente ricomposta in una specie di doppio dell'essere precedente. Nello zoroastrismo iranico si prevede una r. dei morti connessa con la venuta del salvatore degli ultimi tempi, il Saošyant. Tale dottrina si precisa in testi tardivi con la credenza di una vera e propria r. finale dei giusti, forniti di un corpo perfetto.

La Bibbia contiene diversi accenni alla r. della carne (I Samuele 2,6; Isaia 26,19; Ezechiele 37,1-14), in Daniele 12, 2 e 13, connessa a quella di un destino distinto per giusti e malvagi; la credenza si affermò chiaramente al tempo delle persecuzioni di Antioco IV Epifane, come è testimoniato nel libro dei Maccabei (II Macc. 7, 11, 14; 12, 43 e seg.) e nella successiva letteratura apocalittica, mantenendo però varie tendenze: da chi riservava ai soli giusti la r., condannando gli improbi a totale distruzione, a chi invece pensava a una r. universale o a chi distingueva una prima r. (riservata ai giusti e congiunta con l'avvento del

regno messianico) e una seconda, universale: credenza questa che si perpetuerà anche nel millenarismo cristiano. L'idea della r. trovò forte ostacolo soprattutto da parte dei Sadducei, mentre fu sostenuta dai Farisei i quali finirono per farla trionfare: almeno dal 1° sec. d.C. la fede nella r. fu inserita in preghiere fondamentali e in epoca medievale fu indicata come l'ultimo dei 13 articoli di fede di Maimonide.

L'elaborazione dottrinale del tema della r. e dei suoi rapporti con l'attesa messianica, il destino dell'anima e la sorte dei giusti rimase tuttavia molto articolata secondo diverse impostazioni filosofiche e mistiche.

Dal giudaismo la credenza nella r. passò al cristianesimo e ne dà chiara testimonianza il Nuovo Testamento; essa tuttavia continuò a essere combattuta da alcuni e contro costoro s. Paolo, riaffermando la fede nella r., distingueva (I Cor. 15, 12 e seg.) tra il corpo «animale», terreno e il corpo «spirituale» del risorto; dottrina che trovò sviluppo in vari Padri greci ai quali ripugnava intendere la r. nel senso crudamente realistico quale era accetto a Tertulliano, Ireneo o altri; decisamente contrari alla r. furono invece gli gnostici. Nella dottrina cristiana la r. della carne costituisce l'undicesimo articolo del Simbolo Apostolico, con cui si afferma che i corpi degli uomini morti risorgeranno dal sepolcro negli ultimi tempi, per partecipare al premio o al castigo eterno.

Sulla linea della tradizione giudaica e poi cristiana, anche l'islamismo ammette una r. universale nel giorno del giudizio, in corpi diversi da quelli attuali.

2. La r. di Cristo

La r. di Cristo può considerarsi il cardine di tutto il cristianesimo: nei Vangeli e nella prima predicazione apostolica è presentata come fatto storico sul quale si basa la fede in ogni altro insegnamento («se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede», I Cor. 15, 14) e come la prova che Gesù è veramente figlio di Dio. Nei Vangeli Gesù stesso predice più volte la sua r.: due volte, rivolgendosi ai Farisei, si serve della similitudine del Tempio (Giovanni 2, 18-19) e di Giona rimasto tre giorni nel cetaceo (Matteo 12, 39). Queste parole non furono dimenticate: le prime furono usate come capo d'accusa davanti al Sinedrio (Marco 14, 57) e come scherno ai piedi della croce (Marco 15, 29), le altre come pretesto per domandare a Pilato di far custodire il sepolcro (Matteo 27, 62-66). Anche privatamente, Cristo annuncia tre volte la sua r. ai discepoli (Matteo 16, 21; 17, 22; Marco 9, 9), i quali però non capiscono le sue parole. I Vangeli inoltre si preoccupano di fornire una serie di particolari capaci di avvalorare la storicità della r.: la realtà della morte di Cristo e della sepoltura; la scoperta della tomba vuota, fatta dalle donne e da due discepoli; una serie di apparizioni nello stesso giorno (alla Maddalena, a Pietro, a Giacomo il Minore, ai due di Emmaus, ai discepoli riuniti la sera a Gerusalemme, assente Tommaso) e nei giorni seguenti (dopo 8 giorni agli Apostoli, presente Tommaso; sulle rive del Lago di Gennesaret; dopo 40 giorni a Gerusalemme, nel suo ultimo colloquio prima di salire al cielo). La r. fu il punto centrale della prima predicazione: in Atti 1, 22, essere apostolo significa essere «teste della r.»; davanti al Sinedrio, Pietro afferma la r. di Cristo; Filippo la spiega all'eunuco; gli Atti (4, 33) sintetizzano la missione degli apostoli: «E con gran forza rendevano testimonianza della r. di Gesù». L'importanza della r. è messa in luce da Paolo, anzi di nessun'altra verità egli si premura di portare le testimonianze storiche come di questa in I Cor. 15, 3-8 egli cita testimoni viventi. Quanto a sé stesso, il porsi fra i testimoni dimostra come giudichi la r. l'avvenimento centrale dell'economia nuova insieme alla morte di Cristo.

3. R. e ciclo vegetativo

Un'accezione particolare del concetto di r. è quella della r. di alcune divinità dopo la loro morte, connessa con il ciclo annuale della vegetazione, come nel caso del cananeo Baal, del mesopotamico Tammuz, del siro-fenicio Adone, o dell'egizio Osiride. Nello sviluppo della religione egizia alla r. di Osiride partecipa dapprima ogni Faraone, poi ogni uomo, che con l'imbalsamazione e con uno specifico rituale può liberarsi dal disfacimento corporeo: in questo caso, dunque, si stabilisce un nesso tra il ciclo vegetativo e la credenza nella risurrezione.

Riti
Enciclopedia delle scienze sociali (1997)
di Gilbert Lewis

Riti

sommario: 1. Definizioni del concetto: a) il rito come tipo speciale di azione o come aspetto speciale del comportamento; b) l'interpretazione del simbolismo rituale. 2. La ritualizzazione: a) consuetudini e routines formalizzate negli uomini e negli animali; b) intenzione, codice e significato. 3. Società, storia e trasmissione del rituale: a) teorie sulle funzioni sociali e politiche del rituale; b) le analisi dell'evoluzione storica dei riti; c) espedienti mnemonici, continuità, creatività e variazione. 4. Il simbolismo rituale e l'autorità dell'esperienza: a) gli effetti dei riti collettivi sull'individuo: valori morali e simbolismo rituale; b) il rito come dramma: le strutture simboliche e le procedure di un rito di guarigione. 5. La sopravvivenza del rituale nella società industriale. □ Bibliografia.

1. Definizioni del concetto

Il termine 'rito' è usato spesso per designare le procedure formali, gli atti di osservanza religiosa e le cerimonie di un culto, ma in un'accezione più ampia indica qualunque comportamento o attività formalizzata che si svolge secondo regole o procedure specificate dalla società: in questo senso si parla di 'usanze e riti della guerra', oppure di 'riti di passaggio' (matrimoni, cerimonie di insediamento, ecc.). Gli atti o i comportamenti rituali spesso hanno un carattere peculiare o straordinario che li distingue da altre attività sociali, e tuttavia i confini tra ciò che è rito e ciò che non lo è sono piuttosto incerti e indefiniti. Gli atti rituali possono essere individuali e privati, oppure pubblici e sociali.

I due significati, sia quello specificamente religioso sia quello più ampio di 'usanza' o 'prescrizione', sono presenti entrambi nel termine latino 'ritus'. Nei testi liturgici 'rito' designa l'ordinamento complessivo della liturgia, mentre 'cerimonia' indica la prassi delle azioni liturgiche. Quest'ultimo termine è oggi comunemente usato per indicare qualunque azione formalizzata e codificata di tipo laico, spesso di carattere pubblico. L'idea di ordine prescritto è suggerita dal vocabolo affine sanscrito 'riti' - derivato da ri, 'andare, scorrere', che significa 'usanza', 'maniera'. Propriamente, 'rito' è sostantivo, e 'rituale' aggettivo, ma in italiano, così come in inglese, 'rituale' viene comunemente usato sia come sostantivo che come aggettivo. Nello studio del rituale si possono individuare due orientamenti: il primo focalizza l'attenzione sulle funzioni e sugli effetti dei riti analizzati nel contesto sociale; il secondo privilegia il contenuto simbolico del rituale o la sua storia.

a) Il rito come tipo speciale di azione o come aspetto speciale del comportamento

La disciplina che ha affrontato nel modo più sistematico e approfondito lo studio del rituale è stata l'antropologia. I primi antropologi si interessarono a questo tema nell'ambito più generale degli studi di religione comparata e dei relativi dibattiti sull'origine e sullo sviluppo delle forme religiose, sulla rivelazione divina e sul rapporto di priorità tra credenza e azione. La tesi secondo cui i comportamenti religiosi non possono che nascere da idee o credenze religiose preesistenti fu messa in discussione da William Robertson Smith in *Lectures on the religion of the Semites* (1889). Egli sostenne che il dato primario di ogni esperienza religiosa sono le azioni e l'esperienza, e non già le idee e le credenze, che si rivelano più instabili nel tempo. Questa idea fu ripresa per certi versi da Durkheim nel suo studio sulla religione degli Aborigeni, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), in cui all'esperienza e all'azione viene assegnata la priorità sulle idee nella nascita e nella sopravvivenza della religione. Secondo Durkheim, "i riti sono regole di condotta che prescrivono come l'uomo debba comportarsi con gli oggetti sacri" (v. Durkheim, 1912, p. 56). Il rituale riguarda sostanzialmente la sfera dell'azione: esso "non si identifica con l'intero sistema religioso o magico, ma è, per così dire, il braccio esecutivo di tale sistema" (v. Fortes, 1966, p. 411).

L'attenzione per le azioni o le osservanze prescritte portò a estendere la categoria del rito al campo più vasto delle usanze e dei comportamenti formalizzati. Una volta riconosciuto che il rituale non è legato necessariamente a idee o motivazioni specificamente religiose, il campo d'indagine si amplia notevolmente, includendo ogni attività caratterizzata dalla routine o dalla ripetizione e da regole esplicite che ne stabiliscono le modalità di svolgimento. Il problema diventa allora quello di distinguere i vari tipi di attività ripetitive o strutturate, che includono abitudini, giochi, tecniche, usanze, cerimonie e rituali.

Nel suo fondamentale studio *Les rites de passage* Arnold Van Gennep (1909) identificò la forma comune di una classe generale di riti che hanno la funzione di sancire pubblicamente le transizioni sociali. Tale categoria comprende i riti che scandiscono le fasi del ciclo di vita (nascita, morte, pubertà e iniziazione), le cerimonie di ospitalità e quelle di insediamento, i riti legati al succedersi delle stagioni e al calendario. Pur nella loro eterogeneità, tutti questi riti presentano una struttura o forma comune, costituita dalla articolazione in tre fasi: la prima segna la separazione dal precedente status sociale; la seconda è una fase liminare o di transizione; la terza è quella della aggregazione o reintegrazione che segna l'ingresso nel nuovo status o il completamento della transizione. I riti di passaggio identificati da Van Gennep comprendevano sia pratiche religiose che usanze sociali e cerimoniali. L'individuazione di questa struttura tripartita quale forma comune delle sequenze cerimoniali ad opera di Van Gennep portò a focalizzare l'attenzione sulle similitudini nella forma dei riti, sull'esistenza di regole sociali standardizzate in una gamma estremamente diversificata di situazioni sociali; le analisi incentrate sul significato simbolico, sulle funzioni e sugli effetti dei riti vennero messe sempre più in discussione.

Se i comportamenti prescritti sono tipici del rito, ma la componente religiosa non viene più considerata una sua caratteristica essenziale o necessaria, sorge il problema di delimitare la categoria. I riti possono essere considerati un tipo speciale di comportamento? Regole, routines, ripetizione e formalizzazione sono presenti in molte attività sociali: dalle formule convenzionali di convenienza a tutti i tipi di abilità pratiche, di giochi e di tecniche complesse di produzione. Come osserva Goody (v., 1977), codificazione, regolarità e ripetizione improntano ogni aspetto della vita sociale. L'esistenza di regole si spiega facilmente nel caso dell'azione tecnica o strumentale, in cui esse assolvono una funzione pratica, sono un mezzo efficace in rapporto a uno scopo specifico. La distinzione tra atti strumentali e atti espressivi, tra 'fare' e 'dire' sembrava fornire un criterio per distinguere i comportamenti rituali da altre forme di comportamento codificato e ripetitivo. In questa prospettiva l'azione rituale si distingue da quella tecnico-strumentale per la presenza di una componente simbolico-espressiva. "Il rito può essere definito come un tipo di attività strutturata, orientata al controllo delle faccende umane, di natura eminentemente simbolica e con un referente non empirico, come una regola sancita socialmente" (v. Firth, 1951, p. 222). "La principale differenza tra le modalità dell'azione di tipo tecnico-pratico e quelle 'magico-religiose' risiede fundamentalmente nella presenza o nell'assenza di un elemento simbolico istituzionalizzato [...] Ciò significa che l'intera procedura, o rito, ha una componente essenzialmente espressiva, a prescindere dalla sua efficacia strumentale" (v. Beattie, 1966, p. 202).

b) L'interpretazione del simbolismo rituale

La dimensione spettacolare, la rigidità, la presenza di norme che regolano lo svolgimento dell'azione e che non sono giustificate dai suoi scopi dichiarati, il coinvolgimento emotivo degli attori e degli spettatori: sono queste le caratteristiche che hanno attirato l'attenzione degli antropologi sulla peculiarità del rituale. Nei riti le forme di comportamento sono codificate, ma il rapporto tra mezzi e fini non è 'intrinsecamente' evidente, appare arbitrario, non razionale o irrazionale. Come osserva Goody (v., 1961, p. 156), siamo portati ad attribuire una natura simbolica o espressiva a un comportamento palesemente strano. Poiché non riusciamo a interpretarlo nei termini di un rapporto intrinseco tra mezzi e fini, tendiamo ad assumere che esso simboleggi o esprima qualcos'altro.

Molti antropologi hanno dedicato la loro attenzione all'interpretazione del simbolismo rituale, nella convinzione che un significato simbolico possa spiegare azioni prive di una evidente motivazione pratica. Secondo Leach (v., 1968), la maggior parte delle azioni umane che si svolgono in situazioni culturalmente definite hanno sia un aspetto tecnico-pratico, sia un aspetto espressivo-comunicativo - 'fanno' e 'dicono' qualcosa nello stesso tempo. Non è facile tracciare un confine netto tra comportamenti strumentali e

comportamenti espressivi. In certe circostanze un'azione pratica come quella di mangiare del pane può assumere una forte valenza simbolica. Tuttavia, Leach ritiene che sebbene l'aspetto espressivo possa essere individuato in quasi ogni tipo di azione, nel rito la dimensione simbolico-comunicativa risulta prevalente, costituendone la caratteristica distintiva. Il rito, allora, non andrebbe considerato come una categoria comportamentale, ma piuttosto come un aspetto del comportamento. L'analisi degli elementi espressivi e simbolici del rituale è al centro di numerosi, importanti studi antropologici sull'argomento (v. ad esempio Radcliffe-Brown, 1922; v. Richards, 1956; v. Turner, 1967). L'idea secondo cui il rito è essenzialmente espressivo può risultare utile per capire la sua ragion d'essere: il fatto di aver espresso ciò che ha espresso lo giustifica a prescindere da qualunque altra funzione si ritiene possa aver assolto.

Uno dei principali problemi che pone l'identificazione del rito con la sua dimensione simbolica ed espressiva è quello di stabilire chi e in base a quale autorità debba fornirne l'interpretazione. Spesso risulta difficile ottenere dagli attori una spiegazione attendibile dei loro comportamenti rituali. Diversi individui possono offrire spiegazioni differenti delle stesse azioni; alcuni affermano di seguire semplicemente la tradizione, e non pensano che il rito abbia un significato speciale. In certi casi un determinato individuo viene ritenuto un'autorità in materia, mentre gli altri sono considerati troppo giovani o inesperti; in altri, il rito ha un significato segreto o tenuto accuratamente nascosto; in altri ancora, i soggetti affermano di aver dimenticato o di non aver mai appreso ciò che i loro antenati intendevano esprimere. In alcune società il significato dei riti non è fissato esplicitamente, discusso di buon grado o oggetto di una riflessione consapevole, laddove in altre i partecipanti, o le persone interessate, o le autorità si dimostrano più disponibili a fornire esegesi e spiegazioni (v. Turner, 1967). Gli antropologi possono attribuire determinati significati alle azioni osservate, e possono trarre inferenze sul loro simbolismo, ma resta il problema di stabilire la validità di tali interpretazioni e la corrispondenza tra le conclusioni degli osservatori e le intenzioni e le idee dei partecipanti e degli attori. Le spiegazioni e le interpretazioni indigene del rito possono essere più o meno esaurienti, chiare ed esplicite: si tratta di un problema di osservazione empirica. Le caratteristiche dell'osservatore possono avere anch'esse un ruolo importante: il grado di familiarità e il tipo di rapporto instaurato con i soggetti, il livello di conoscenza della lingua locale, la durata del periodo di osservazione, ecc. sono tutti elementi che influenzano le interpretazioni dei riti.

Al pari delle usanze, i riti forniscono indicazioni esplicite su ciò che si deve e ciò che non si deve fare; un'altra caratteristica comune è data dal fatto che l'osservanza di riti e usanze è giustificata dall'appello alla tradizione. Le norme delle usanze e del rituale non sono vincolanti per tutti, ma solo per un gruppo specifico di individui e spesso solo in particolari situazioni. Il fatto che riti e usanze siano giustificati dall'appello alla tradizione o a una convenzione generale ("facciamo così perché queste sono le nostre usanze, le nostre consuetudini, perché i nostri padri e i padri dei nostri padri hanno sempre fatto così"), anziché dalla razionalità o dall'efficacia pratica, può farli apparire del tutto arbitrari o irrazionali, una questione di mera routine. Un vuoto formalismo, la semplice conformità alle convenzioni sono spesso associati all'osservanza dei riti e delle usanze. I riti di conseguenza sono stati presentati in termini contraddittori: da un lato come privi di significato in quanto osservati in modo meccanico, per pura obbedienza alle convenzioni; dall'altro come colmi di significati simbolici ed espressivi, sebbene a volte questi siano oscuri o segreti.

In conclusione, è evidente che sulla natura e sulle caratteristiche distintive dei riti non esiste unanimità di vedute. Rifiutando di circoscrivere il rito ai comportamenti qualificati da finalità o natura religiosa, molti antropologi hanno focalizzato l'attenzione sulla classe più generale dei comportamenti standardizzati prescritti dalla tradizione, e hanno cercato di definire il rito come un tipo speciale di azione distinto dall'azione strumentale. Ciò ha indotto alcuni autori a identificare il suo carattere speciale con le valenze simbolico-espressive, che nei riti sono spesso (sebbene non sempre) predominanti. Altri autori hanno sostenuto invece che la dimensione simbolico-espressiva è presente in misura maggiore o minore in pressoché tutte le azioni sociali, e che pertanto il rituale va considerato non già come una categoria comportamentale, ma come un aspetto del comportamento.

2. La ritualizzazione

a) Consuetudini e routines formalizzate negli uomini e negli animali

Il concetto di rito è stato applicato anche al comportamento animale, in particolare in rapporto alla cosiddetta 'ritualizzazione'. Il termine suggerisce l'idea di un processo attraverso il quale determinate azioni o sequenze di azioni diventano fisse, distintive e riconoscibili, assumendo il carattere di atti rituali. Fu Julian Huxley (v., 1923) a coniare il vocabolo nell'ambito dei suoi studi sui cerimoniali di corteggiamento e sul rituale di formazione della coppia negli uccelli. In etologia, il concetto di 'ritualizzazione' designa le modificazioni nei segnali motori di alcuni vertebrati inferiori in adattamento alla loro funzione comunicativa. Si tratta di un processo evolutivo attraverso il quale un modulo comportamentale si modifica per acquistare maggiore efficacia come segnale, avendo un valore adattativo ai fini del coordinamento, della comunicazione, dell'accoppiamento e della difesa. In genere i comportamenti acquistano un supporto morfologico sotto forma di strutture o caratteristiche anatomiche supplementari che rendono il movimento più vistoso (un esempio è dato dalle striature bianche nel piumaggio degli uccelli, che l'animale mette in mostra quando si accinge a volare). I comportamenti tendono inoltre a essere semplificati, stereotipati ed esagerati per massimizzarne l'efficacia comunicativa (v. Wilson, 1975, p. 224). La funzione comunicativa e cerimoniale nel comportamento animale corrisponde alla dimensione simbolica ed espressiva nel rituale umano. Nell'abbigliamento e nel comportamento rituale si osservano elementi di ostentazione analoghi a quelli che caratterizzano i cerimoniali degli animali. Un oggetto o un'azione possono essere esagerati o semplificati per aumentarne la visibilità e per comunicare un particolare significato. Ad esempio, i rituali legati alla figura del re e le insegne dei capi tra gli Ashanti del Ghana nell'Africa occidentale includevano spade dalla foglia speciale e oggetti di uso comune come bastoni, scranni e chiavi, modificati ed elaborati per fini cerimoniali. Tali oggetti acquistarono funzioni e significati diversi rispetto a quelli originari - scricchiolii, serrature e chiavi introdotti presso gli Ashanti dai commercianti europei nel XVIII secolo vennero associati alla proprietà e al controllo della ricchezza. Grossi mazzi di chiavi speciali cominciarono a essere esibiti dai consiglieri del re degli Ashanti per simboleggiare le sue immense ricchezze; quando il sovrano faceva il bagno, i mazzi di chiavi venivano scossi e fatti tintinnare (v. McLeod, 1981). Le elaborazioni cui sono sottoposti determinati oggetti per attirare l'attenzione sono una modificazione della loro funzione originaria, che richiama per certi versi la modifica delle funzioni di certi comportamenti o strutture morfologiche degli animali nel processo di evoluzione biologica basato sulla selezione. Se è vero che i comportamenti rituali degli animali e degli uomini presentano certe affinità - come ad esempio la fissità o la standardizzazione, il requisito di condizioni specifiche e l'ostentazione -, tra di essi esiste ovviamente una differenza fondamentale: i primi sono specie-specifici, ossia parte della dotazione evolutivistica della specie, mentre i secondi sono un prodotto della cultura e altamente variabili, e non già una caratteristica universale della specie.

b) Intenzione, codice e significato

Il concetto di 'ritualizzazione' è stato applicato dagli antropologi al comportamento umano per indicare due processi distinti. Il primo può essere definito un processo di formalizzazione attraverso il quale la funzione originaria del comportamento viene modificata, alterata o annullata, sicché esso assume un peso o un significato diverso. Ad esempio nei 'rituali di ribellione' descritti da Gluckman (v., 1963) i rappresentanti dell'autorità o del potere possono essere oggetto di scherno e di irriverenza, ma solo nei termini e nel contesto specifico del rituale: non si tratta quindi di una ribellione reale, ma di una ribellione 'ritualizzata'. Il secondo processo cui si fa riferimento con il concetto di ritualizzazione è un processo di riconoscimento che assume un carattere speciale nell'azione rituale. I riti umani comportano il riconoscimento. Molto spesso determinate azioni eseguite nel rituale possono essere compiute anche in forma non rituale (ad esempio lavarsi, mangiare, accendere fuochi, ecc.). Tuttavia, come osservano Humphrey e Laidlaw (v., 1995), l'elemento essenziale che contraddistingue il comportamento rituale è il fatto di essere formalmente prescritto e riconosciuto come tale, è il processo attraverso il quale determinate azioni vengono eseguite in un dato modo - quello che appunto viene definito 'ritualizzazione'. Tale processo conferisce alle azioni rituali un particolare carattere 'distaccato' o 'esteriore' rispetto alle intenzioni o agli scopi reali dell'attore. La forma prescritta stabilisce ciò che si deve fare; ad esempio, ci si attende che il pubblico batta le mani alla fine di un concerto per dimostrare di aver gradito l'esecuzione, e si assume che sia questo il significato

espresso dal battimani, anche se si tratta di un gesto puramente meccanico che non rispecchia minimamente i reali sentimenti degli spettatori. Il significato del battimani è convenzionale, per così dire prestabilito, 'esteriore' rispetto ai sentimenti personali dell'individuo. La ritualizzazione recide il legame implicito, diretto che si suppone esista normalmente tra le intenzioni e le azioni di un attore.

È attraverso il processo di ritualizzazione che il comportamento rituale acquista un carattere speciale che lo distingue dal comportamento ordinario. Dal punto di vista dell'attore, nel rito l'azione è eterodiretta: egli è e non è nello stesso tempo l'autore delle proprie azioni, che sono prestabilite da regole costitutive e vincolanti imposte dalla società. I partecipanti devono conoscere le regole per decidere se applicarle in determinate circostanze. Da qui la preoccupazione per la correttezza dell'esecuzione, il senso di compiere un dovere o di rispettare una consuetudine. Queste sono caratteristiche comuni ai codici sociali di condotta in generale, che consentono agli individui di prevedere in certa misura gli effetti del proprio comportamento sugli altri. La codificazione dell'interazione ha la funzione di standardizzare e di comunicare determinati significati (v. Skorupski, 1976, pp. 76-115), ma con il trascorrere del tempo questi possono andar perduti. Le convenzioni infatti fissano i comportamenti, ma non i loro significati originari. Le regole non sono autoevidenti, ma debbono essere insegnate, la loro validità si fonda sulla tradizione o sulla consuetudine. È questo il motivo per cui appaiono in certa misura arbitrarie.

La ritualizzazione nel comportamento umano tuttavia non va intesa in termini assoluti: le usanze nascono e scompaiono, possono perdere o acquistare salienza e significatività. La variabilità dell'attenzione per le usanze e i rituali è un fatto di evidenza immediata, e trova riscontro nella diversità di spiegazioni e di interpretazioni fornite dai soggetti, nonché nella circostanza in certo modo paradossale che in una stessa società alcuni sono convinti che riti e usanze abbiano un significato preciso, mentre altri li considerano vuoti formalismi. Può essere utile a questo proposito operare una distinzione tra la risposta a uno stimolo (le reazioni in questo caso variano e possono essere più o meno spontanee, più o meno facili da esprimere verbalmente) e la comprensione razionale e consapevole di un messaggio o di un significato simbolico. Gli osservatori e i partecipanti possono percepire chiaramente come tali i segnali che hanno lo scopo di richiamare l'attenzione - la rigidità e il formalismo, la presenza di regole e convenzioni -, senza peraltro essere in grado di comprendere il significato che essi hanno o hanno avuto in passato.

Se la presenza di regole e di una forma strutturata implica l'intenzione di comunicare un messaggio o un significato, il ruolo di autore di tale messaggio può essere ascritto alla 'società' in un remoto passato, alla tradizione, agli antenati, ai defunti o alla storia, a un dio o a uno spirito. A volte il messaggio originario può andar perduto, e in questo caso si recide il legame tra azione e significati. Come osserva Maurice Bloch (v., 1974), il formalismo tipico del rituale richiede l'obbedienza a un'autorità tradizionale, ma comporta altresì una perdita di significato, limitando la libertà di scegliere le parole e le azioni adeguate per esprimere ciò che si vuole comunicare. Il formalismo può sostituirsi alla riflessione autonoma e comportare una perdita di sincerità e di autenticità. Quando l'azione perde i suoi significati originari, inevitabilmente il trascorrere del tempo determinerà mutamenti e variazioni nelle interpretazioni che ne verranno date.

3. Società storia e trasmissione del rituale

a) Teorie sulle funzioni sociali e politiche del rituale

La convenzione è una forza essenzialmente conservatrice, che promuove la stabilità. La fissità fa sì che le azioni col passare del tempo acquistino un carattere arcaico - e ciò può significare semplicemente antiquato, superato, oppure tramandato, tradizionale, sacro. Il rito è spesso presente e ha un ruolo importante nella sfera politica, dove assolve di volta in volta la funzione di conferire dignità, di amplificare, fissare e giustificare l'azione, di promuovere la stabilità e la solidarietà, di esibire pubblicamente il consenso e l'armonia sociale (v. Kertzer, 1988). L'importanza del rituale è pienamente riconosciuta nella filosofia confuciana: nella teoria e nella prassi politica dell'antica Cina il rituale (li) aveva la funzione di incarnare e realizzare l'armonia eterna. Durante la dinastia Tang, tra il 600 circa e il 900 d.C., notevoli energie, ricchezze e sforzi intellettuali venivano profusi nei culti di Stato. I riti imperiali erano minuziosamente definiti e codificati, e la loro esecuzione era affidata a una complessa e sofisticata burocrazia. La riuscita esecuzione del

programma rituale era considerata un successo del regno in quanto realizzazione dell'ideale dell'imperatore esemplare incarnato dai 're savi'. Attraverso il rituale si celebrava la continuità nel tempo della Cina e il suo legame con il passato. L'importanza sociale dei culti di Stato, che ricevevano la sanzione suprema da un'autorità eterna e immutabile, risiedeva nel loro valore sia pratico che esemplare (v. McMullen, 1987).

Nel concetto cinese di li - tradotto usualmente con 'rituale' - è contenuta l'idea che il decoro, l'osservanza delle norme sia la virtù suprema. "La teoria politica confuciana sembra basarsi sui seguenti presupposti. La società è governata da un complesso codice di rituali (li) che regola tutti gli aspetti della vita. Osservando il rituale prescritto per una data situazione, gli uomini manifestano sul piano sia fattuale che simbolico il modo in cui ci si deve comportare in quella situazione [...] I valori e le norme della società aristocratica sono tutti contenuti nel li, e attraverso il rituale la società può essere controllata in modo completo ed efficiente; l'osservanza del li consente di risolvere i conflitti della società, di definirne e di fissarne norme e relazioni, di realizzare i suoi obiettivi fondamentali attraverso la cooperazione di tutti. L'adempimento del li equivale alla conservazione dell'ordine" (v. Pocock, 1973, pp. 43-44).

Alcuni elementi della concezione confuciana ricompariranno assai più tardi nelle teorie sociologiche sulle funzioni del rito. Durkheim (v., 1912), ad esempio, riprende l'idea secondo cui la religione rafforza i legami di solidarietà tra i membri della società. Secondo la sua teoria, nelle società preindustriali la religione permea molti aspetti della vita sociale, offrendo spiegazioni sulla realtà e riaffermando i valori sociali. La partecipazione alle cerimonie e ai riti, celebrati con cadenza regolare, rafforzerebbe la solidarietà sociale. Attraverso essi, l'individuo si sente in contatto con forze superiori; ma ciò che viene interpretato come influenza divina, in realtà non sarebbe altro che l'esperienza dell'influenza della collettività sull'individuo. Il carattere obbligatorio e vincolante delle norme che regolano i rapporti col sacro pone le azioni rituali al di là di ogni dubbio o contestazione umana: il rito è giustificato da un'autorità sacrale. Il sistema sociale dipende dal consenso sui valori collettivi fondamentali, sugli interessi comuni e su una rete di relazioni improntate alla cooperazione anziché al conflitto.

Radcliffe-Brown (v., 1952) in una conferenza sul Tabù e in un saggio successivo su Religione e società si richiamò sia al pensiero di Durkheim sia alle antiche concezioni cinesi del rituale, sostenendo che i riti esistono e si tramandano in quanto preservano la società stessa, riflettendone i valori essenziali e rafforzando la solidarietà sociale. Il rituale può esplicitare questi effetti sociali e psicologici in virtù del suo carattere fisso e vincolante. Come osserva Forge (v., 1990), gli sforzi richiesti per organizzare e celebrare i principali riti di una comunità possono rafforzarne il potere politico, in quanto stimolano la produttività e l'agire cooperativo, incentivano la creatività, suscitano l'entusiasmo collettivo e il desiderio di eccellere, rafforzano la solidarietà sociale. Così, ad esempio, il culto dell'igname e le grandi case cerimoniali riccamente decorate degli Abelam, una popolazione del medio Sepik nella Nuova Guinea, sono ammirati e copiati dalle popolazioni vicine, che considerano la loro magnificenza come un segno dell'accesso privilegiato degli Abelam alla sfera sovranaturale.

Un osservatore esterno potrebbe studiare i riti come fatti sociali e individuare rapporti causali o correlazioni tra le regole rituali e determinate forme sociali dominanti, riconoscendo altresì che le interpretazioni del rituale fornite dai partecipanti non ne spiegano necessariamente tutti gli aspetti. La posizione di osservatore esterno infatti consente di individuare connessioni e spiegare o identificare effetti che non sempre sono riconosciuti dagli attori stessi.

Durkheim si proponeva di analizzare e di spiegare la funzione della religione nella società assumendo che fenomeni universalmente diffusi come la religione e i riti non potrebbero esistere e conservarsi nel tempo se fossero privi di una qualche funzione. Roy Rappaport (v., 1968) adottò un approccio analogo nel suo studio del ciclo rituale kaiko della tribù dei Tsembaga Maring della Nuova Guinea. Le regole di questo ciclo rituale governavano i conflitti locali e stabilivano periodi di pace che si alternavano alla guerra aperta, fissando le epoche in cui effettuare l'uccisione dei maiali domestici, offerti in sacrificio agli antenati e usati per gli scambi di doni con gli alleati. L'analisi di Rappaport illustra in che modo il ciclo rituale possa essere interpretato come un complesso sistema di regolamentazione mirato a controllare e a preservare i complessi equilibri di un ecosistema basato sulla popolazione umana e sulla popolazione suina, sulla terra e sulla sua capacità produttiva. Avanzando un'interpretazione che si richiama all'idea della selezione naturale, Rappaport afferma che il ciclo rituale si è conservato nel tempo in quanto funzionale alla preservazione di

tale ecosistema. Attraverso la regolamentazione della guerra, la redistribuzione della popolazione su una quantità limitata di terra, il controllo delle dimensioni della popolazione suina e lo sfruttamento efficiente delle risorse ambientali, il rituale contribuisce a preservare la popolazione umana e l'equilibrio ecologico del suo ambiente. Per i Tsembaga le regole rituali erano sancite da un'autorità sovranaturale, e in quanto norme vincolanti di carattere sacro non potevano essere cambiate né messe in discussione. Tuttavia, quello che Rappaport definisce 'modello cognito' degli attori, ossia i significati espliciti che essi attribuiscono alle azioni rituali (ad esempio offerte sacrificali agli antenati, doni per gli alleati, ecc.), non corrisponde sempre al 'modello operativo', ossia alle spiegazioni proposte dagli antropologi (ad esempio il rituale come regolatore ambientale). La spiegazione dei riti non va ricercata soltanto negli scopi consapevoli e nelle interpretazioni che ne danno gli attori; questi sono ovviamente importanti come dati di partenza, ma necessitano di una interpretazione e di una spiegazione che vada oltre il livello della semplice osservazione. L'approccio funzionalistico/deterministico, che interpreta i riti in termini di vantaggi adattativi, o vede in essi il prodotto di specifiche cause sociali, ha attirato numerose critiche. Si è sostenuto ad esempio che è errato adottare un approccio positivista e i metodi delle scienze naturali o biologiche per studiare la società e la cultura umana. Tale approccio sarebbe astorico e riduzionistico e trascurerebbe le idee e i sentimenti associati ai riti, ignorando altresì le credenze e le interpretazioni dei partecipanti. Le spiegazioni dei riti di tipo funzionalistico avrebbero inoltre un carattere teleologico, in quanto deducono l'origine dei riti dai loro effetti attuali. Esse assumono indebitamente che i riti si siano conservati immutati nel tempo, e che pertanto debbano avere una qualche utilità o funzione: ma ciò significa presupporre la stabilità sociale e ignorare la storia.

b) Le analisi dell'evoluzione storica dei riti

L'attenzione per la storia che aveva contraddistinto sia l'analisi dei riti nell'antica Roma di Fustel de Coulanges (v., 1864), sia lo studio sul sacrificio dei Semiti di W. Robertson Smith (v., 1889), è riemersa in alcuni autori contemporanei (v. ad esempio Bloch, 1986; v. Burke, 1978; v. Comaroff, 1985), secondo i quali il rito in quanto fenomeno sociale va studiato nella sua evoluzione storica, osservando in che modo esso si trasformi sotto l'influenza di processi ed eventi storici.

Un approccio che focalizzi l'attenzione sui determinanti sociali del rituale non deve essere una speculazione sulle origini, bensì un'analisi dei principi di trasformazione, uno studio del mutamento nel tempo. È proprio questo l'orientamento che impronta l'opera di Fustel de Coulanges e di Robertson Smith. Nei suoi studi sull'istituzione del sacrificio tra i popoli semitici, quest'ultimo ricostruì le trasformazioni intercorse nel luogo e nell'organizzazione della cerimonia sacrificale nelle varie fasi della storia degli Israeliti: dall'epoca delle tribù nomadiche all'insediamento in Palestina, all'istituzione della monarchia, ai periodi di prosperità e di espansione sino alla disfatta e all'esilio. Il sacrificio originariamente avveniva nei boschi, in un luogo sacro rivelato da Dio, o nel sito di macellazione degli animali durante la caccia, oppure nell'accampamento della tribù quando veniva sacrificato un animale del gregge; successivamente la cerimonia veniva celebrata davanti a un altare o presso il Tempio. Ad ognuna di queste fasi corrispondevano forme di partecipazione e officianti differenti. Alle trasformazioni nell'organizzazione sociale fece riscontro una trasformazione dell'organizzazione e delle procedure del rito. Il linguaggio, il repertorio di simboli e di metafore e il significato del sacrificio riflettevano l'esperienza sociale (ad esempio, per indicare la relazione tra Dio e gli Israeliti vengono usate di volta in volta le metafore del padre/figlio, del pastore/gregge, del signore/servo, del sovrano/suddito, del giudice/peccatore). L'immolazione dell'animale rimase l'atto chiave del rito, ma mutarono i significati e gli scopi a esso attribuiti (ringraziamento, celebrazione, dono, tributo, atto propiziatorio, espiazione, pentimento). Le esperienze politiche della sconfitta e dell'esilio modificarono le modalità di esecuzione del rito e nello stesso tempo la percezione del suo senso e del suo scopo.

Un analogo interesse per il modo in cui eventi storici e mutamenti politici hanno influenzato l'organizzazione e il significato di un rito emerge nello studio di Maurice Bloch (v., 1986) sul rito della circoncisione tra i Merina del Madagascar. Basato sull'osservazione diretta, tale studio ricostruisce l'evoluzione storica del rito attingendo ai resoconti che lo descrivono in diversi momenti dei due secoli precedenti. Nonostante i rilevanti cambiamenti politici - le guerre intestine, l'avvento del dominio coloniale,

l'affermarsi del movimento indipendentista e la politica post-coloniale - che hanno determinato significative trasformazioni nelle proporzioni, nel fasto cerimoniale e nel livello di partecipazione, alcuni elementi sono rimasti immutati nel tempo, e formano il nucleo stabile del rito di circoncisione. Il suo significato politico è cambiato in modo considerevole, ma gli elementi costanti, secondo Bloch, garantiscono la continuità del suo significato simbolico. Il rito ha conservato dunque un complesso di significati e di valori che hanno contribuito a preservare l'identità culturale dei Merina.

c) Espedienti mnemonici, continuità, creatività e variazione

Il problema della continuità è in larga misura un problema di ordine empirico; a differenza degli storici dell'Europa e della Cina, gli antropologi che studiano società in cui le testimonianze scritte sul passato mancano o sono assai scarse non si trovano certo nelle condizioni migliori per cogliere gli elementi di continuità e le trasformazioni nelle pratiche e nelle credenze rituali. I documenti storici, quando sono disponibili, dimostrano sia una continuità nel tempo (è questo il caso dei rituali legati alla figura del sovrano: v. Cannadine e Price, 1987; v. Ebrey, 1991; v. Bloch, 1924), sia una discontinuità a seguito di rivoluzioni o di conversioni (è il caso del rituale in Russia dopo la Rivoluzione d'ottobre: v. Lane, 1981). In tutte le società si riscontra comunque la tendenza a creare usanze e riti, a proiettarne le origini nel passato e a considerarli o a renderli 'tradizionali' (su questo tema v. Hobsbawm e Ranger, 1983).

Alcuni studi empirici sulla trasmissione del rituale nelle società preletterate dimostrano come a significative variazioni nel tempo possa associarsi la credenza (nutrita talvolta tanto dai membri della società quanto dagli antropologi che la studiano) che la tradizione sia stata rigorosamente conservata nel passato, anche se ora rischia di andar perduta. Jack Goody (v., 1972) ha osservato lo stesso rito di iniziazione bagre tra i LoDagaa del Ghana settentrionale a intervalli regolari nel corso di più di vent'anni, e ha potuto così confrontare le versioni del mito recitato durante i riti individuando le variazioni nell'ordine, nei temi e nella formulazione delle migliaia di versetti di cui si compone il mito. Nelle società non letterate come quella dei LoDagaa, in cui la cultura è basata sulla trasmissione orale diretta del sapere, si rendono necessari espedienti mnemonici - formule verbali, sequenze di versi legate all'ordine delle azioni rituali nonché agli schemi delle attività di sussistenza stagionali e quotidiane delle famiglie. Tali schemi forniscono modelli o strutture che aiutano a ricordare l'ordine e il contenuto dei versi, ma non possono evitare le variazioni apportate nelle differenti recitazioni, né inibire l'apporto creativo di nuovo materiale. Come scrive Goody (ibid., p. 13), "tutto l'esistente esiste sia nel mutamento che nella continuità". Così i neofiti imitano i narratori esperti, questi acquistano prestigio grazie alla loro abilità, e sebbene la struttura fondamentale resti inalterata, ogni recitazione è una ri-creazione, e riflette in certa misura gli interessi dei narratori. Non esiste un testo scritto cui far riferimento, o che stabilisca la forma originaria corretta; l'autorità risiede nella consuetudine e nella comunicazione; per il neofita, la versione che ascolta nella stanza del Bagre è quella corretta, la 'vera' versione. La trasmissione orale del sapere comporta variazioni e perdite, ma può essere considerata anche un fattore di flessibilità e di creatività.

Questo aspetto è stato studiato confrontando i modi in cui uno stesso rito o riti analoghi vengono celebrati in diverse comunità (v. Barth, 1987), oppure le trasformazioni che una stessa cerimonia subisce nel corso del tempo. Barth ha analizzato i complessi riti di iniziazione articolati in fasi separate da lunghi intervalli di tempo tra i Baktaman della Nuova Guinea centrale. Altri antropologi che hanno condotto ricerche sul campo nella stessa regione hanno dimostrato che società affini, che vivono in comunità separate e parlano lingue diverse, celebrano riti analoghi, ma ne forniscono interpretazioni differenti. Come ha messo in luce Barth (v., 1987) la diversità delle interpretazioni può essere ricondotta a vari fattori empirici, come ad esempio la complessità della struttura del rito e i lunghi intervalli di tempo che separano la celebrazione delle sue varie fasi, nonché a un particolare stile culturale improntato alla segretezza, alla metaforicità e all'allusività. Harvey Whitehouse (v., 1992) ha analizzato il modo in cui gli stili culturali possono influire sulla trasmissione di idee ed esperienze attraverso il rituale, sottolineando la differenza tra i processi di persuasione religiosa basati su spiegazioni e giustificazioni di tipo logico-razionale, e quelli basati sull'impatto emotivo, sullo shock e sulla mistificazione, sull'esposizione a oggetti e azioni dotati di una potente carica simbolica. I riti spesso sfruttano l'effetto della sorpresa, della segretezza, della paura, ecc. per

fissare come in un lampo di luce un'esperienza. La natura e l'intensità di tali effetti naturalmente variano a seconda della società, del contesto e degli scopi del rituale.

4. Il simbolismo rituale e l'autorità dell'esperienza

a) Gli effetti dei riti collettivi sull'individuo: valori morali e simbolismo rituale

In quanto espressione di una collettività, i riti possono essere considerati un veicolo per trasmettere idee ed esperienze ai membri di una comunità. Li si può paragonare a un testo o a un'opera teatrale che viene rappresentata perché possa comunicare il suo messaggio alle generazioni successive o esercitare su di esse la propria influenza; l'autore del testo in questo caso è la società stessa. Il rituale ha un ruolo importante nella conservazione e nella trasmissione della cultura. Attraverso la partecipazione ai riti i membri di una società apprendono valori e conoscenze importanti per la comunità e in questo senso i riti possono essere considerati una forma di condizionamento sociale delle percezioni e dei comportamenti individuali. Lo studio dei riti può gettare luce sull'ordine morale di una società. Le celebrazioni rituali generano esperienza e nello stesso tempo riaffermano le credenze e gli ideali collettivi fondamentali della comunità.

È questa la concezione, assai vicina a quella di Durkheim, che sta alla base degli importanti studi sul rituale di Victor Turner, in particolare quelli dedicati al simbolismo rituale dei Ndembu dello Zambia (v. Turner, 1957, 1967 e 1969). Nella società Ndembu la cui sussistenza si basa sugli scarsi raccolti consentiti da un ambiente desertico e sulla caccia, le condizioni di vita sono piuttosto dure. All'instabilità dovuta ai continui cambiamenti di insediamento si aggiunge quella derivante dal conflitto tra un modello di residenza patrilocale (per cui la coppia va a vivere presso la famiglia del marito) e un sistema di discendenza matrilineare (ossia calcolata per via femminile). Al centro dell'interpretazione di Turner vi è l'idea che il simbolismo rituale dei Ndembu abbia la funzione di richiamare e rendere tangibili i valori morali fondamentali della società. I valori connessi ai legami e alle obbligazioni matrilineari, alla fertilità e all'abilità nella caccia, che nella società ndembu hanno un'importanza centrale, vengono evocati nel rituale attraverso una serie di oggetti e di qualità simbolici (ad esempio arbusti e piante, il corpo e i suoi fluidi, i colori) che possono assumere un ampio ventaglio di significati. Secondo Turner, una società costretta a vivere in un ambiente che offre scarse opportunità di seguire un modello ecologico stabile trova le proprie regolarità nei processi biologici e nella natura allo stato selvatico, piuttosto che nei ritmi 'artificiali' del calendario agricolo o della vita stanziale. Una particolare pianta dal cui gambo tagliato stilla un liquido bianco simile al latte diventa un simbolo del seno, della maternità, dei vincoli matrilineari; un'altra pianta dalla linfa rossa evoca il sangue, la caccia, il pericolo; un arbusto che i cefalofi (una specie di antilopi) utilizzano come nascondiglio viene usato nei riti della caccia e nelle tecniche di divinazione per scoprire le cose nascoste (v. Turner, 1967). Un oggetto concreto come il ramo di un albero può essere dotato di significati astratti e indicare per associazione di idee determinati attributi umani o funzioni corporee; può essere mosso da una determinata persona, o posto in relazione con qualcuno o con qualcosa per illustrare un'idea, per suggerire un legame tra persone e concetti, o valori ed emozioni. Gli oggetti e le azioni dei riti ndembu spesso sono piuttosto comuni, ma hanno significati ed effetti alquanto complessi. Turner paragona gli oggetti concreti (i simboli) del rituale alle note di una partitura musicale organizzate in schemi o strutture al fine di evocare idee, atteggiamenti e sentimenti. La polisemia delle note (gli oggetti simbolici) fa sì che i loro significati possano cambiare di volta in volta ed essere associati in modo evocativo e creativo. Gli oggetti simbolici sono come i segnali che un cacciatore incide sugli alberi per indicare il percorso, o come luci nell'oscurità che connettono il noto e rivelano l'ignoto. Le metafore delle tracce incise sul tronco degli alberi e dei segnali luminosi fanno parte del repertorio di immagini usate dai Ndembu per spiegare i loro riti a Turner. In generale, egli non ebbe alcuna difficoltà a ottenere dai membri di questa società spiegazioni dettagliate sul complesso ventaglio di significati e sulle associazioni emotive e cognitive delle loro azioni rituali.

I diversi tipi di riti possono essere classificati in molti modi, ma nessuno schema classificatorio ha incontrato sinora un consenso unanime. Mentre i riti di passaggio che segnano gli stadi e i mutamenti principali nel ciclo di vita (nascita, matrimonio, morte, ecc.) sono identificati quasi universalmente, la

classificazione di altri tipi di rito è resa più difficile dal fatto che le motivazioni, gli scopi, gli accenti e le tematiche variano da cultura a cultura. I riti di passaggio che segnano i cambiamenti del ciclo di vita hanno un carattere diverso a seconda di come vengono percepiti e segnalati i processi evolutivi. In alcuni casi le transizioni possono essere considerate e celebrate come processi normali che hanno un andamento ciclico e regolare, mentre in altri sono percepite come momenti di crisi che la comunità cerca di controllare o di risolvere attraverso una risposta rituale. Turner (v., 1957) contrappone così ai riti fissi e prestabiliti i riti 'riparatori', con i quali una società tenta di fronteggiare le situazioni di incertezza e di stress. È questo il caso dei culti di iniziazione dei Ndembu, che rispondono alle situazioni di conflitto e di crisi richiamando e riaffermando i principi e i valori su cui si fonda la società, al fine di suscitare un coinvolgimento emotivo e morale nei partecipanti.

b) Il rito come dramma: le strutture simboliche e le procedure di un rito di guarigione

Molti riti possono essere paragonati a una rappresentazione teatrale, alla messa in scena di un'azione drammatica. Un'opera teatrale mira a influire sia emotivamente che intellettualmente sugli spettatori, e lo stesso vale per il rituale. In entrambi i casi, le reazioni degli spettatori variano a seconda degli interessi, dei livelli di attenzione o di distrazione, del grado di istruzione, dell'abitudine alla riflessione, ecc. Sia i riti di passaggio che i riti ripparatori richiedono l'allestimento di una scena o di un luogo della rappresentazione, la preparazione di materiali, l'addestramento degli attori, una regia in base alla quale si svolge l'azione. Nell'arena rituale, così come su un palcoscenico, relazioni e rapporti possono essere mostrati o modificati mediante determinati movimenti o contatti, e nuovi significati o associazioni possono essere suggeriti da uno spostamento o da una congiunzione particolari. Un esempio particolarmente interessante a questo riguardo è offerto da un rituale di guarigione dei Ndembu descritto da Turner (v., 1969, cap. 1), il quale dimostra come la struttura drammatica del rituale venga usata per comunicare un complesso di significati attinenti alla sterilità femminile e alla sua guarigione. Il rito in questione, chiamato isoma, viene celebrato quando una donna ha avuto un aborto o non è in grado di concepire, e ha lo scopo di ripristinare l'armonia coniugale, rappacificando in questo modo gli antenati matrilineari che hanno punito la coppia rendendo sterile la donna. Per la rappresentazione del rituale viene scelto un punto del terreno in cui un formichiere gigante ha iniziato a scavare una buca per poi interrompere l'opera - in evidente analogia con la situazione della donna, la cui fertilità ha subito anch'essa un'interruzione. Poco distante viene scavata un'altra buca, che viene collegata a quella del formichiere con un tunnel sufficientemente largo da consentire alla coppia di strisciare da un'apertura all'altra. La buca del formichiere è 'calda' e associata alle forze che hanno causato il male; la seconda buca, situata nei pressi della sorgente di un torrente, è 'fredda'. Successivamente l'arena rituale viene recintata con un bordo di frasche che delimita lo spazio sacro. A questo punto gli anziani raccolgono certe piante che serviranno per preparare medicine 'calde' e 'fredde'. Il marito costruisce per la moglie una piccola capanna in cui verrà reclusa, analoga a quella in cui vengono segregate le fanciulle nell'età puberale: la donna infatti - ed è questo il significato simbolico di questa parte del rito - deve 'riacquistare' la fecondità perduta, così come l'aveva 'acquistata' dopo la cerimonia della pubertà. Nella fase iniziale del rito isoma i divinatori intercedono presso le ombre dei morti in favore della donna, supplicando le forze ostili di restituirle la fertilità. Una zucca contenente le medicine 'calde' è collocata accanto alla buca scavata dal formichiere, mentre vicino alla seconda buca viene posta una zucca con le medicine 'fredde'. Gli sposi sostano presso questa imboccatura 'fredda' del tunnel - la 'fossa della vita' - dove vengono aspersi con i due tipi di medicine; poi strisciano attraverso il tunnel sbucando dall'estremità 'calda' - la 'fossa della morte' o della stregoneria - dove vengono nuovamente aspersi con i due tipi di medicina. Nell'imboccatura 'calda' del tunnel vengono versati il sangue e le piume di un gallo rosso decapitato, che simboleggia il maleficio o la sofferenza della donna e deve essere quindi 'ucciso'. Prima che si cali nel tunnel attraverso l'imboccatura 'fredda', alla donna viene data una pollastra viva di colore bianco che simboleggia la fortuna, la forza, la purezza e i buoni auspici. Essa terrà l'animale sempre stretto al petto, sia quando attraversa il tunnel passando dalla 'vita' alla 'morte', sia quando lo percorre in senso inverso per tornare alla 'vita', emergendo dalla seconda imboccatura scavata nei pressi della sorgente che simboleggia la fertilità, la vita, la freschezza e la salute. Anche senza soffermarci su altri particolari del rito - le proprietà delle piante medicinali, le

preghiere e i canti intonati dagli adepti del culto, ecc. - , la struttura narrativa delle azioni simboliche risulta abbastanza chiara: si tratta di un processo di supplica per la guarigione, di purificazione e di rimozione del male, di rinascita e di liberazione attraverso il passaggio dalla vita alla morte. È lecito supporre che i significati simbolici e le esperienze sensoriali nettamente contrastanti della rappresentazione rituale abbiano un forte impatto emotivo sulla coppia (il percorso stretto l'uno contro l'altro attraverso il tunnel, l'aspersione con le medicine 'fredde' e 'calde', il passaggio tra i due estremi della vita e della morte, del basso e dell'alto, il sacrificio del gallo rosso, la pollastra bianca, viva e palpitante che la donna tiene stretta al petto, ecc.). A sottolineare l'idea dei passaggi e dei contrasti contribuisce in parte la stessa arena rituale, che concentra rapporti spaziali e movimenti in un luogo limitato e in un arco di tempo ristretto.

5. La sopravvivenza del rituale nella società industriale

L'importanza del rito nella vita dell'uomo è stata ribadita da alcuni autori contemporanei (v. ad esempio Bell, 1992; v. Douglas, 1970; v. Luhmann, 1989), secondo i quali attraverso i drammatici rovesciamenti dell'esperienza quotidiana, le prove ordaliche e gli eccessi che li caratterizzano, i riti possono avere effetti significativi sugli atteggiamenti, sulla conoscenza, sui legami di fedeltà, sulla percezione di sé, sull'identità e sulle credenze degli individui. L'impatto psicologico di alcuni riti emerge chiaramente dai commenti degli attori e degli spettatori. Le società che hanno subito radicali trasformazioni sociopolitiche e hanno cercato di abolire i riti per eliminare i valori sorpassati che questi rappresentano - come la Francia e la Russia dopo le rispettive rivoluzioni (v. Lane, 1981) - hanno dovuto constatare che questi continuano a ripresentarsi, o si sono viste costrette a creare nuove forme rituali. Il tentativo di costruire una società priva della dimensione rituale è naufragato di fronte al bisogno di offrire un'istituzione in grado di esprimere e sacralizzare l'ordinamento sociale, di ottenere il consenso sui suoi sistemi di valori e di segnare i passaggi fondamentali del ciclo di vita. I riti continuano a esistere nella società industriale moderna, sia come espressione di una 'religione civile' (v. Bellah, 1967), che associa valori religiosi tradizionali e valori politici, sia nei riti legati alle religioni politiche, che mirano in modo più esplicito ad assicurare il consenso sui fini e sui valori della sfera macropolitica. Come osserva Geertz (v. 1968, p. 7) i riti rappresentano sia un 'modello di' relazioni sociali, sia un 'modello per' tali relazioni. Nonostante le controversie teoriche e i confini incerti del concetto di rito, esso continua a sopravvivere ai suoi detrattori.

Rivelazione
Enciclopedie on line

Indice

- 1 Cristianesimo
- 2 Filosofia della religione

Nella storia delle religioni, manifestazione da parte della divinità di sé stessa, della propria esistenza e natura, dei propri poteri (in tal caso r. può equivalere a epifania, ierofania, teofania), oppure della propria volontà e di alcune verità altrimenti inaccessibili alla mente umana, eventualmente consegnando così a un popolo o a un individuo una dottrina divina. La r. è in tutti i casi un atto sovrano della divinità, anche quando è richiesta o sollecitata, e perciò presuppone una divinità personale.

La r. di dottrine, di comandamenti etici o di norme rituali è caratteristica di un tipo particolare di religione, precisamente delle religioni fondate che si oppongono alla religione tradizionale dell'ambiente in cui sorgono. Mentre nelle religioni tradizionali la verità dei miti, la correttezza dei riti e delle norme di condotta trovano la propria garanzia nel fatto di esser tramandati e osservati da tempi immemorabili, una religione nuova ha bisogno di una garanzia e sanzione soprannaturali: perciò Mosè, il Buddha, Maometto, e anche gli iniziatori di religioni minori o di semplici sette, fondano i propri insegnamenti su r.; quando tali insegnamenti trovano forme scritte, si tratta di scritture sacre.

1. Cristianesimo

Nel cristianesimo il termine *r.* indica l'azione soprannaturale per cui Dio parla all'uomo, manifestando, circa la sua persona e i suoi disegni, verità difficilmente o per nulla conoscibili con la sola ragione. La teologia cattolica considera il fatto che altre religioni (vedismo, persismo, islamismo, culti misteriosofici ecc.) abbiano affermato o affermino di possedere un patrimonio, più o meno vasto, di verità dovute a comunicazioni dirette o indirette della divinità, come una profonda esigenza dello spirito umano a raggiungere nella «parola di Dio» la suprema certezza, e, nello stesso tempo, pur ammettendo al di fuori del cristianesimo la possibilità e l'esistenza di elementi di vera religiosità, rivendica alla *r.* cristiana il carattere di unicità, la considera un fatto storico e offre gli elementi per discernere, nella storia religiosa dell'umanità, la reale manifestazione esterna di Dio da ogni altra esperienza inferiore dell'animo umano nel piano religioso.

La *r.* è uno dei motivi fondamentali della teologia biblica: nel Vecchio Testamento Yahweh è il «Dio nascosto» (Is. 45, 15), la cui maestà rimane velata anche nelle teofanie con le figure più rappresentative della storia ebraica, quali Mosè, Elia, Isaia; i suoi disegni non possono essere conosciuti se non in quanto egli li manifesta. Nonostante alcune espressioni antropomorfe, ogni apparizione di Yahweh è circondata da un senso di mistero; per lo più i suoi ordini sono comunicati all'uomo per mezzo di angeli oppure in visioni o in sogni. Tutta la creazione è una *r.* della sua potenza; certi elementi, come il vento, il tuono, il terremoto e soprattutto il fuoco, sono considerati segni precursori o veicoli della sua presenza e ne precedono o accompagnano la manifestazione. Yahweh, peraltro, si rivela principalmente attraverso la «parola»: la *tōrah* è considerata, più che un complesso di disposizioni legislative, come parola pronunciata direttamente da Dio. Soprattutto ai profeti, uomini della «parola», Dio si rivela e per mezzo di essi parla a Israele e alle genti. Nell'ebraismo la *r.* divina attraverso la parola non si limita a quanto è scritto nella *tōrah*, ma si estende a tutta la tradizione tramandata oralmente dai tempi di Mosè ai profeti, e quindi ai maestri interpreti della legge.

Nel Nuovo Testamento oggetto della *r.* è Dio stesso, che nessuno ha mai veduto e che, rivelando sé stesso in Gesù Cristo e nel suo destino di morte e risurrezione per i peccati dell'umanità, manifesta il suo amore e la sua «giustizia»; è il «Vangelo di Dio», il «mistero di Dio». Dio infatti, pur essendosi fatto conoscere a tutti attraverso la natura, si rivela ora in forma nuova e misteriosa: ciò si compie soprattutto nella «Rivelazione del Figlio» nel quale si giunge alla «completa conoscenza del mistero di Dio», l'unione cioè di tutti gli uomini nel Cristo. La *r.* del Vangelo, pur non potendo essere compresa e accettata se non per opera dello Spirito, in un atto interiore di fede e di amore, ha per oggetto particolari verità che sono state manifestate in primo luogo agli apostoli e per loro mezzo devono essere predicate a tutti gli uomini. Presso i Padri greci, sotto l'influsso della filosofia neoplatonica, particolarmente in Giustino, Atenagora, Clemente Alessandrino, si afferma spesso la presenza del Verbo presso tutti i popoli: Dio non ha parlato soltanto agli Ebrei per mezzo dei profeti e del Cristo, ma anche attraverso i filosofi e i poeti del paganesimo; si tratta però soltanto di un «seme di verità» che non esclude la derivazione delle dottrine buone dei Greci dalla *r.* soprannaturale fatta a Mosè e ai profeti del giudaismo.

Se nell'Alto Medioevo le riflessioni sulla *r.*, legate all'esegesi della storia sacra, rimangono prevalentemente connesse alle prospettive patristiche senza formulazioni sistematiche, nella Scolastica, per l'influsso esercitato dall'aristotelismo, il problema della *r.* viene approfondito attraverso lo studio delle sue cause (finale: visione dell'essenza divina; efficiente principale: Dio autore dell'ordine soprannaturale, ed efficiente strumentale: il profeta, Cristo, il magistero ecclesiastico; formale: la locuzione divina; materiale: il genere umano). Viene posto l'accento sull'oggetto della *r.* con una netta distinzione tra le verità di ragione e le verità rivelate, i concetti di misteri e di dogma, la *r.* naturale e la *r.* soprannaturale, *r.* quoad substantiam e quoad modum, sua possibilità, convenienza e conoscibilità ecc. Lo studio delle verità rivelate diviene oggetto della 'scienza' teologica.

L'affermazione dell'origine soprannaturale della r. conduce i primi protestanti a concepirla come una comunicazione diretta dello Spirito Santo a ogni fedele, a escludere ogni intervento della Chiesa nella definizione dei dogmi, a parlare di sublimazione della natura in comunione diretta con la divinità.

2. Filosofia della religione

Nella filosofia della religione e soprattutto nel protestantesimo liberale il termine r. assume un significato totalmente opposto a quello che ha nella dottrina cattolica. In una concezione immanentistica ed evolucionistica, in cui viene a mancare ogni distinzione tra ratio humana e ratio divina, i dogmi non sono verità 'piovute dal cielo', ma interpretazioni umane di fatti religiosi; una locutio externa di Dio all'uomo non è che pura metafora: la r. è il puro sentimento della presenza di Dio in noi, indipendentemente da tradizione o insegnamento ecclesiastico. All'immanentismo e al sentimentalismo teologico di F.D.E. Schleiermacher e di A. Ritschl si oppone la teologia di K. Barth che, richiamandosi al principio kierkegaardiano dell'«infinita distanza qualitativa del tempo e dell'eternità» e portando all'esasperazione alcune tesi calvinistiche, afferma la netta dualità di Dio e del mondo e concepisce la r. positiva come «il canale vuoto nel quale in altri tempi e in altre circostanze e per altri uomini passò l'acqua vivente della fede».

RIVELAZIONE

Enciclopedia Italiana (1936)

di Mar. S., E. Ro.

RIVELAZIONE. - È la comunicazione agli uomini di realtà o verità soprasensibili e per essenza recondite, anzi inaccessibili alla mente umana ridotta alle sole sue forze, ma resa capace di conoscerle da un intervento diretto della volontà divina. Il termine designa anche tali verità, particolarmente quando siano contenute in un libro che si professa ispirato e che costituisce pertanto il libro sacro di una religione.

Nell'uso corrente, si restringe volentieri l'appellativo di "religioni rivelate" a quelle che si fondano su un libro sacro, cioè, all'ingrosso, alle grandi religioni di cultura progredita, in contrasto, da una parte, alle religioni dei primitivi, e dall'altra, a quella che i filosofi chiamarono "religione naturale" e che trae le sue verità fondamentali dalla sola ragione, né ammette altra rivelazione che quella che ogni uomo può scoprire nella propria coscienza. Ma, benché la rivelazione scritta sia di fatto la più importante, non conviene trascurare forme più semplici riscontrabili in ogni fase dello sviluppo religioso. A rigore, non esiste religione, per quanto umile, in cui non vi sia luogo per il concetto di rivelazione, poiché non ve n'ha una che non pretenda per lo meno di registrare manifestazioni della divinità. Nella sua forma più primitiva la rivelazione, ancora vuota di ogni contenuto, consiste in un semplice fatto: i fenomeni della natura e tutto ciò ch'egli considera come prodigio, rivelano al primitivo la potenza e le disposizioni, buone o cattive, del suo dio. Allo stesso modo, può essere rivelata, con manifestazioni misteriose, la presenza del dio in un luogo od oggetto (albero, pietra, ecc.) che diventa pertanto luogo od oggetto di culto, tabù o feticcio. Una forma più complessa di questa rivelazione essenzialmente concreta e sensibile è data dalle visioni, sogni e teofanie, che hanno tanta parte nel maggior numero delle religioni. Così i fedeli di Asclepio, dormenti nel tempio di Epidauro, avevano nel sonno la rivelazione visuale del dio e insieme quella dei rimedî appropriati ai loro mali: prima forma d'una rivelazione della parola mediante un oracolo.

Realizzata mediante un contatto diretto e personale con la divinità, la rivelazione così interiorizzata diventa, a questo stadio, essenzialmente un'esperienza, di carattere mistico, e di cui l'estasi (v.) costituisce la forma più notevole. Spesso, un'esperienza di questo ordine è alla base della rivelazione scritta. Sia che l'ispirato scriva direttamente sotto la dettatura di una "voce interiore", sia che debba trasporre ideologicamente e, per così dire, trascrivere in linguaggio umano le realtà, per loro essenza ineffabili, da lui contemplate in visione,

la rivelazione, ormai definita dal suo contenuto che è la parola divina, è resa accessibile a tutti. Il passaggio dal sensibile all'intellettuale è in pari tempo passaggio dal soggettivo all'oggettivo, dall'interiore all'esteriore. Il contatto diretto con la divinità resta privilegio d'uno solo, o di pochi, ma il beneficio della rivelazione è esteso alla comunità dei fedeli per opera del libro. Così, l'esperienza religiosa di Maometto è alla base del Corano; e la religione dell'Avesta è nata dall'esperienza religiosa di Zarathustra. Allo stesso modo, profeti, riformatori e fondatori di religioni o di sette sono sempre gli agenti d'una rivelazione, che poi si fissa e viene tramandata in un libro.

Quando a una religione fa difetto la personalità storica di un fondatore ispirato, o la sua figura appare troppo lontana o imprecisa, il fatto della rivelazione si attacca, con forza, al solo libro. In tal caso, esso è presentato come di origine divina immediata, che d'altra parte è rappresentata in maniere assai diverse.

Talvolta il libro è presentato come dettato da un dio a un uomo, spesso anonimo, il cui ufficio è quello di un semplice registratore e la cui personalità importa poco: così, gli scritti dell'ermetismo greco si rifanno al dio Thot, detto anche Ermete Trismegisto, e conservano l'insegnamento da lui impartito, in un passato favoloso, durante un suo soggiorno tra i mortali. In altri casi il libro stesso, in senso materiale, come pergamena, papiro o tavolette, viene considerato d'origine divina e pervenuto agli uomini, bell'e scritto, per modi misteriosi, in un'epoca generalmente assai remota. In altri casi il libro sacro, divino anche nella lettera, è concepito come la espressione eterna e increata del pensiero divino: anche senza parlare del giudaismo rabbinico, una concezione del genere si trova nell'induismo, per cui ognuna delle lettere che compongono la letteratura dei Veda è una potenza divina, autentica emanazione ipostatizzata del dio supremo.

Risultato pratico di tali concezioni è spesso la cosiddetta "bibliolatria", il culto del testo scritto, vera e propria pedanteria religiosa, di cui si trovano esempî nella maggior parte dei sistemi religiosi, in epoche di decadenza o in ambienti dove l'esegesi è malsicura.

Nell'uno come nell'altro caso, la rivelazione anonima o apocrifa appare allo storico soprattutto come la codificazione di uno stato di fatto: essa registra le credenze, i riti e i costumi di una data religione in un dato momento della sua storia e, additandoli come l'eredità di generazioni lontane e, in ultima analisi, l'espressione stessa della volontà divina, conferisce loro un carattere imperativo. La rivelazione scritta, interpretata dall'autorità sacerdotale che ne ha il deposito, in servizio d'un'ortodossia conservatrice, diventa così un baluardo contro le insurrezioni nate dall'ispirazione individuale. Rivelazione e tradizione sono in tal caso praticamente sinonime; e questo è il caso delle grandi religioni di carattere sociale e gerarchizzate, quali, per es., quelle dell'Oriente antico.

L'altissima antichità di queste religioni e delle loro dottrine ha spesso portato, già i Greci stessi, a invocarne l'autorità, in cerca di una certezza. Sensibile già nella filosofia ionica, poi presso illustri rappresentanti del pensiero greco, questa tendenza si sviluppa soprattutto nei sistemi seriori di filosofia religiosa, neopitagorismo e neoplatonismo, che cercano in Oriente le proprie origini. Così si formò e si diffuse primamente la concezione filosofico-religiosa di una "rivelazione primitiva", data ai primi uomini, patrimonio comune dell'umanità, ma ben presto sfigurata e oscurata, e per conseguenza perduta per la massa dei mortali; ma misteriosamente conservata e trasmessa di generazione in generazione dai sacerdoti e dai sapienti dell'Egitto e della Caldea, e finalmente rifiorita appunto nella filosofia ellenica, erede lontana ma fedele di questa stessa tradizione.

Teologia cattolica. - Rivelazione in senso generico è qualsiasi manifestazione che Dio faccia alla creatura anche mediante il naturale lume della ragione; in questo senso si confonde con la semplice cognizione della verità e si designa come "rivelazione naturale". Ma in senso proprio - che è quello comunemente inteso nel linguaggio cattolico - è una speciale manifestazione positiva di ordine soprannaturale, un atto cioè soprannaturale, per cui Dio comunica alla creatura, o immediatamente o per via di un intermediario divino, i suoi insegnamenti e voleri. Può essere privata se fatta a una sola persona, o a un certo numero di persone, e

questa non è mai imposta alla fede universale; ma quando si parla di rivelazione senz'altro, s'intende quella pubblica, che va diretta a tutto il genere umano. Solo di questa trattano le definizioni della Chiesa, riepilogate dall'ultimo Concilio Vaticano. Il Concilio riafferma tutta la dottrina cattolica in questi punti: 1. il fatto certo di una tale rivelazione: "è piaciuto alla sapienza e bontà di Dio rivelarsi a noi e scoprirci gli eterni decreti della sua volontà per via soprannaturale"; 2. le due parti o periodi storici: rivelazione giudaica o dell'Antico Testamento, ed evangelica, o del Nuovo Testamento (Ebrei, I, 1-2); 3. l'oggetto o il doppio ordine di verità rivelate: quelle a cui la ragione può giungere anche da sé, ma non Vi giunge che raramente, in lungo tempo, non senza incertezze né senza frammischianza di errori; le altre affatto inaccessibili, o misteri propriamente detti, come i "profunda Dei" di cui parla l'Apostolo (I Cor., II, 10), le profondità cioè della vita divina, quale il mistero della Trinità, ecc.; 4. la necessità, che è morale, per il primo ordine della verità, ma quanto all'altro è assoluta; "perché Iddio nella sua infinita bontà ha ordinato l'uomo a un fine soprannaturale, alla partecipazione cioè dei beni divini, i quali trascendono ogni intelligenza umana" (I Cor., II, 9); 5. l'organo della rivelazione: la Scrittura e la Tradizione, derivata dall'insegnamento orale di Cristo o dall'ispirazione dello Spirito Santo e trasmessa fino a noi dagli Apostoli e dai loro successori (Constitut., De Fide cathol., c. II).

Le definizioni positive della verità sono riconfermate dal Concilio Vaticano nella recisa condanna degli opposti errori, come di chi afferma l'impossibilità, l'inutilità o la sconvenienza della rivelazione, di chi a essa vuole sostituita l'evoluzione o il progresso indefinito della ragione umana e suppone che questa possa e debba arrivare da sé al pieno possesso di qualsiasi vero e di qualsiasi bene; di chi, infine, nega che la rivelazione sia contenuta nei libri sacri, rigettandoli come non canonici e non ispirati (l. c., can. 1-4). Alla rivelazione, essendo locuzione di Dio, per l'infallibilità e veracità divina non può andare congiunto l'errore, e perciò non si può negare l'assenso indubitato della ragione. Ma perché questo sia "ossequio conforme alla ragione", deve constare il fatto della rivelazione stessa: e questo avviene, oltretutto per le interne illustrazioni, per gli argomenti esterni della rivelazione, i fatti cioè divini che l'accompagnano e sono da S. Agostino paragonati alle inflessioni o al timbro proprio che manifesta la voce divina: i miracoli particolarmente e le profezie; onde i "motivi di credibilità", col loro seguito di prove storiche e documenti quali pochi altri fatti possono vantare, ove siano bene considerati, nel loro complesso soprattutto - se non danno l'evidenza della verità" che necessiti l'assenso o tolga il merito della fede - portano all'"evidenza della credibilità"; mostrano cioè evidente sia l'imprudenza del non credere, sia la prudenza, e perciò il dovere, del credere alla rivelazione, e ciò per l'autorità di chi ci parla in essa, che è Dio.

S

Sacro
Enciclopedia delle scienze sociali (1997)
di Giovanni Filoramo

Sacro

Sommario: 1. Introduzione. 2. La 'scoperta' del sacro. 3. Il problema semantico. 4. L'interpretazione del sacro in Durkheim e nella scuola sociologica francese. 5. L'ontologia del sacro. 6. Il sacro tra funzionalismo e fenomenologia. 7. La diaspora del sacro. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Una presentazione della categoria del sacro non può non iniziare constatando la contraddizione di fondo di fronte a cui si trovano oggi le scienze sociali. Per un verso, a partire da molteplici punti di vista, esse convergono nel prendere atto dell'inevitabilità e dell'irreversibilità del processo di secolarizzazione e, dunque, dell'eclissi se non del tramonto definitivo del sacro (v. Acquaviva, 1961); per un altro, esse sembrano sempre più costrette a ricorrere al concetto di sacro, se vogliono render conto e spiegare i

comportamenti e le credenze individuali e, in genere, la complessità e la dinamicità della situazione religiosa contemporanea (v. Hervieu-Léger, 1993).

Questa situazione ha radici storiche ben precise. La nozione di sacro è una 'scoperta' di quella scienza comparata delle religioni che si è affermata, in paesi come la Francia, la Germania, l'Inghilterra, nella seconda metà dell'Ottocento, quale tentativo di studiare e di comparare, su di un piano di pari dignità, in quanto prodotti culturali, le differenti religioni. Le 'origini' di questo concetto affondano nella cultura illuministica, e precisamente sia nel suo tentativo di trovare un comune fondamento antropologico al sentire religioso dell'uomo sia nel tentativo parallelo, messo in atto in particolare da J.-J. Rousseau, di trovare un fondamento non teologico, ma comunque religioso (la cosiddetta 'religione civile'), alla convivenza sociale. In questo senso, il sacro si è affermato, soprattutto in Francia e nella scuola sociologica francese, sullo sfondo dei contemporanei processi di laicizzazione come chiave di lettura laica dei fenomeni religiosi, acquisendo quell'ambiguità rilevata all'inizio: diventando una chiave di identificazione della stessa religione, il sacro è diventato insieme una 'realtà' inevitabilmente soggetta, anch'essa, al declino sociale del religioso; nel contempo, interpretato come una 'realtà' alternativa alla religione istituzionale, esso si è dimostrato in grado di sfuggire alla corrosione dei processi secolarizzanti che aggredivano la religione di chiesa.

Quanto precede dovrebbe aiutare a comprendere meglio la particolare prospettiva assunta in questa sede. Nell'attuale dibattito culturale, sacro è diventato una categoria sempre più complessa, dai percorsi labirintici e dotata di una varietà interpretativa in grado di sfidare qualunque sintesi. Quel che qui si propone è un possibile percorso storiografico, con particolare attenzione alle fortune che la categoria del sacro ha avuto nelle scienze sociali. Dopo alcuni cenni sulla sua 'scoperta' e dopo alcune considerazioni sulla complessità del problema semantico, si prenderanno in esame le due principali interpretazioni del sacro che hanno influenzato in modo determinante le fortune successive del termine: l'interpretazione di É. Durkheim e della scuola sociologica francese e l'interpretazione, a sfondo ontologico, della fenomenologia della religione. Nella seconda parte dell'articolo saranno poi esaminate le fortune di queste due interpretazioni nell'ambito delle scienze sociali, con particolare attenzione ai problemi posti dall'attuale 'ritorno del sacro' e dai fenomeni di disseminazione o diaspora che contraddistinguono la situazione socio-religiosa contemporanea. Sono di conseguenza esclusi, se non perché direttamente attinenti all'argomento, altri tipi di interpretazione, largamente correnti nel dibattito attuale e discendenti dalla molteplicità di discipline che si richiamano a questa categoria (v. Kamper e Wulf, 1987), in particolare quelle di tipo filosofico relative al sacro quale a priori religioso (v. Splett, 1971).

2. La 'scoperta' del sacro

La 'scoperta' del sacro come categoria interpretativa dei fenomeni religiosi costituisce l'esito di un processo complesso, che accompagna la storia culturale dell'Ottocento. In particolare, è possibile individuare due tradizioni interpretative che, alla fine del secolo, convergeranno nel dar vita, seppur in modo indipendente, alla moderna categoria del sacro.

La prima tradizione è tipica della Germania e tradisce la sua matrice protestante nel suo spiccato individualismo, che la porta a sottolineare, nel sacro, il carattere soggettivo di esperienza vissuta, di Erlebnis. Questa esperienza ha per oggetto non più Dio o il divino, cioè una concezione personale del trascendente, com'è proprio del monoteismo biblico, ma una totalità misteriosa, che va dalla Natura di certe poesie di F. Hölderlin (cfr., ad esempio, "Wie wenn an Feiertage..." e il commento che ne ha dato M. Heidegger, Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung, Frankfurt a.M. 1943, pp. 50 ss., in particolare p. 54: "Hölderlin chiama la Natura das Heilige, poiché essa è più antica dei tempi e degli dei, e però la sacralità non è in nessun modo una proprietà dedotta da un dio che si situa lontano; il sacro non è sacro perché è divino, ma il divino è divino, poiché, nel suo modo di essere, è sacro") all'Infinitamente altro dei Discorsi sulla religione (1799) del pietista F. Schleiermacher. Nella prospettiva di quest'ultimo, infatti, a fondamento delle religioni storiche vi è ormai un religioso considerato come una totalità che genera quelle manifestazioni specifiche che sono le religioni storiche, nel contempo trascendendole e, dunque, non identificandosi con esse. Né è un caso che questo filone interpretativo abbia trovato, come vedremo, la sua

espressione più compiuta in *Das Heilige* (1917) di Rudolf Otto, di un filosofo e teologo, cioè, che era stato, un secolo dopo la loro prima pubblicazione, il curatore dell'edizione critica delle *Reden schleiermacheriane*. La seconda tradizione è rintracciabile soprattutto in Francia e, per l'influsso decisivo che essa ha esercitato sulle scienze sociali, merita una considerazione più approfondita. Essa concerne "un progetto di civiltà, solidale nei confronti delle nuove interpretazioni che verranno date, fino al costituirsi della Terza Repubblica, del concetto rousseauiano di 'religione civile'" (v. Borgeaud, 1994, p. 389). Questo progetto accompagna il costituirsi di una tradizione sociologica francese, che da Saint-Simon e Comte, attraverso l'opera di N.-D. Fustel de Coulanges, approda infine alle riflessioni e alle elaborazioni di Durkheim e della sua scuola, in particolare di H. Hubert e di M. Mauss. Questo secondo filone interpretativo riflette la particolare situazione socio-religiosa francese durante l'Ottocento, di un paese, cioè, che per un verso costruisce e si costruisce in funzione di un progetto di laicità e dunque di separazione tra Chiesa e Stato, tra religione istituzionale e società, per un altro rimane un paese profondamente cattolico, anche se conosce, grazie alla presenza di isole protestanti e di una importante minoranza ebraica, un relativo pluralismo religioso.

Nei suoi primordi, dal *Génie du christianisme* di R. de Chateaubriand al *De la religion* di B. Constant (per non dire dei lavori dei tradizionalisti cattolici, da J. de Maistre a C. de Bonald), questa tradizione si segnala perché, in polemica più o meno aperta sia con l'individualismo protestante e il suo intimismo fideistico sia con l'individualismo utilitaristico che riduceva l'agire al calcolo e all'interesse del singolo trascurando il problema dell'ordine e relegando la religione nel campo dell'illusione, tende a sottolinearne la particolare realtà che si dispiega nella forza integratrice, di coesione sociale, svolta dalla pratica religiosa. Inoltre, in questa prospettiva, la religione, considerata all'origine di tutte le idee fondamentali dell'umanità, acquista un fondamentale valore cognitivo.

Nella reinterpretazione, in prospettiva positivista e sostanzialmente atea, che A. Comte darà di questo complesso di idee, il fondamento dell'agire del singolo e dei suoi valori tenderà a essere individuato non più in una religione, che corre il pericolo di essere identificata nel cattolicesimo della Restaurazione, ma, appunto, nel sacro. Significativamente, nel *Cours de philosophie positive*, il sacro viene da Comte collocato in due ambiti: il sacro negativo o tabù e il sacro come sanzione. Mentre il primo tipo di credenze appartiene però al passato - a un passato, nella prospettiva evoluzionistica tipica del sistema comtiano, irreversibile -, il secondo tipo appartiene al presente e concerne la funzione di consacrazione sociale che le credenze religiose svolgono. Questo tema è al centro del *Système de politique positive* del 1851, in cui, non a caso, termini come *sacré*, *consacrer*, *saint* si moltiplicano. *Sacré*, in particolare, è quell'Amore, che costituisce il fondamento, il motore immobile della società immaginata da Comte. Questo Amore 'sacro' svolge una serie di funzioni sociali fondamentali: è la molla che spinge il singolo all'azione sociale; è l'espressione e il fondamento del legame singolo-società; è quel *surcroît d'énergie*, vale a dire la fonte dell'ideazione collettiva, che sta alla base del vivere sociale. Quella "*prépondérance sacrée de la sociabilité sur la personnalité*" che era stata tipica del Medioevo cristiano, è il compito che ora Comte assegna alla sua religione dell'umanità.

In questa "tradizione sociologica" (v. Nisbet, 1966, pp. 221 ss.), la riflessione sul sacro ha, dunque, come prototipo e modello il cattolicesimo contemporaneo (v. Isambert, 1982, pp. 266-267): si pensi all'obbligatorietà della credenza, che troverà nel dogmatismo del Concilio Vaticano I (1870) il suo sigillo; o al potere integratore della religione cattolica, cui guardano con minore o maggiore nostalgia tutti i più significativi rappresentanti di questa tradizione. In tal modo, il sacro diventerà, in particolare nella riflessione di Durkheim, il fondamento di una nuova morale sociale, sostituito di quella obbligatorietà religiosa tipica di un cattolicesimo ormai in crisi irreversibile e, in ogni caso, non più proponibile quale fondamento di uno Stato laico.

Accanto a queste due tradizioni, nel corso della seconda metà dell'Ottocento se ne viene costituendo una terza, legata alle fortune della nascente antropologia culturale e, in generale, della comparative religion; essa ha nell'Inghilterra vittoriana il suo punto di riferimento privilegiato. In questa tradizione vengono messi a fuoco due importanti aspetti della successiva interpretazione del sacro: la sua ambivalenza, per cui il sacro è, nel contempo, positivo e negativo; e la sua progressiva identificazione con il *mana*. Si tratta di due aspetti nuovi, che confluiranno nell'interpretazione di Durkheim e della sua scuola soprattutto attraverso

l'interpretazione di W. Robertson Smith, un pastore della Chiesa presbiteriana scozzese che aveva sposato le tesi della teologia liberale, applicando allo studio della Bibbia i metodi storicocritici di J. Wellhausen e della sua scuola.

Per Robertson Smith, il sacro (the holiness) designa la relazione tra un dio e una realtà appartenente al mondo naturale. Se l'assunzione nell'ambito religioso di queste manifestazioni dipende da un fatto sociale e cioè dalla condivisione da parte di un determinato gruppo sociale (nella fattispecie, studiando Robertson Smith la religione degli antichi Semiti, un clan), la dimensione sacrale consiste nella manifestazione di una potenza straordinaria che si comunica alla natura, secondo una metafora tipica dell'epoca e destinata a grande fortuna, come una scarica elettrica: "ogni luogo e cosa che possiedono un'associazione naturale con il dio sono considerati - se è lecito prendere a prestito una metafora dall'elettricità - come carichi di un'energia divina che è pronta ad ogni momento a scaricarsi fino a distruggere l'uomo che presuma di accostarvisi in modo indebito" (v. Smith, 1889, ed. 1969, p. 151). Il sacro di Robertson Smith è un sacro ambivalente, un supernatural power che può contagiare chi vi si accosti senza aver rispettato le opportune prescrizioni (problema del tabù, sul quale ritorneremo), ma è anche una potenza positiva, che si manifesta nei vari aspetti della natura e del cosmo: un'energia, insomma, che si è caricata dei tratti, ben noti allo studioso scozzese, del qadosh e cioè della sacralità del Dio ebraico. In questo modo, Robertson Smith fa un'importante opera di mediazione culturale. Se Fustel de Coulanges, nella *Cité antique*, studiando il fondamento della religione antica, aveva contribuito a riproporre il problema della centralità del sacro nelle religioni antiche, Robertson Smith, appoggiandosi da un lato alle correnti ricerche antropologiche sul mana e sul tabù, dall'altro rileggendo queste problematiche alla luce dei dati della filologia semitica, contribuisce sia ad allargare il campo di applicazione della categoria del sacro all'area semitica sia, soprattutto, a gettare un ponte tra studi antropologici e studi relativi al mondo antico e in particolare al mondo biblico. In questo modo, si gettano le basi per quella universalizzazione della categoria del sacro che coinciderà con la sua 'scoperta'. Mentre, però, per il 'liberale' Robertson Smith il sacro appartiene in sostanza al passato dell'umanità, alle religioni naturali e politeistiche, sulle quali aveva alla fine trionfato l'individualismo, religioso e disincantato, del cristianesimo (naturalmente, di tipo protestante liberale) - e con esso la religione rivelata sulla religione naturale e la religione tout court sulla magia - occorrerà attendere Durkheim perché le due tradizioni sopra delineate trovino il loro superamento in una concezione del sacro considerato ormai come il fondamento di ogni religione. Il sacro, che in tutti questi autori continua in fondo a essere, secondo le sue origini semantiche, una qualità delle cose, si trasforma così in una sostanza.

A favorire questo mutamento contribuì in modo decisivo l'assimilazione del sacro da un lato col tapu polinesiano, dall'altro col mana (v. Greschat, 1980, per una recente messa a punto). Il primo termine era stato introdotto in Europa in seguito alla pubblicazione del resoconto del terzo viaggio nelle isole del Pacifico del capitano Cook (cfr. J. Cook e J. King, *A voyage to the Pacific Ocean, 1776-1780*, London 1784), il quale aveva individuato il termine e la sottintesa nozione di divieto, proibizione, a Tonga e aveva trovato conferma della sua diffusione nelle isole Sandwich e nelle isole della Società. Esso designava "le cose che sono proibite"; non aveva, d'altra parte, un'estensione uniforme nei territori osservati e finiva spesso per coincidere con le stesse leggi della tribù. Ben presto, in opere di missionari cristiani, si tese a identificarlo con il mana o potenza, una identificazione che doveva rivelarsi gravida di conseguenze per le successive fortune della nozione di sacro.

'Mana' era un termine la cui esistenza nell'area polinesiana era stata già rilevata nel 1814 da W. Williams. Soltanto molti anni dopo, però, attraverso l'opera di un missionario, Codrington, sui Melanesiani, il termine doveva acquisire diritto di cittadinanza negli studi antropologici e di comparative religion. L'autore, avanzando l'ipotesi secondo cui il termine era diffuso in tutta l'area del Pacifico, così lo definiva: "È un potere e un'influenza non fisici, ma in una certa misura soprannaturali. Si manifesta, tuttavia, nella forza fisica o in ogni forma di potere o eccellenza che un uomo possenga. Questo mana non è fissato ad alcunché, ma può essere trasmesso ad ogni cosa" (v. Codrington, 1891, pp. 118-119).

Nel giro di pochi anni, grazie a una serie di opere di antropologi e studiosi di storia comparata delle religioni, da J.H. King a J.N.B. Hewitt, da R.R. Marett ad A.C. Fletcher, la nozione di mana veniva estesa ad altre aree storico-religiose 'primitive', prestandosi a più o meno fondate assimilazioni con termini affini come il wakan dei Sioux, il boyllya degli Australiani, l'orenda degli Irochesi e degli Uroni e così via. Grazie

a questo processo di estensione, si viene a creare un vero e proprio 'manismo' o 'panmanismo' e cioè una teoria che tende a identificare nel mana il fondamento stesso della vita religiosa, anzi, nel linguaggio dell'epoca, le sue 'origini'. Ora, sarà proprio su questa progressiva identificazione che si eserciterà la riflessione di Durkheim e della sua scuola. Se vogliamo però comprendere perché il sociologo francese ha fatto ricorso al concetto di sacro per tradurre in termini occidentali la teoria del mana, occorre abbandonare per un momento il campo delle riflessioni storiografiche sul costituirsi di questo particolare metalinguaggio per passare a prendere in esame alcuni aspetti del complesso problema semantico.

3. Il problema semantico

Qualunque riflessione sul dato linguistico soggiacente alla categoria di sacro deve evitare due rischi. Il primo è quello di pensare di poter stabilire, sulla base di alcune etimologie, per quanto solide, il significato del termine: la filologia o la semantica, per quanto preziose, anzi indispensabili in questo tipo di indagine, possono infatti servire a ricostruire la storia di una terminologia nelle differenti tradizioni religiose, ma non permettono di operare quel salto categoriale che consiste nel cogliere il significato che il sacro ha assunto nel metalinguaggio della moderna critica. Il secondo pericolo, collegato al primo ma di segno rovesciato, consiste nel pensare di poter individuare il significato del sacro prescindendo dalla complessità o addirittura dall'esistenza stessa del dato semantico. Molte tradizioni religiose, infatti, pur conoscendo forme simboliche sacrali, mancano di un autolingua che le definisca, per lo meno dal loro punto di vista: in questo secondo caso, dovendosi per forza di cose ricorrere a una definizione esterna, dell'osservatore e dello studioso, il rischio, nella mancanza di un riscontro linguistico, è quello di attribuire a quel particolare contesto e a quella particolare tradizione valori sacrali in realtà a essi estranei (come, ad esempio, talora succede nei, peraltro utili, lavori comparati curati da Ries: v., 1978-1986).

La storia del termine 'sacro' è semplice e complessa nel contempo. Per un verso, esso - e, più in generale, la coppia sacro-profano - deriva dal latino sacer (e dalla correlata coppia sacer-profanus) attraverso la mediazione del latino cristiano, in particolare del latino della Vulgata. Per un altro verso, il termine ha conosciuto nelle lingue moderne una storia diversa a seconda del rapporto che esse hanno intrattenuto (o non hanno intrattenuto) col latino. Si è così venuta costituendo una terminologia molto differenziata, come dimostrano ad esempio i modi diversi secondo cui è stata tradotta l'opera di R. Otto, *Das Heilige: Il sacro*, *Le sacré*, *Lo santo*, *The idea of holy*, *Det Heilige*, ecc. In latino (per quanto segue, v. Fugier, 1963; v. Benveniste, 1969 e in genere per l'area classica la recente messa a punto di Dihle: v., 1988) i due termini-chiave sacer e sanctus derivano da una radice indoeuropea sak, che ha originariamente un valore di pattuizione, indica cioè una sanzione, definisce un rapporto riguardo a certe offerte. A partire da questa base, la tradizione latina ha poi operato alcune distinzioni, soprattutto nel campo del diritto sacrale, in particolare costituendo coppie oppostive, preziose per delimitare i rispettivi campi semantici, come sacer-profanus (ciò che sta fuori del fanum e cioè del luogo consacrato) o sanctus-sine sanctione.

Sacer, così, indica tutto ciò che, in virtù di un atto pubblico della civitas e dei suoi rappresentanti, viene dedicato agli dei, sottratto cioè alla sfera profana per essere loro consacrato; sanctus, di contro, indica la sanzione ufficiale, il riconoscimento legale di questo atto. Il primo termine rimanda, dunque, a un senso religioso specifico (rapporto con gli dei), mentre il secondo indica ciò che unifica, soprattutto a livello di imputabilità, tutte le realtà giuridicamente rilevanti, tra cui appunto le cose sacre. Quanto alla coppia sacer-profanus, essa è importante per la determinazione spaziale del sacro: il luogo indicato come sacer era spesso circondato da mura o in qualche modo isolato dal rimanente spazio circostante, adibito invece a una funzione profana (profanare, infatti, significava 'portar fuori' le offerte davanti al recinto del tempio, il fanum, al cui interno si celebrava il sacrificio). Questa connotazione spaziale accompagna anche oggi i due termini, costituendone una definizione ancora valida: "ciò risulta evidente quando la chiesa sorge ancora vicino all'ingresso della città, il luogo di culto accanto alla sala di riunione del villaggio e là dove un'assemblea di buddhisti o di musulmani risulta qualcosa di differente da un convegno di economisti o da una riunione di atleti" (v. Colpe, 1986; tr. it., p. 491).

Il termine sacer ha anche un senso peggiorativo, come nell'espressione virgiliana auri sacra fames (Aen., III, 57) o nella formula sacer esto, 'sia maledetto', dove esso indica colui che ha violato una legge e viene di

conseguenza maledetto e condannato perché ha violato la sacralità di un oggetto o di una persona che appartenevano agli dei, nel senso che erano stati consacrati alla e dalla divinità. Ne consegue che già in latino sacer possiede un significato ambivalente: esso rimanda a qualcosa che è insieme venerato e sinistro, è percepito, nel contempo, come santo e maledetto. Sacer esto, accanto al significato negativo sopra ricordato, ne possiede infatti anche uno positivo, indicando qualcosa o qualcuno che viene affidato, consacrato alla divinità.

La centralità di sacer nel ricco vocabolario culturale latino è confermata sia dall'esistenza di riti come il ver sacrum (il sacrificio di tutti gli animali nati in primavera e l'espulsione dalla comunità e dal consorzio culturale di tutti gli adulti allo scopo di stabilirne la posizione sociale e di assicurarsi il favore di Marte, che operava al di fuori dei confini della comunità) sia dall'esistenza di un'ampia famiglia semantica, che comprende termini da esso derivati come sacrare, sacrificare, sacramentum, sacerdos.

Quanto a sanctus (su cui v. la sintesi fondamentale di Festugiere, 1942), participio passato di sancire, esso finisce per assumere una grande ampiezza di significati, comprendendo anche il senso dell'infallibilità del culto e della purezza morale. Ciò contribuisce a spiegare perché, nella Vulgata, esso finì per tradurre il greco hágios del Nuovo Testamento e della Settanta e l'ebraico qadosh. Di contro, sacer, in questa tradizione ebraico-cristiana, finì per tradurre il greco hierós, indicando per lo più l'atto di consacrazione alla divinità. Ma per comprendere questo aspetto decisivo delle traduzioni bibliche, attraverso le quali il termine sacro doveva giungere fino a noi, occorre fare un passo indietro e prendere brevemente in considerazione altri esempi di lingue indoeuropee e di lingue semitiche.

Il vocabolario greco del sacro è più sfumato e articolato di quello del latino e meno caratterizzato dalle sue dicotomie (v. Williger, 1922). Il concetto più importante è quello indicato dal termine hierós. Esso designa qualcosa che manifesta un potere divino, qualcosa di consacrato non in seguito a un'azione sacrificale, ma all'intervento di una divinità. Il termine funge quasi esclusivamente da predicato, sia riferito a persone che a cose; difficilmente un dio viene definito hierós; per questo, gli ebrei di lingua greca e in seguito i cristiani furono costretti a ricorrere al termine hágios. Gli altri due termini-chiave sono hagnós e hágios, derivati da una radice hag (da cui deriva anche ágos, indicante un oggetto che incute timore, terrore). Hagnós comprende ciò che è puro in senso culturale e viene usato più frequentemente in collegamento con gli dei; con esso sono qualificati anche elementi in grado di purificare, come l'acqua o il fuoco. Per questo, in senso più generale, esso può indicare le condizioni di purità sessuale rituali e di libertà dalla contaminazione del sangue e della morte o, al di fuori della sfera del culto e delle sue peculiari regole di purità, la condotta di vita 'pura' di un individuo. Quanto a hágios, il termine trova un impiego piuttosto raro nel greco classico ed ellenistico, che ne facilitò l'uso religioso. Proprio per questo gli ebrei vi fecero ricorso per tradurre qadosh, mentre, caratteristicamente, del gruppo di vocaboli facenti capo a hierós, si ricorse soltanto a hieréus per la traduzione dell'ebraico kohen, 'sacerdote'. Il greco del Nuovo Testamento, poi, conservò una funzione privilegiata a hágios, designando ad esempio come hágioi la comunità dei costituenti la ekklesía.

Del vocabolario sacrale greco merita ricordare un ultimo termine: hósios. Esso indica tutto ciò che è permesso o sanzionato da una legge divina in contrapposizione a díkaios, 'giusto', ciò che è sanzionato da una legge umana; di conseguenza, il carattere di chi vi aderisce (di qui, i vari significati di 'pio', 'devoto', 'religioso', anche 'puro'). In contrapposizione a hierós, esso indica ciò che è sottratto al dominio degli dei, 'profano': se il denaro consacrato agli dei è hierón, ciò significa che non lo si può toccare; in quanto hósion, però, esso è liberamente fruibile. Nella Settanta, esso non traduce in genere qadosh ma hasid, 'pio' (la Vulgata, invece, tradurrà hósios con sanctus, in riferimento sia all'uomo che a Dio).

Nella Bibbia ebraica (v. Cazelles, 1985) il concetto di gran lunga più importante è quello di qadosh. La fonte della sacralità è lo stesso Jahvè: le cose divengono, di conseguenza, sacre in seguito a un intervento divino. Fu per opera dei profeti che l'attributo di 'santo' fu eticizzato e tendenzialmente attribuito al solo Jahvè. Ne consegue - differenza fondamentale rispetto al caso delle religioni politeistiche - che la santità o sacralità trasmesse alle cose o agli uomini da Jahvè sono state create da Dio, non fanno parte, cioè, della natura. Un concetto collegato, ma distinto, è quello di herem, l'oggetto separato, messo da parte, perché bandito e, in molti casi, destinato alla distruzione.

Quest'ultima radice ḥrm si ritrova anche in arabo, almeno a partire dal Corano, come base della terminologia araba del sacro. La città della Mecca, per esempio, è un ḥarīm, un luogo circoscritto e

inviolabile. La striscia di terra che la circonda e la protegge è conosciuta come al-ḥarām. Nel centro della città è situata la 'moschea proibita', al-masjid al-ḥarām, così detta perché possono entrarvi soltanto coloro che hanno compiuto un iḥram o si sono personalmente consacrati. Nel centro del suo cortile interno, al-aḥram al sharīf ('il nobile recinto'), si trova la aedes sacra, la Ka'bah, albayt al-ḥarām, 'la casa proibita'. Ancora oggi "i rapporti del musulmano col mondo esteriore sono dominati dalla distinzione che egli pone tra quanto è ḥarām, illecito, interdetto, proibito, e quanto è ḥalāl, lecito, permesso, non proibito. Dire di qualcuno che confonde ḥarām e ḥalāl significa accusarlo di essere del tutto ignorante in materia di religione" (v. Chelhod, 1964, p. 50).

Non è ora possibile inseguire le fortune del sacro nei vari ambiti religiosi (v. Ries, 1978-1986 e, per un'analisi esemplare di un contesto tardo-antico, v. Brown, 1982). Queste e altre terminologie che si potrebbero discutere insegnano che il termine sacro (e la coppia sacro-profano o coppie simili) traduce soltanto in parte la complessità di terminologie diversificate, il cui esatto valore semantico può essere reso soltanto da precise analisi contestuali. Quel che è importante per il nostro discorso è sottolineare - come insegna il caso in particolare di Durkheim e della sua scuola - che l'uso degli studiosi moderni presuppone in genere la mediazione cristiana, in particolare il latino della Vulgata, dal momento che "su questa tradizione si fonda la terminologia dei precursori medievali di tutti i moderni linguaggi specialistici" (v. Colpe, 1986; tr. it., p. 492). Questa mediazione di una religione monoteistica e creazionista comportò, come insegna l'analisi di qadosh, la netta distinzione tra il sacro o santo che compete a Dio nella sua trascendenza assoluta e nella sua signoria creatrice, e il sacro che compete alla creazione. In quest'ottica, il latino sanctus finì per indicare una qualità essenzialmente divina, a sfondo etico, conservata nel francese saint e nell'italiano e nello spagnolo santo. Quanto alle lingue germaniche, esse hanno conservato una radice (gotico, hails; antico islandese e antico alto-tedesco, heil) che in origine significava 'intatto, sano, intero' (l'equivalente del greco holókleros) come nell'inglese holy, nel tedesco e nell'olandese heilig, nello svedese helig. Per indicare, invece, la qualità risultante dalla consacrazione a Dio, il latino ha conservato il termine sacer, con forme participiali come sacratus da cui deriva il participio francese (con)sacré, l'italiano sacro e lo spagnolo (con)sagrado. L'inglese, in questo senso, impiega la parola romanza sacred, mentre il tedesco e l'olandese utilizzano l'antica radice weik nelle forme geweiht e gewijd.

4. L'interpretazione del sacro in Durkheim e nella scuola sociologica francese

È nota la definizione della religione formulata da Durkheim, secondo la quale tutte le credenze religiose "presuppongono una classificazione delle cose reali o ideali che si rappresentano gli uomini in due classi o in due generi opposti, definiti generalmente con due termini distinti - tradotti abbastanza bene dalle designazioni di sacro e profano. La divisione del mondo in due domini che comprendono l'uno tutto ciò che è sacro, e l'altro tutto ciò che è profano, è il carattere distintivo del pensiero religioso" (v. Durkheim, 1912; tr. it., p. 39). Questa definizione è l'esito di un processo complesso, che in questa sede può essere soltanto accennato, in cui decisivo risulta il contributo teorico degli allievi H. Hubert e M. Mauss, anche se fin dai primi articoli di Durkheim sull'"Année sociologique" è possibile ritrovare intuizioni che egli svilupperà in seguito e, in ogni caso, si deve al vigoroso spirito sistematico del caposcuola se la nozione di sacro ha assunto nell'ambito delle scienze sociali una rilevanza significativa.

Se in un primo tempo (in sostanza, fino al saggio del 1899 sulla definizione dei fenomeni religiosi: per maggiori dettagli v. la ricostruzione di Pickering, 1984, pp. 71 ss.) si era mosso nel solco della tradizione sociologica francese sopra delineata, individuando nel sacro o, da un punto di vista sociale, la forza che dà coerenza a determinate regole sociali o, da un punto di vista naturale, la qualità di determinati oggetti e persone investiti dalla sua potenza, soltanto in un secondo tempo, sotto lo stimolo delle analisi sui differenti fenomeni religiosi compiute da Hubert e Mauss, Durkheim allargherà la sfera d'influenza del sacro alle società primitive e si porrà il problema di una definizione della religione in funzione della coppia sacro-profano.

L'importanza del contributo di Hubert e Mauss (v., 1909; v. Isambert, 1976) può essere riassunta in questi termini. Partendo dal lavoro di Robertson Smith, essi sottolineano l'ambiguità del tapu, che può essere avvicinata a quella del sacer latino: identificazione gravida di conseguenze, e che prepara la strada

all'interpretazione in chiave psicanalitica dell'ambivalenza psicologica del tabù come sacro negativo che pochi anni dopo, in Totem e tabù (1912-1913), darà Freud. Questo sacro, oltre a designare, come è messo in luce nel saggio sul sacrificio, uno spazio simbolico e un sistema di operazioni, nel saggio sulla magia è poi identificato col mana: in tal modo, esso diventa una forza universale, precedente ogni esperienza, che fonda le rappresentazioni magiche; nel contempo, trasmettendosi agli oggetti, esso diventa una loro qualità. Le implicazioni di queste identificazioni sono già presenti in un saggio di Hubert del 1904: il qadosh ebraico, il tapu e il mana polinesiani sono equivalenti funzionali del sacer; ne consegue che la nozione di sacro è universale, anzi questa idea diventa la condizione stessa del pensiero religioso. Di qui la proposta, che Hubert avanza, di definire la religione come "l'administration du sacré". Di qui, anche, l'osservazione di Mauss che "la notion de dieu se resout, en dernière analyse, en la notion de sacré" (v. Mauss, 1968, p. 97). Ora, come è noto, proprio questa constatazione è soggiacente alla fondamentale critica delle definizioni di religione al suo tempo correnti che Durkheim farà nella prima parte delle Forme elementari.

Quali sono, ora, le caratteristiche fondamentali del sacro così come è possibile evincerle da quest'ultima fondamentale opera? Oltre a essere un fenomeno universale, il sacro possiede, per Durkheim, un carattere di absolutezza e di irriducibilità. La dicotomia sacro-profano deriva questa sua irriducibilità, in ultima analisi, dalla dicotomia società-individuo. Il sacro è infatti una rappresentazione collettiva, in quanto tale, una categoria che classifica e ordina il reale. Ciò significa che la qualità del sacro non è legata ad alcun elemento naturale o utilitaristico, ma è culturale e sociale.

In quanto tale, il sacro possiede un valore simbolico: proprio il fatto che esso non coincida con un determinato oggetto - il quale è soltanto il luogo della sua manifestazione -, fa sì, da un lato, che l'oggetto divenga il simbolo del sacro, dall'altro, che questi simboli mutino col mutare della società. In quanto fatto sociale, poi, il sacro è indivisibile e contagioso: ciò significa sia che esso va sempre considerato nella sua totalità e inderivabilità, sia che, come avevano insegnato in particolare i lavori di Robertson Smith, esso possiede un aspetto fisico, quasi materiale, essendo un fluido o una sorta di scarica elettrica, che, soprattutto come sacro negativo (l'aspetto del tabù), si diffonde come un contagio. Questo aspetto del sacro, d'altra parte, non va confuso col suo aspetto positivo, con quello che Durkheim chiama anche il sacro morale, inteso come il fondamento dell'obbligo etico: "L'essere sacro è in un certo senso l'essere vietato, che non si osa violare; ma è anche l'essere buono, amato, ricercato [...]. La personalità umana è cosa sacra; non si osa violarla, e ci si tiene discosti dai confini della persona - e nello stesso tempo è il bene per eccellenza, la comunione con gli altri" (v. Durkheim, 1963; tr. it., p. 166). In questo modo, sulla falsariga del passaggio da sacer a sanctus rintracciabile anche in R. Otto, attraverso la nozione di sacro si può constatare il passaggio di Durkheim da un'etica della costrizione esterna, dell'obbligatorietà, a un'etica, di tipo kantiano, dell'interiorità. Al pari di Otto, infine, l'ultimo Durkheim ha sottolineato con vigore il carattere emozionale dell'esperienza del sacro: il sentimento del sacro ha la sua "verità", come insegnava il coevo pragmatismo di W. James, nel suo "provarsi"; per questo, come Durkheim giungerà a sostenere in un celebre frammento pubblicato postumo, per studiare una religione, occorre - come insegnava anche Otto - in qualche modo provare un sentimento religioso, se ci si vuole mettere in sintonia col credente: in questo modo, "le sentiment du sacré devient le fait religieux fondamental" (v. Isambert, 1976, p. 54).

L'interpretazione del sacro data da Durkheim si caratterizza per la sua sistematicità, in grado di convogliare al suo interno i vari aspetti e momenti della riflessione precedente sul sacro, unificandoli intorno all'idea che il sacro è il modo in cui la società classifica la realtà e, nel contempo, l'esperienza che sta alla base di questo sistema di classificazione. I sociologi, soprattutto francesi, che si sono mossi lungo il cammino aperto da Durkheim e dai suoi allievi, hanno teso invece a privilegiare l'uno o l'altro aspetto presente nella sintesi durkheimiana.

In questa tradizione, un posto particolare occupa la rielaborazione del sacro operata da R. Caillois e dal Collegio di sociologia (1937-1939: v. Hollier, 1979), cui egli partecipò attivamente. Le posizioni dei membri del Collegio (oltre a Caillois, in particolare G. Bataille e M. Leiris) sono diverse non solo per le differenti modulazioni del tema, ma anche per il variare del grado di 'trasgressività' con cui si rapportano all'elaborazione durkheimiana. Al di là delle differenze, importa però sottolineare l'esistenza di un comune nucleo interpretativo. Come già in Durkheim, anche per i membri del Collegio la nozione di sacro diventa centrale per capire l'instaurarsi di quella esperienza di effervescenza collettiva - di 'parossismo sociale',

secondo la terminologia del Collegio - in base alla quale l'individuo trascende se stesso e si identifica in una collettività più ampia. Il sacro, in altri termini, risponde agli interrogativi concernenti i fondamenti vitali, le forze prerazionali che costituiscono e fondano il vincolo sociale. A differenza di Durkheim, però, e della sua scuola, che nell'analisi del sacro avevano privilegiato le società primitive, il Collegio chiede al concetto di sacro di render conto delle sue stesse metamorfosi nella società contemporanea, all'apparenza disincantata e inaridita. In questo modo, esso inaugura quello studio delle moderne vie del sacro, che costituisce un aspetto tipico della contemporanea indagine socio-religiosa.

Si tratta di indagini pionieristiche, che affrontano nodi importanti come il rapporto tra il sacro e la sovranità o il potere (v. per una elaborazione successiva di questo nesso Heusch, 1962; v. Doutreloux e Thiel, 1975) o la sua diffusa presenza nei meandri della vita quotidiana. Centrale, ad esempio, è il nesso tra violenza e sacro, ritornato di attualità grazie ai lavori di W. Burkert e in particolare di R. Girard (v., 1972). In linea con gli studi di Hubert e Mauss sul sacrificio, ma recependo nuove suggestioni, Caillois sottolinea, sulle orme del maestro Dumézil, l'idea del sacro come di un ordine varuniano, e cioè di un ordine delle cose che implica la violenza di Varuna; Bataille, con una lettura che cerca di integrare sociologia e psicanalisi, sottolinea che "la società non è un essere meno vero né meno ricco della persona [...] esigendo il dono di sé, tale essere deve essere sacro e cioè dotato di quelle forze, virtù e seduzioni che richiedono e determinano il sacrificio" (cfr. Bataille, in Hollier, 1979; tr. it., p. 463). In questo modo, il sacro finisce per coincidere con quell'"inconscio sociale", antitetico rispetto alla "coscienza sociale" di Durkheim, che costituisce la quintessenza di una società che periodicamente si rinnova, attingendovi nei momenti in cui, nel corso delle sue cicliche crisi, essa è costretta a ritornarvi come a una sua fonte vitale. Per dirla con Caillois, esso è quell'al di qua (o al di sotto) che la vita sociale, nelle sue forme normali, reprime e ricopre. È, come dirà poi Bastide, quel "sacro selvaggio" che forma una sorta di riserva inesauribile di pulsioni e di forze da cui trae alimento la vita sociale: "La crisi dell'istituto, e cioè della Chiesa, non comporta una crisi di ciò che istituisce e cioè dell'effervescenza dei corpi e dei cuori, della sperimentazione ricercata del sacro", di un sacro selvaggio che "si vuole esperienza vissuta del caos" (v. Bastide, 1975, pp. 136-137 e 235) o, come altri dirà, esperienza del dionisiaco sociale e cioè "ribollimento prodigioso della vita che l'ordine delle cose, per poter durare, deve canalizzare" (v. Wunenburger, 1981, pp. 13-14). Infatti, il nucleo centrale della nozione del sacro propria del Collegio è la sua ambiguità o ambivalenza, e cioè il suo essere insieme puro e impuro. Mentre il suo lato "destro", positivo, lo connette all'ordine sociale, in quanto garante delle regole e delle interdizioni, il suo lato "sinistro", negativo, lo lega al sovvertimento e alla trasgressione, alla logica parossistica e orgiastica del dispendio improduttivo.

Questa concezione del sacro, nel contempo eredita e superamento della concezione durkheimiana, sta alla base di un fondamentale saggio dello stesso Caillois, non a caso composto in quegli stessi anni e in quel particolare clima di 'parossismo sociale' in cui si consumò la breve ma non effimera parabola del Collegio: *L'homme et le sacré*. Si tratta di un testo fondamentale nella storia delle moderne interpretazioni del sacro, perché vi si congiungono temi e motivi propri della tradizione sociologica francese e spunti dell'interpretazione vitalistica e ontologica del sacro, che prenderemo in esame nel prossimo capitolo e che in Francia avevano trovato espressione nell'opera di H. Bergson, in particolare ne *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). *L'homme et le sacré* riflette il clima particolare del Collegio di sociologia, quella ricerca di un sacro 'attivista', in grado di rivitalizzare una società in crisi (v. la ricostruzione di P. Geble, in Kamper e Wulf, 1987, pp. 82-90). Se per un verso il sacro, sulle orme di Durkheim, è definito nella sua opposizione al profano, per un altro esso si è ormai trasformato in un "dato immediato della coscienza [...] una categoria della sensibilità" (v. Caillois, 1939, ed. 1963³, p. 18). Ciò che il lavoro, di conseguenza, si propone non è tanto una morfologia del sacro (che sarà invece lo scopo perseguito da Eliade nel suo Trattato di storia delle religioni), quanto una sua sintassi, che miri a cogliere le costanti delle sue manifestazioni, indagandone i tipi di relazioni con le varie realtà umane. Nella sua peculiare dialettica, esso è il fondamento della vita religiosa, che in questo senso si presenta come l'insieme dei rapporti tra l'uomo e il sacro: mentre le credenze li espongono e li garantiscono, i riti perseguono lo scopo di assicurarli praticamente. Questa dialettica vede, da un lato, all'opera un sacro che, nella presentazione di Caillois, conserva i tratti tipici di forza indivisibile, onnipresente, incomprendibile, pericolosa, sommamente efficace, un'energia che manifesta il suo potere contagioso, epidemico, in grado di provocare, non più facendo ricorso

alla metafora dell'elettricità ma della chimica, fusioni improvvise e irresistibili; dall'altro, un profano visto come un *néant actif*, che degrada la pienezza del sacro, permettendone nel contempo la manifestazione. Ne consegue che "entrambi sono necessari allo sviluppo della vita: l'uno come il luogo in cui essa si dispiega, l'altro come la fonte inesauribile che la crea, che la mantiene, che la rinnova" (ibid., p. 20).

L'universalità del sacro non è, in altri termini, sostanziale ma relazionale: essa discende dalle particolari relazioni che il sacro intrattiene col mondo umano. Due in particolare sono i tipi di questo rapporto: il sacro di rispetto e quello di trasgressione (per una ripresa e uno sviluppo di questa tipologia v. Cazeneuve, 1971; v. Makarius, 1974). Mentre il primo corrisponde allo stato sociale normale, il secondo, come insegna ad esempio il caso della festa, rappresenta il momento, per Caillois fondamentale, della sua trasgressività. Soltanto in questo modo, infatti, il sacro, in quanto energia sociale caotica e indifferenziata, può liberarsi e periodicamente ricrearsi. In questo modo, però, il sacro si è trasformato in una essenza irriducibile a ogni altra, in una sorta di "underground pulsionale della società" (v. Isambert, 1982, p. 259). In questo senso, anche Caillois ha dunque contribuito, sulla scia di Durkheim, a quel processo di sostanzializzazione del sacro che costituisce l'esito forse più significativo della sua 'scoperta' e che ha trovato la sua espressione più significativa nella ontologia del sacro propria della tradizione fenomenologica.

5. L'ontologia del sacro

Nello stesso anno in cui uscivano *Le forme elementari della religione* il vescovo luterano Nathan Söderblom pubblicava sulla *Encyclopaedia of religion and ethics* dello Hastings un articolo fondamentale sul sacro. La *holiness* vi è definita "the great word in religion", più essenziale della nozione di Dio. Infatti, osservava lo studioso svedese, mentre la vera religione, come ad esempio il buddhismo, può sussistere senza un concetto di divinità, non vi è alcuna autentica religione senza la distinzione tra sacro e profano: "L'idea di Dio senza la concezione del sacro non è religione (cfr. F. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, Berlin 1799). Non la mera esistenza della divinità, ma il suo *mana*, il suo potere, la sua sacertà, è ciò che caratterizza la religione" (v. Söderblom, 1913, p. 731). Polemizzando con l'interpretazione sociologica (ibid., p. 741), Söderblom metteva poi in discussione l'origine sociale di questa concezione, rimandando a una sua possibile fondazione ontologica e sovranaturale. In questo modo, si può dire che egli inaugurasse un altro filone interpretativo in cui, a partire, come in Durkheim, dalla constatazione che il sacro è una sostanza, una "realtà" di validità universale, il problema delle sue "origini" veniva risolto presupponendone la "realtà" ontologica. Ora, chi darà compiuta espressione teorica all'esigenza di una fondazione ontologica del sacro sarà il teologo, filosofo e storico delle religioni tedesco R. Otto, in particolare con *Das Heilige* del 1917. L'interpretazione che del sacro dà Otto sta alla base di una corrente di studi, oggi largamente presente nella storia delle religioni, fondata sull'antropologia dell'*homo religiosus* (v. per tutti Ries, 1982). Essa risponde al bisogno di indagare 'scientificamente' un oggetto, la religione, la cui autonomia assoluta, per essere adeguatamente difesa dalla deriva indotta dal riduzionismo critico e dal relativismo storicista, viene fondata su di un *a priori*, il sacro appunto. Se è vero che la storia mette di fronte ai mutamenti continui delle espressioni dell'esperienza religiosa, è altresì vero, per Otto, che soggiacente a questi mutamenti vi è un *Erlebnis* che non muta. Il sacro risponde appunto al bisogno di fondare teoricamente l'inderivabilità e, nel contempo, l'universalità del particolare *Gefühl* o *sensus numinis* che sta alla base dell'esperienza religiosa in quanto tale.

Non è qui il luogo per approfondire la struttura dell'argomentare di Otto. Per i nostri scopi basterà limitarsi a osservare che il sacro del filosofo di Marburgo possiede una caratteristica fondamentale, che ritornerà in tutti gli autori che a lui si ispireranno, da G. van der Leeuw a M. Eliade: esso non è soltanto una categoria interpretativa, formale, di tipo kantiano, che, come indica il sottotitolo del volume (*L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*), serve a formalizzare le esperienze del numinoso, ma è prima di tutto e soprattutto un'esperienza di natura interiore che ha in qualche modo in sé i contenuti del suo esperire. Nella peculiare rilettura che dell'*a priori* religioso dà Otto, in quanto momento universale, esso si configura come una particolare disposizione o atteggiamento dell'uomo, è cioè, per riprendere l'espressione di Otto, a sua volta ripresa da Schleiermacher, una "*religiöse Anlage*", una disposizione religiosa. A differenza che in Schleiermacher, però, non abbiamo più a che fare con una particolare disposizione psichica, dal momento

che essa è come una potenza ordinata all'atto, come un germe autogenerantesi che ha in sé la sua legge di sviluppo e il suo scopo e nella storia soltanto il terreno, più o meno propizio, per la sua realizzazione. Nel rapporto col mondo empirico e storico questa potenza ha, dunque, soltanto la sua causa strumentale, il suo luogo di manifestazione, non certo il suo inizio (la religione, per Otto, iniziando da se stessa) né, tanto meno, il suo scopo (dal momento che il telos di quella particolare potenza che è il sacro ottiano è seminalmente contenuto nelle inderivabili, oscure rappresentazioni del peculiare Gefühl o contenuto sentimentale che le fonda). In questo modo, il sacro di Otto non è più soltanto oggetto di studio e categoria interpretativa, ma il fondamento stesso, di natura ontologica, di questo studio; la storia delle religioni, di conseguenza, si trasforma in storia del sacro, delle sue manifestazioni e del suo sviluppo ideale, nel senso che le leggi di questo sviluppo non dipendono dal contesto storico, ma sono caratterizzate da "stadi puramente immanenti al numinoso stesso" (v. Otto, 1917; tr. it., p. 189, n. 1). E solo una fenomenologia, attenta all'esperienza psicologica soggiacente, sarà in grado di dare veramente conto della particolare dialettica del sacro che questa reinterpretazione in chiave ontologica produce.

Sulla via aperta e ampiamente percorsa da Otto si sono mossi numerosi autori, con variazioni e critiche significative che non intaccano però l'idea di fondo del sacro come valore categoriale assoluto. In questa linea interpretativa, "è un assioma ontico sintetico per la coscienza religiosa che il valore assoluto e per sé appartiene alla specie di valore del sacro, il quale tipo di valore non si può ridurre a nessun altro gruppo: siano valori logici, assiologici, morali, estetici, ecc. La serie di valore del sacro stesso si può presentare, entro la varietà delle religioni positive, come in larga misura variabile, sia nelle particolari qualità sia nella loro sintesi. Come tipo di valore è una grandezza di assoluta perfezione, che in nessun senso si è 'sviluppata' da qualche altro valore" (v. Scheler, 1921; tr. it., p. 283). In questo senso, pare legittimo affermare che ormai in questa prospettiva il sacro, sostanzializzato e assunto a valore fondante della religione, ha in certo senso preso il posto del Dio personale delle religioni abramitiche (v. Isambert, 1982, pp. 302-303).

Forse l'autore più significativo e, comunque, il più noto, in questo percorso interpretativo, è lo storico delle religioni rumeno M. Eliade. Nella sua interpretazione del sacro egli parte dalla coppia categoriale sacro-profano valorizzata da Durkheim e da Caillois, ma questa rilegge alla luce della sua particolare ontologia dell'arcaico. Essa lo porta, sulla scia di Otto e della corrente fenomenologica, a rifiutare ogni interpretazione riduzionistica - e, dunque, anche sociologica - della natura e delle origini del sacro, inducendolo, di contro, a sottolinearne il particolare carattere di realtà, se non di verità. Il sacro eliadiano, infatti, è un dato strutturale della coscienza umana, che storicamente manifestano le ierofanie, guidate da una peculiare dialettica secondo la quale la particolare "realtà" del sacro si manifesta, e non può non manifestarsi, nella profanità degli oggetti più diversi, senza che però questi oggetti la possano esaurire.

Al pari della dialettica, cara ai romantici, tra Infinito e finito, "questa paradossale coincidenza del sacro e del profano, dell'essere e del non-essere, dell'assoluto e del relativo, dell'eterno e del divenire è quanto rivela ogni ierofania, anche la più elementare [...] questa coincidenza tra sacro e profano produce, di fatto, una rottura di livello ontologico. Qualsiasi ierofania la implica perché ogni ierofania mostra, manifesta la coesistenza delle due essenze opposte" (v. Eliade, 1949; tr. it., p. 36). Se è vero che l'inesauribile varietà delle ierofanie - di cui Eliade ha tentato una sistemazione morfologica - ci ricorda l'influsso che la storia e la cultura hanno nel determinare le modalità concrete di queste manifestazioni e il pericolo insito in ogni semplificazione riduttiva, è altresì vero che, agli occhi dello storico delle religioni rumeno, la corrispondenza simbolica tra il sacro e le sue differenti epifanie dipende, in ultima analisi, dalla struttura che esso possiede e che coincide, secondo un modello interpretativo che per certi aspetti ricorda quello di Caillois, con il rapporto dell'uomo con l'universo e con il suo fondamento vitale ed energetico, il sacro appunto. In questo senso, anche l'interpretazione che Eliade dà del sacro va nella direzione di ridurre la sua apparente multiformità all'unità sostanziale di questa realtà particolare.

6. Il sacro tra funzionalismo e fenomenologia

Abbiamo sinora presentato le due principali correnti interpretative del sacro, che stanno alla base delle successive fortune che questa categoria ha conosciuto nelle scienze sociali, in particolare nella scuola funzionalista e nella scuola fenomenologica. Un aspetto singolare di queste vicende, che merita di essere

sottolineato se si vuole comprendere meglio la situazione interpretativa più recente, è, nonostante le evidenti e profonde differenze, la presenza di una serie di elementi che accomunano queste due correnti. Questi aspetti comuni si comprendono meglio se si confronta brevemente la teoria del sacro di Durkheim con quella di Otto.

Da un punto di vista sia genetico sia strutturale, le due teorie non potrebbero essere più lontane. Per quanto riguarda in particolare quest'ultimo, mentre la teoria sul sacro di Durkheim ne sottolinea l'aspetto cognitivo e normativo, la natura di fenomeno collettivo e la funzione di integrazione sociale, la teoria sul sacro di Otto ne sottolinea l'aspetto emozionale e affettivo (il sacro è Gefühl des Überweltlichen), la natura di fenomeno individuale e la funzione di trascendimento della realtà empirica e, dunque, sociale. Come abbiamo visto, però, Durkheim, nella sua ricerca delle 'origini' del sacro, è giunto anch'egli a sottolineare l'importanza, anzi, la centralità del dato esperienziale: in questo modo, si apriva la via per possibili sconfinamenti tra i due sistemi interpretativi. Questi sono resi possibili anche da un'altra affinità. Durkheim per un verso, Otto per un altro, distinguono chiaramente tra sacro e religione. Per entrambi, la religione, in quanto dato istituzionale, presuppone il sacro, che ne costituisce appunto la fonte esperienziale; per cui le religioni, con le loro credenze e pratiche - secondo peraltro una dicotomia tipica e ben più antica -, costituiscono le oggettivazioni di questo Grund.

Ciò significa che la crisi della religione, indotta ad esempio dai processi secolarizzanti, non comporta automaticamente la crisi del sacro; ché, anzi - come vedremo meglio nel prossimo capitolo -, si possono aprire a questo punto spazi insospettati di ricupero. Val la pena, infine, di ricordare un ultimo possibile elemento di collegamento, riconducibile al rapporto sacro-morale. Può darsi che in ciò reciti una parte importante il comune debito nei confronti di Kant; quel che è certo è che, seppur in modi diversi, per entrambi i pensatori, il sacro è profondamente collegato al santo come dato etico. Si comprende meglio, in questa prospettiva, il fatto che in entrambe le scuole che hanno ripreso e sviluppato le loro teorie la funzione etica del sacro permanga un elemento significativo: il sacro è, in ultima analisi, ciò che, consacrando un oggetto o un valore, viene ad attribuirgli un valore assoluto in grado di guidare l'azione sia del singolo sia della comunità.

Un primo esempio significativo di questa 'mediazione' si ha nel corso degli anni trenta, oltre che nel già ricordato Collegio di sociologia, anche nella teoria di H. Becker (v., 1950). Ponendosi in una prospettiva idealtipica, Becker distingue due sistemi di valori (value systems) diametralmente opposti, secondo la tipica prospettiva dualista soggiacente alla coppia oppositiva sacro-profano: sacro e secolare. A ognuno di questi due sistemi di valore corrisponde un tipo di società, anch'esse diametralmente opposte. Esse differiscono per il fatto che uno dei due sistemi-tipo, definito sacro, si oppone a ogni forma di mutamento, mentre l'altro, che Becker definisce secular, l'accetta senza problemi, quando non lo promuove. In questo contesto, sacro vuol dire semplicemente che un sistema sociale è riluttante ad accettare o a iniziare mutamenti sociali, al contrario del sistema di tipo secolare. Nella reinterpretazione di Becker, il termine sacro, pur comprendendo molto di ciò che normalmente si intende con religione, non coincide con essa, né tanto meno è compreso in essa: mentre un valore, un atteggiamento o una società 'religiosi' nel senso comune della parola nella prospettiva di Becker possono anche essere definiti 'secolari', un valore, un atteggiamento o una società comunemente definiti 'irreligiosi' o 'areligiosi' possono invece essere definiti 'sacri'. Questo perché i due concetti indicano esclusivamente tipi-base di azione, atteggiamenti fondamentali di vita e, in seguito, sistemi di valore e tipi di società contrastanti. Anche se questa dicotomia può ricordare analoghe dicotomie come quella durkheimiana tra società organica e società meccanica, quella di Becker si distingue perché priva di ogni tensione evolucionistica, i due tipi succedendosi e alternandosi nei differenti contesti sociali. Sicché non si può parlare di un passaggio irreversibile dal sacro al secolare: come dimostra la storia, società sacrali possono, con un ritmo relativamente rapido, diventare secolari o viceversa: e questo, proprio perché il sacro rimanda a un dato esperienziale che si ripresenta continuamente nella storia umana.

Su questo sfondo si comprendono meglio certi sconfinamenti più recenti intercorsi tra quegli autori della corrente funzionalista (v. per alcuni esempi il capitolo successivo) che, a differenza di sociologi come T. Parsons o N. Luhmann, hanno continuato a fare ricorso alla nozione di sacro come chiave interpretativa fondamentale dei sistemi socio-religiosi, e i rappresentanti della scuola fenomenologica, come P. Berger e T. Luckmann o, da noi, S. Acquaviva. Ciò che accomuna i rappresentanti di entrambi gli indirizzi è la

constatazione che il sacro costituisce, comunque, un aspetto intramontabile della condizione umana. Per i funzionalisti, però, ciò che permane è la funzione di identità che il sacro svolge sia nei processi di socializzazione sia nei processi di formazione della personalità (v. Mol, 1976), anche se poi si tratterà, a seconda del mutare dei contesti storico-culturali, di individuare i differenti equivalenti funzionali del sacro. Di contro, per i fenomenologi, il sacro mantiene un carattere ontologico, ponendosi come la fonte di quell'ethos del trascendimento che, trascendendo il dato empirico dell'io, permette di preservare e 'salvare' quel Sé che costituisce il fondamento sacro dell'individuo, anche se poi non risulta semplice cogliere i modi, non sempre immediatamente percepibili, con cui questa particolare realtà si manifesta nelle società secolarizzate. Per questi ultimi autori, infatti, ciò che si è definitivamente disintegrato è il cosmo sacro tradizionale: di qui l'emergere di una società pluralista e di 'mercato' dei beni religiosi, al cui interno tornano a circolare beni religiosi che però ora hanno - e, come effetto della crisi delle religioni istituzionali, non possono non avere - il loro fondamento appunto nel sacro. Di contro, per i funzionalisti l'emergere di una società secolarizzata non ha mutato i dati di fondo del problema: quel che ora importa mettere in luce è la funzione differente che il sacro vi svolge. Non dovrà di conseguenza sorprendere che, dietro il recente dibattito sul 'ritorno del sacro', siano in azione soprattutto interpretazioni di tipo funzionalistico.

7. La diaspora del sacro

In un importante articolo del 1977 il sociologo David Bell, affrontando in modo critico le teorie a quel tempo dominanti sulla ineluttabilità della secolarizzazione, si poneva un interrogativo che avrebbe caratterizzato i successivi studi sulla situazione socio-religiosa contemporanea: stiamo assistendo a un 'ritorno del sacro'? (v. Bell, 1977; v. AA.VV., 1977). In una interpretazione funzionalista la risposta è evidente: lungi dal disparire, il sacro "non si eclisserebbe da un lato se non per riapparire dall'altro; lungi dallo sparire definitivamente, esso subirebbe delle metamorfosi e degli spostamenti" (v. Sironneau, 1982, p. 188; v. Prades, 1987). Di conseguenza, non è il caso di parlare di 'ritorno del sacro' per il semplice fatto che "in realtà non si era mai eclissato. Si era semplicemente presentato sotto mentite spoglie. Ma è noto che ciò che è profondo ama la maschera" (v. Ferrarotti, 1983, p. VIII). Ferrarotti sottolinea, in questo modo, quello che definisce il paradosso del sacro: "Ridotto all'essenziale, il paradosso del sacro è il seguente: 'sacro' è il metaumano che più occorre alla convivenza umana, pena l'appiattimento del vivere, l'offuscarsi del parametro o punto di riferimento critico contro cui misurarsi, la perdita del 'senso del problema' ossia pena la perdita di ciò che vi è di propriamente (unicamente) umano nell'uomo" (ibid., p. 118). Il sacro permane, nella rilettura del sociologo italiano, una realtà la cui 'genesì' è essenzialmente sociale, secondo la tradizione sociologica sopra delineata (anche se egli preferisce parlare di 'comunità' invece che di 'società'): un bisogno sociale che, nel contempo, si pone come il fondamento metasociale dei valori che una società o comunità devono condividere per essere veramente tali. Riemergono in questo modo, alla luce del nuovo paradigma interpretativo che si interroga sui modi della convivenza di sacro e secolare (v. i saggi raccolti in Hammond, 1985), una serie di funzioni del sacro già messe a tema dalla ricerca precedente. Così, per Ellul (v., 1973), in virtù della sua ambivalenza e della sua funzione di separazione, il sacro permette oggi al singolo di ristabilire 'l'ordine del mondo', assegnando alle cose in fluttuazione dei valori sacri che lo assicurano e, nel contempo, lo mettono in consonanza con l'universo: una funzione, sia aggiunto, che è divenuta fondamentale nell'area della nuova religiosità, solo che si pensi alla centralità che vi rivestono la prospettiva olistica e i tentativi, variamente declinati, di ristabilire un rapporto tra l'energia sacra, che si sperimenta come presente nel singolo, e il fondamento cosmico di questa energia, coincidente appunto con il sacro (v. Filoramo, 1994, pp. 53 ss.). L'attuale disseminazione del sacro negli interstizi più diversi della società, in quel quotidiano che pareva essere stato completamente dissacrato dalle moderne discipline del sospetto come la psicanalisi, ma anche in quelle sfere dell'agire sociale, come la sfera della politica o della scienza, che parevano essere diventate le più profane e, dunque, le più immuni dal contagio di questo virus particolare, per un verso è certo figlia del tempo, nel senso che la pervasività del sacro, la sua capacità di metamorfosi, quel suo aspetto a prima vista parassitario che lo porta a vivere alle spalle dei fenomeni più diversi, ricordano la cultura del simulacro e del bricolage tipica del postmoderno. Per un altro verso, però, se la categoria del sacro è ritornata a essere una categoria centrale non solo delle scienze sociali ma in

genere delle scienze della cultura è anche perché, in una società secolarizzata, il sacro costituisce una delle modalità possibili per dare ordine e coerenza ai significati socialmente condivisi: individui e comunità, infatti, che non si ritrovano più a condividere valori comuni, per dare senso alla loro esistenza, conferiscono a oggetti e simboli un valore assoluto, consacrando e, con ciò stesso, separando e assolutizzando.

Samsāra Enciclopedie on line

La trasmigrazione delle anime o metempsicosi indiana. È una dottrina che si manifesta verso la fine dell'età vedica e che rimane poi costantemente legata a tutti gli sviluppi del pensiero religioso e filosofico dell'India sino ai giorni nostri. Con essa è strettamente congiunta la concezione circa il valore del karman (azione), in quanto sono le azioni buone o cattive compiute dall'essere vivente quelle che determinano il premio o il castigo che lo stesso raccoglierà nella forma e nelle caratteristiche delle esistenze successive.

Samsara Dizionario di filosofia (2009)

Concetto chiave delle religioni e filosofie indiane, designa il ciclo delle rinascite opposto all'uscita da questo (mokṣa o nirvāṇa). Il s. è considerato senza inizio. Fino all'arrivo di influenze cristiane, infatti, l'intera filosofia indiana tende a rifuggire dal concetto di creazione e rigetta l'idea di un inizio nel tempo, che le appare come un postulato indimostrabile e spesso contraddittorio poiché presuppone un passato diverso dal presente a noi noto, ma per il quale non è possibile ottenere alcuna prova, giacché è per definizione irraggiungibile dai mezzi di valida conoscenza (pramāṇa). Quelli fra i pramāṇa che si basano direttamente o indirettamente sui dati sensibili, infatti, non possono cogliere se non il presente, mentre la comunicazione linguistica (śabda) non parla di un inizio del tempo. Per le scuole buddiste, coinvolti nel s. sono esseri umani e divini, mentre il giainismo allarga il s. a piante ed esseri apparentemente inanimati come le rocce. Tracce di tali idee sono presenti anche nei Purāṇa, mentre la maggioranza delle scuole filosofiche (darśana) contestano tali affermazioni sulla base dell'assenza, in piante e rocce, della capacità di esperienza (bhoga) consapevole. Possono uscire dal s., di regola, solo gli esseri umani, giacché solo nell'esistenza umana sofferenza (duḥkha) e piacere si bilanciano. Nelle esistenze divine, il piacere è tanto intenso che nessuno si dedica all'uscita dal s., mentre nelle esistenze animali (o vegetali e minerali) la sofferenza è troppo intensa per permettere di dedicarsi ad altro che alla sopravvivenza.

SAMSARA Enciclopedia Italiana (1936) di Ambrogio Ballini

SAMSĀRA. - Termine sanscrito (dalla radice sar col prefisso sam "volgersi, girare attorno"), indicante il corso e il ricorso delle esistenze (il ciclo, cioè, delle nascite e delle morti) conseguenti all'opera compiuta dall'individuo nelle singole sue vite.

Il concetto della metempsicosi, con godimento o espiazione nelle varie rinascite del frutto (phala) dell'azione compiuta (karman) nell'esistenza precedente, è il canone fondamentale di tutte le fedi dell'India, posteriori all'età vedica (v. India: Letteratura vedica), nei cui più antichi documenti - Rveda e Atharvaveda - la morte è considerata in modo particolarmente ottimistico, come una ripetizione, cioè, della vita di questo nel mondo di là, ove l'uomo passa con tutte le sue membra (sarvatanuḥ, sāṅgaḥ) per continuare a gioirvi degli stessi piaceri goduti sulla terra. Secondo le concezioni postvediche, invece, il distacco dagli allettamenti mondani riuscirà a donare all'anima la liberazione (mokṣa, mukti) dal doloroso pellegrinaggio, o facendola rientrare nell'anima universale (Brahman), di cui è emanazione (brahmanesimo); o facendola salire al di sopra dell'universo, in luogo (nirvāṇa o nirvṛti) ove è possibile godere ogni felicità (jainismo); o

concedendo, comunque, al vivente, pur quando di anima non si possa parlare, il non rinnovarsi dell'esistenza, per uno stato indefinito e indefinibile (ñirvāna), da cui esula, tuttavia, ciò che costituisce il tormento dell'esistenza stessa (buddhismo).

Sharī'a Enciclopedie on line

Legge sacra dell'islam, qual è dedotta dai quattro 'fondamenti del diritto' (uṣūl al-fiqh): il Corano, la sunna o consuetudine del Profeta, il consenso (iǧmā') della comunità musulmana, e il qiyās o deduzione analogica. Si distinguono nella s. le norme riguardanti il culto e gli obblighi rituali da quelle di natura giuridica e politica. Le varie prescrizioni del diritto musulmano sono suddivise dai Sunniti in 'ibādāt, le pratiche del culto, e mu'amalāt, il modo d'agire verso gli altri. In alcuni Stati islamici la s. può essere considerata legge civile e penale.

Secolarizzazione Enciclopedie on line

Indice

- 1 L'analisi classica: Durkheim, Weber, Troeltsch
- 2 Teorie contemporanee

Termine entrato nel linguaggio giuridico durante le trattative per la pace di Vestfalia (1648), allo scopo di indicare il passaggio di beni e territori dalla Chiesa a possessori civili, e adottato in seguito dal diritto canonico per indicare il ritorno alla vita laica da parte di membri del clero. Nel 19° sec. è passato a indicare il processo di progressiva autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e della vita culturale dal controllo e/o dall'influenza della religione e della Chiesa. In questa accezione, che fa della s. uno dei tratti salienti della modernità, il termine ha perso la sua originaria neutralità e si è caricato di connotazioni valoriali di segno opposto, designando per alcuni un positivo processo di emancipazione, per altri un processo degenerativo di desacralizzazione che apre la strada al nichilismo.

Tra i fautori più convinti della s. come liberazione da ogni forma di tutela religiosa spiccano le secular societies, sviluppatasi in Inghilterra nella seconda metà dell'800 e variamente ispirate al positivismo e al materialismo: esse fecero del secularism un programma politico e ideologico, spesso improntato all'anticlericalismo e/o all'ateismo. Nell'ambito del pensiero sociologico, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, si tentò di restituire al termine un significato neutrale e descrittivo.

1. L'analisi classica: Durkheim, Weber, Troeltsch

É. Durkheim riteneva che il progresso avrebbe portato la religione tradizionale a un declino irreversibile; ma era altresì convinto che nessuna società potesse sopravvivere senza quel tessuto connettivo (valori, credenze e riti capaci di suscitare intensi legami di solidarietà) proprio di una natura essenzialmente religiosa. Nelle società progredite e altamente differenziate la religione non sarebbe quindi scomparsa, ma avrebbe subito una metamorfosi, consistente nella s. dei suoi contenuti (sacralizzazione della persona umana, culto dell'individuo).

Per M. Weber, invece, il mondo moderno è caratterizzato da un radicale 'disincantamento' (esito inintenzionale dell'etica protestante, che ha sciolto ogni legame magico-simbolico tra Dio e il mondo) e dall'affermazione della razionalità strumentale: di qui l'autonomizzarsi della politica, dell'economia e della ricerca intellettuale dalla religione. All'interno della sfera intellettuale il conflitto tra razionalismo e

orientamento religioso è, secondo Weber, particolarmente acuto: il razionalismo della scienza empirica, che ha una pretesa di totalità e di autosufficienza, non riconosce l'esigenza di fondo della religione – la ricerca di un 'senso' nell'accadere intramondano – e la sospinge nel dominio dell'irrazionale: di conseguenza la religione, nel mondo moderno, viene a essere confinata nell'esperienza mistica.

Sulla scia di Weber si colloca il teologo liberale E. Troeltsch, il quale riprende l'idea del legame tra protestantesimo e mondo moderno, ma – a differenza di Weber – vede in alcune fondamentali idee della modernità (la separazione tra Stato e Chiesa, la tolleranza religiosa e la libertà di culto) una s. dei principi del cristianesimo evangelico. Anche successivamente, è stato in ambito protestante che la s. è stata interpretata in senso positivo, vale a dire come progressiva realizzazione dei principi cristiani e come tendenza verso un cristianesimo 'adulto', libero dal mito. L'interpretazione della s. come naturale protendersi del cristianesimo verso il mondo è condivisa anche da F. Gogarten, che però distingue da essa il secolarismo, inteso come pericolosa tendenza delle istituzioni terrene a divinizzarsi, sostituendosi alla dimensione religiosa.

2. Teorie contemporanee

La categoria di s. è tornata a giocare un ruolo centrale nelle scienze sociali negli anni 1960 e 1970, anche in seguito al manifestarsi, nel mondo occidentale, di nuovi movimenti religiosi, che sembravano incrinare la previsione – comune a larga parte della cultura moderna – di una inesorabile s. delle società moderne. Secondo B.R. Wilson, la società moderna priva la religione delle sue funzioni di integrazione morale e la confina pertanto nella sfera privata, dove peraltro essa assume caratteri e significati latamente culturali (s. come desacralizzazione). Per T. Luckmann, invece, la religione – in quanto bisogno dell'organismo umano di trascendere la dimensione biologica – rappresenta una costante antropologica insopprimibile; ma nella società industriale moderna, persa la capacità di imporre un ordine condiviso all'esperienza sociale e individuale, si è frammentata in una pluralità di tradizioni e istituzioni religiose, che agiscono in una sorta di situazione di mercato. Di qui la trasformazione della religione in una questione di 'scelta' o di 'preferenza' personale (s. come privatizzazione della religione). Per T. Parsons la moderna società industriale non è il frutto del 'disincantamento del mondo', ma della istituzionalizzazione dei valori cristiani, che si sono trasferiti nella sfera morale laica (s. come trasposizione della religione nella sfera secolare). Sulla stessa linea si colloca R.N. Bellah, che riprendendo da Rousseau il concetto di religione civile e facendone la chiave di volta per intendere i caratteri salienti della cultura americana, concepisce quest'ultima come un insieme condiviso di valori, simboli e riti derivati dalla tradizione cristiana, ma trasformati e adattati a legittimare l'identità nazionale. Sulle religioni 'secolari' o 'politiche' – ossia, sulle grandi ideologie contemporanee, considerate come 'equivalenti funzionali' della religione tradizionale – si sono soffermati sia Parsons sia J.P. Sironneau.

In ambito filosofico, di particolare interesse è la riflessione sviluppata da K. Löwith, secondo cui le moderne filosofie della storia traggono «origine dalla fede biblica in un compimento futuro» e finiscono «con la s. del suo modello escatologico». Secondo H. Blumenberg, invece, non esiste continuità tra l'escatologismo della tradizione ebraico-cristiana e l'idea illuministica di progresso, giacché quest'ultima è ispirata all'homo faber, creatore di storia e di forme.

Secolarizzazione
Enciclopedia del Novecento (1982)
di Langdon Gilkey

Secolarizzazione

sommario: 1. Introduzione. 2. Genesi, natura e sviluppo dello 'spirito secolare'. 3. La crisi: contraddizioni nella cultura secolare, ricomparsa della religiosità e avvento dell'ideologia. 4. Conclusione. □ Bibliografia.

1. Introduzione

Il tema della 'secolarizzazione' abbraccia pressoché tutta la cultura occidentale moderna. Il processo di secolarizzazione, naturalmente, ha investito anche società diverse da quelle comunemente qualificate 'occidentali': per esempio il Giappone, la Cina, la Turchia, l'Egitto e così via. Noi limiteremo però il nostro esame alle società occidentali, senza dimenticare d'altra parte che dovunque la cultura scientifica, tecnica e industriale dell'Occidente sia penetrata - e ci sono ben poche aree immuni da tale penetrazione - il processo di secolarizzazione è manifesto.

Pur con qualche specificazione, da tenere nel debito conto, l'evoluzione dell'Occidente moderno - intendendo con 'moderno' il periodo che va dal 1500 al 1900 - si presenta in quasi tutti i suoi aspetti come l'evoluzione di una società 'secolare'. Una descrizione adeguata del fenomeno della secolarizzazione dovrebbe quindi includere una descrizione dei mutamenti sociali, economici, politici e tecnologici - il cui risultato è appunto la società occidentale moderna -, come anche l'intera storia recente della scienza, dell'arte, della psicologia, della teoria sociale, della letteratura, della filosofia e della riflessione religiosa, che ha accompagnato la formazione di tale società. In quest'articolo ci concentreremo su questa seconda dimensione del processo di secolarizzazione: sullo sviluppo, sul carattere e sugli effetti - lo svolgimento - dello 'spirito secolare', quel fondamentale atteggiamento o prospettiva nei confronti della vita che ha promosso la secolarizzazione (di cui è nel contempo il risultato) delle istituzioni sociali. Il nostro interesse, dunque, va alla secolarizzazione della 'cultura' moderna piuttosto che alla secolarizzazione della 'civiltà' o 'società' moderna, all'atteggiamento generale cui si dà spesso il nome di 'secolarismo' piuttosto che ai mutamenti istituzionali responsabili della formazione di una società secolare. Il processo, che è l'oggetto della nostra analisi, si è manifestato in alcune aree dell'Occidente - per esempio, nell'Europa settentrionale e nel Nordamerica - in modo più netto e radicale che in altre, anche se i suoi effetti sono visibili nei modelli istituzionali di comportamento e negli atteggiamenti verso la vita di tutto l'Occidente.

La dinamica fondamentale dei processi sociali non è di per sé evidente né c'è accordo circa la sua natura. I mutamenti nello 'spirito' di una società sono forse prodotti (come diceva Marx) da mutamenti nelle strutture e nei modelli sociali di rapporti e di comportamento ('modi e rapporti di produzione')? Ovvero i mutamenti negli atteggiamenti e nelle idee producono mutamenti nelle istituzioni, come la maggior parte degli intellettuali (inclusi i marxisti) crede? Ovvero, infine, c'è un processo d'"interazione", nel quale nuovi atteggiamenti rendono possibili tipi nuovi di rapporti e strutture istituzionali, e nuovi modi di vita creano a loro volta mutamenti nei sentimenti e nelle idee? Il nostro assunto è che la terza soluzione prospettata è quella corretta: i modi di guardare al mondo hanno cioè effetti graduali sulle istituzioni sociali e quindi sugli sviluppi economici e politici, i quali, a loro volta, fanno emergere nuovi atteggiamenti verso la vita. Di conseguenza, noi ci interesseremo alla secolarizzazione 'sociale' soltanto in quanto ha inciso sui modi di guardare al mondo, dando per scontato che gli 'atteggiamenti secolari', che tenteremo di descrivere, hanno contribuito a porre le condizioni per la secolarizzazione delle strutture economiche, politiche e sociali e per i mutamenti che il ruolo e l'autorità delle istituzioni religiose hanno subito nella vita moderna.

In ogni modo, ci sono pochi dubbi che l'evoluzione delle società moderne ha comportato, sin dal Rinascimento, una graduale 'liberazione' delle istituzioni sociali - economiche, politiche, giuridiche, morali, accademiche, professionali e persino familiari - dal controllo delle autorità religiose. Tutti questi aspetti della società, e le correlative espressioni istituzionali, sono in un modo o nell'altro divenuti 'autonomi', hanno cessato di fondarsi sui principi religiosi, di essere guidati da norme religiose e di essere governati dall'autorità religiosa; al contrario, essi appaiono ora diretti, in ultima analisi, da principi e norme di carattere 'secolare' o 'naturale', siano tali principi o norme fatti risalire alla ragione, alla 'natura', al costume, o semplicemente alla convenzione o preferenza. La religione - e con essa le comunità e le istituzioni religiose - ha perduto la sua centralità, in quanto non più rilevante per la guida della vita sociale. Non

soltanto la religione è così divenuta una questione di scelta personale piuttosto che un bisogno pubblico, ma si è imposta la tendenza a confinarla nella sfera delle credenze personali, della pratica privata e dei modelli di comportamento morale individuale. Al pari della società, anche la religione si è secolarizzata: prodotto di cause 'storiche', governata da principi e norme 'razionali' o 'naturali' e rivolta a mete mondane, la religione è diventata 'privata', una questione di opzione o gusto personale. Dal canto loro, i capi religiosi hanno cessato di svolgere - in politica, in economia, nell'istruzione e sul terreno sociale - quel rilevante ruolo pubblico che una volta era stato senza contestazione loro riconosciuto.

Non desta quindi sorpresa che, agli occhi di molti commentatori della prima metà del Novecento, questi sviluppi nella maggior parte, se non nella totalità, delle società moderne avanzate siano apparsi presagire la graduale scomparsa della religione, come del resto mostravano l'indebolimento della sua tempra intellettuale, morale e spirituale, la perdita della sua presa - nell'ambito spirituale, psicologico come in quello dell'autorità - su larghi settori della popolazione, e quindi il suo relegamento a gruppi insignificanti estranei alla corrente principale della vita sociale. Dal Settecento alla metà del Novecento un importante aspetto dello spirito secolare è infatti consistito nel fatto che molti, se non la maggioranza, dei leaders intellettuali, sia borghesi sia comunisti, hanno dato per scontato che il prossimo stadio della moderna evoluzione avrebbe visto la fine virtuale della religione organizzata come fattore significativo nella società e l'avvento, sotto una veste o l'altra, di una società completamente secolare. Il nostro interrogativo è dunque: quali fattori istituzionali, intellettuali e spirituali nella nascita dell'Occidente moderno hanno alimentato questo processo di esautoramento della religione da quella posizione di dominio, nella sfera pubblica come in quella privata, che aveva occupato all'incirca sino al Seicento, e quali atteggiamenti hanno reso così diffusamente plausibile l'idea dell'imminente scomparsa della religione organizzata?

2. Genesi, natura e sviluppo dello 'spirito secolare'

Passiamo dunque brevemente in rassegna i mutamenti sociali e istituzionali che hanno favorito la svolta da un'interpretazione religiosa (e dal dominio delle autorità, delle norme e delle mete religiose) a un'interpretazione secolare della vita.

1. L'immensa espansione del mondo conosciuto, quale si ebbe nel Quattro e Cinquecento attraverso le esplorazioni e i commerci, suscitò una nuova consapevolezza del pluralismo delle culture nel mondo. Modi di vita e credenze alternativi fecero la loro comparsa; di conseguenza, le tradizioni europee, e specialmente le tradizioni religiose, cessarono a poco a poco di essere considerate come 'il' modo di essere uomini: un graduale processo di relativizzazione si era avviato.

2. Con il lento progresso - nell'Occidente - della tecnologia e dell'urbanizzazione, l'ambiente della vita umana subiva un mutamento decisivo. Uomini e donne non erano più direttamente dipendenti da un ordine naturale eterno, immutabile, 'dato', al quale bisognava adattarsi (com'era il caso delle culture rurali, agricole e marinare). L'ambiente al quale dovevano ora adattarsi era invece costituito dai sempre mutevoli e relativi assetti prodotti dall'iniziativa umana. L'uomo aveva lasciato il mondo di Dio per un mondo umano, aveva cessato di partecipare a un ordine eterno per divenire il creatore di un ordine relativo e fluttuante.

3. Con l'accelerarsi dei mutamenti economici, politici e sociali, mutava la visione del mondo umano: delle istituzioni sociali, delle tradizioni, dei costumi. Le forme delle istituzioni costituenti l'ambiente sociale - Chiesa, Stato, classe, famiglia - non apparivano più immutabilmente 'date' da un creatore trascendente e di autorità incontestata; essendo ora esperite come suscettibili di mutamento, non si presentavano più come espressioni 'sacre', permanenti nel tempo, di un ordine divino eterno. Uomini e donne cominciavano invece ad avvertire che le istituzioni e le strutture sociali avevano carattere 'storico'; erano il prodotto di forze geografiche, storiche e sociali, e costituivano pertanto un ordinamento relativo, temporale, e quindi secolare, e non già un ordinamento sacro imposto per l'eternità da Dio a questo mondo.

4. Infine, man mano che, attraverso la ricerca scientifica, uomini e donne conoscevano sempre meglio il loro mondo, scoprivano ch'esso non era né popolato di esseri spirituali né progettato da 'Qualcuno' in funzione di scopi e bisogni umani. Diventava a poco a poco chiaro, invece, come ogni cosa nella natura, e la stessa esistenza umana, altro non fosse che il risultato dell'interazione di cause cieche, alla cui fortuita

convergenza si dovevano sia l'ambiente relativamente benevolo sia le ammirevoli facoltà umane di vita, d'amore e di pensiero. La materia che segue ciecamente il suo corso casuale sembrava diventare 'Dio', se con 'Dio' intendiamo il mistero che ci ha prodotti, ci conserva e alla fine ci reclamerà. Vediamo quindi come tutti i fattori dominanti della vita moderna - l'ambiente sociale, la percezione dell'ambiente storico, la comprensione dell'universo circostante - abbiano contribuito a produrre un nuovo atteggiamento secolare verso il mondo e l'uomo stesso.

Come risulta dalle nostre ultime osservazioni, il fattore intellettuale cruciale nello sviluppo di quest'atteggiamento è stato forse la nascita, e il successivo dominio, della moderna scienza empirica e matematizzata. L'influsso della scienza moderna sui nostri atteggiamenti - la nostra visione di noi stessi, del nostro mondo, delle nostre possibilità, del nostro 'destino' - come anche il suo impatto sulla nostra conoscenza e sul nostro dominio tecnologico del mondo, sono stati immensi; a essi dovremo fare continuamente riferimento. Quattro aspetti dell'effetto della nascita della scienza sui successivi atteggiamenti dell'uomo occidentale vanno ora, sia pur brevemente, passati in rassegna.

1. La scienza moderna ha mostrato con successo come l'intero universo esistente attorno a noi, dalla stella più immensa e più remota alla minima particella, debba essere compreso 'matematicamente', vale a dire quantitativamente e non qualitativamente, e quindi come determinato da 'leggi' e non da una qualche finalità, intrinseca o imposta. Il mondo è dunque rapidamente divenuto un sistema chiuso di interazioni deterministiche e impersonali: un mondo cieco, spoglio di sentimento e di pensiero, interminabilmente in moto, eppure armonioso e ordinato in tutto il suo corso. E giacché ciò che possiamo conoscere è sempre ciò che per noi è 'reale', quest'universo necessitato e senz'anima rappresentava (su questo c'era l'accordo dei filosofi) le 'qualità primarie', ciò che è 'realmente reale'. È qui lampante la rottura non soltanto con l'occultismo, con la magia e l'astrologia, ma anche con il mondo aristotelico-tomistico, e anzi con 'ogni' interpretazione teistica della natura come posta sotto la sovranità divina.

2. Con lo sviluppo della scienza diveniva chiaro anzitutto che la conoscenza scientifica deriva dall'esperienza 'sensibile' (alla cui sfera è limitata) e, in secondo luogo, che le sue conclusioni possono essere convalidate (o falsificate) solo da una successiva esperienza sensibile (e condivisibile). Il canone epistemologico dell'empirismo, secondo il quale soltanto ciò che è conosciuto, e convalidato, nell'esperienza manipolata e attraverso un esperimento condivisibile può esser chiamato conoscenza, fu quasi universalmente accettato. Di nuovo, è lampante la rottura con pressoché tutte le forme della conoscenza, e quindi dell'autorità, religiosa tradizionale, si trattasse dell'autorità della Chiesa, della Scrittura o dell'esperienza religiosa personale.

3. La ricerca scientifica diveniva sempre più consapevole della sfida lanciata alle 'verità' tradizionali, fossero quelle della religione, del costume sociale o della scienza precedente; ed era inoltre consapevole che persino le sue più importanti formulazioni erano a loro volta destinate a essere sfidate, criticate e quindi corrette. La verità che la scienza offriva non era perciò assoluta, definitiva o immutabile; aveva carattere 'ipotetico', era un'asserzione provvisoria: controllata, certo, eppure soggetta a correzioni e perfezionamenti futuri. Quest'idea della verità come relativa, come un'approssimazione e non una conquista definitiva, come un processo che, proprio in quanto incompleto, conduce a ulteriori verità, compenetrò di sé, anche fuori della scienza, il più vasto mondo della cultura, venendo in tal modo a sfidare ogni pretesa, avanzata da autorità religiose, a una verità assoluta ed eterna.

4. L'esperienza della scienza, infine, l'esperienza che gli scienziati venivano facendo della loro propria attività di ricerca, intensificò grandemente la coscienza della creatività umana. Come mostreremo brevemente, la scienza non solo fu causa che il mondo fosse esperito come radicalmente dissacrato e necessitato; essa stimolò un senso nuovo dell'autonomia e libertà creativa dell'uomo, della sua capacità di ripulmare questo mondo necessitato (paradossalmente, mediante la conoscenza delle strutture che governano la sua 'necessità'), e di avviare in tal modo un incessante progresso nella storia umana. La scienza si presentava come la chiave del controllo umano sul mondo, su tutti quei 'destini' (malattia, freddo, fame, povertà, e persino lo spazio e il tempo) che avevano condizionato la vita umana sin dai primordi e che uomini e donne potevano finalmente signoreggiare. La nuova scienza sembrava mostrare non soltanto che la religione tradizionale non meritava credito, le sue 'verità' essendo miti prescientifici, 'pseudoscienza';

insieme con le sue conseguenze tecnologiche, essa metteva in luce anche l'irrelevanza' della religione, il carattere vano e illusorio della salvezza da essa promessa in confronto con la 'salvezza in questo mondo' e con i valori 'veri' promessi dalla nuova conoscenza e dalle nuove tecniche. Uomini e donne erano ora sui iuris, perfettamente in grado, se liberati dalle pretese del dogma e dell'autorità religiosa, di diventare padroni del proprio destino e di creare un mondo migliore. Un'illustrazione eloquente di questa situazione può trovarsi per esempio in Ferkiss (v., 1969, pp. 20-21): "Che cosa si verificò - nella sfera della cultura - di tanto fondamentale da modificare la natura basilare dell'animale umano? [...] Il semplice fatto di disporre di un'infinita capacità di trasformare il mondo e se stesso [...], di un potere assoluto su se stesso e sul suo ambiente, pone l'uomo in una posizione morale radicalmente nuova". O in Dobzhansky (v., 1962, p. 347): "L'evoluzione non deve più essere necessariamente un destino imposto dall'esterno; è legittimo immaginare ch'essa venga controllata dall'uomo, secondo il suo discernimento e i suoi valori".

Ora, se la nascita della nuova scienza, con le sue immense promesse di nuove conoscenze e di nuove possibilità di controllo, forniva in gran parte allo spirito o atteggiamento secolare il suo contenuto 'positivo', non c'è dubbio che lo slancio 'negativo' gli era fornito dall'ambiguità' della religione nel periodo del suo dominio. Per molti intellettuali nel Rinascimento italiano, e ancor più nell'illuminismo in Francia, Germania e Inghilterra (specialmente in Francia), la religione era associata non soltanto con errori e superstizioni tradizionali e ormai logori, ma ancor più con immoralità, avidità, fanatismo e, soprattutto, con l'iniquità del privilegio. Non aveva forse la 'fede assoluta' avallato le persecuzioni dell'Inquisizione e fomentato le cruente guerre religiose del tardo Cinquecento e del primo Seicento? Non godeva forse la religione organizzata di immense proprietà e ricchezze? E non usava forse il proprio potere, la propria immensa influenza per difendere, in nome di Dio, una distribuzione sommamente iniqua del potere e della proprietà? Se bisognava sfidare l'ancien régime con i suoi iniqui privilegi feudali, bisognava sfidare anche la base 'religiosa' del vecchio ordine nel cristianesimo (come Marx ebbe a dire un secolo dopo: "L'inizio della critica è la critica della religione"); la speranza di poter mai attenuare il pregiudizio, la persecuzione e il conflitto sociale dipendeva dallo sradicamento della fede e dell'obbedienza cieca all'autorità religiosa. A molti spiriti responsabili la religione appariva, in questo primo periodo della cultura moderna, come una fonte di crudeltà e di immoralità piuttosto che di compassione e di virtù, come un'istigatrice d'ignoranza, di superstizione e di pregiudizi piuttosto che come un'ispiratrice di verità, di luce e di grandezza spirituale. (Per la nostra esperienza del lato 'demoniaco' della religione, si pensi alla tragedia del culto del reverendo Jones negli Stati Uniti e alla politica dell'ayatollah Khomeini e degli altri leaders del 'fondamentalismo' islamico nell'Iran). Di conseguenza, per molti l'unica speranza era l'allontanamento della religione dalla vita pubblica e la costituzione di una società su una base 'neutra' (cioè secolare), comune a tutti gli uomini e donne di buona volontà: soltanto così le virtù sia pubbliche che private potevano essere liberate per l'autorealizzazione umana. Era dunque con sollievo e con rinnovata speranza che molti guardavano alla scomparsa della società religiosa e all'imminenza di un mondo secolarizzato. Con le sue pretese a un assenso e obbedienza assoluti, e con l'attaccamento ai suoi beni, al suo potere e al suo prestigio, la religione si era fatta sempre più 'ambigua', causa di male altrettanto che di bene. Alla religione stessa risaliva pertanto, in larga misura, la responsabilità della veemenza dell'attacco secolare contro tutte le rivelazioni soprannaturali, come anche contro ogni autorità e meta soprannaturale.

È giunto il momento di analizzare in modo più preciso e adeguato gli elementi dello spirito secolare quale si era sviluppato nell'Occidente moderno. Anzitutto, è opportuno chiarire che cosa s'intenda con 'spirito' di una cultura. Ogni epoca o età ha - ne siamo oggi consapevoli - il suo atteggiamento fondamentale verso la vita: verso la realtà, la verità, i valori. Un atteggiamento o 'spirito' o magari 'umore' siffatto può essere, per esempio, ottimamente illustrato a proposito del periodo ellenistico. Ricontriamo qui una certa visione coerente di ciò che è reale (eminentemente, lo spirito e 'non' la materia), di ciò che è vero e del modo di raggiungere la verità (eminentemente, attraverso i concetti e il pensiero discorsivo, magari anche scettico), di ciò che è 'buono' o rispettabile (eminentemente, le cose dello spirito e non della carne): è una visione che si esprime nelle filosofie e teologie dominanti e nelle opere letterarie dell'epoca, e dunque una visione presupposta da pressoché tutti i membri creativi della cultura. Non in una filosofia va quindi ravvisato lo

sfondo, il fondamento delle filosofie e delle opere letterarie del periodo; si tratta piuttosto di un 'umore' che conferisce a tutte le creazioni culturali di un'epoca quella particolare forma che contrassegna appunto la loro appartenenza a quell'epoca. Tali 'umori' sono in genere prerazionali, non sono né tematizzati né concettualizzati: sono i pre-supposti del pensiero, che divengono oggetto di conoscenza soltanto per lo storico delle idee. 'Spirito' o 'umore' di una cultura è quindi quell'atteggiamento fondamentale verso la realtà, la verità e i valori, che caratterizza un'epoca e quindi la sua cultura, quel sistema di riferimento nei cui termini si esprime ogni aspetto creativo della vita, incluse la religione e la teologia. Il potere dello spirito di una cultura su tutte le espressioni creative può essere, come accennavamo, ottimamente esemplificato dalle teologie e filosofie religiose dell'ellenismo. Quasi senza eccezioni sia le filosofie religiose pagane (per esempio quella di Plotino) sia le eresie cristiane (per esempio, gnosticismo, arianismo, eutichianesimo) sia l'ortodossia cristiana (Origene, Agostino ecc.) si mostravano tutte egualmente partecipi degli elementi fondamentali del pensiero e dello spirito dell'ellenismo, del quale esemplificavano altresì le caratteristiche finalità spirituali. La cosa è particolarmente evidente nel fatto che le diverse eresie cristiane apparivano come eretiche appunto perché esprimevano lo spirito ellenistico 'in modo univoco', sacrificando quindi i temi biblici e perciò non ellenistici; e, elemento fra tutti significativo, persino i teologi ortodossi - come Ireneo, Tertulliano, Atanasio, Cirillo di Alessandria ecc. -, che combattevano queste eresie come 'pagane', facevano un uso coerente, per una formulazione comprensibile e appropriata del cristianesimo, di categorie ellenistiche, e ai nostri occhi, di persone cioè di un'altra epoca, ognuna di tali riformulazioni ortodosse trasuda l'atmosfera intellettuale e spirituale della tarda antichità.

La nostra tesi è che lo spirito secolare ha rappresentato in misura crescente il Geist della cultura postilluministica moderna; a esso rivolgeremo ora il nostro esame.

1. La caratteristica più importante della visione secolare può essere indicata nel modo migliore con i termini 'contingente' e 'contingenza'. Tutto ciò che è, è contingente, semplicemente 'c'è', e la sua esistenza è priva di ragioni, che appartengano all'ordine della necessità, della razionalità o a quello dei fini. Come dice il filosofo della scienza E. Nagel (v., 1956, pp. 7-9): "Cose ed eventi hanno 'cause' ma non 'ragioni'" e, poiché le cause hanno a loro volta altre cause, le cose nel loro complesso 'semplicemente sono': il loro essere o esistenza non ha spiegazione; ovvero, come dice il filosofo G. Santayana (v., 1930, p. 94): "La materia è il vento invisibile che, soffiando senza ragione sul regno delle essenze, ne solleva alcune in una nube di polvere; e questo vortice noi chiamiamo esistenza". Dando voce per così dire 'dall'interno' a questo senso moderno dell'esistenza, Heidegger (v., 1927) dice che noi siamo "gettati nell'esistenza", non siamo altro che mera effettività. Certo, come la cultura secolare sa bene, la nostra mente è in grado di individuare gli schemi ricorrenti di cause che legano gli eventi gli uni agli altri; ma, se ci chiediamo perché ci siano tali cause - e quindi perché il nostro mondo nella sua totalità esista e perché 'noi' esistiamo - la risposta non può indicare se non altre cause, in un regresso all'infinito nella tenebra: nessuna ragione o fine possono essere adottati per alcuna causa né per l'intera serie delle cause né per noi stessi. Per ordinata che possa apparire nelle sue manifestazioni, l'esistenza - per gli uomini e donne moderni - emerge dunque alla luce dell'esperienza e della ricerca come se provenisse dalla tenebra; la sua fonte e il suo fondamento ultimi, il suo 'perché' sono più che semplicemente misteriosi e oscuri: una tal fonte o un tal fondamento non esistono. La nostra finitezza non appare, come nell'epoca classica, all'interno di un più vasto ordine che la ragione speculativa poteva esplorare e conoscere o la fede religiosa rivelare, un ordine che potesse spiegarne, e quindi mitigarne, l'arbitrarietà. Il dato - tutto ciò che ci circonda - semplicemente appare; esso può essere descritto così come appare e si può tracciare una mappa del suo corso successivo, ma questo è tutto ciò che si può dire. Sia l'esistenza sia il pensiero cominciano e finiscono con il dato. L'esistenza è 'contingente', nel senso ontologico o metafisico che non ha alcun fondamento, alcuna ragione necessitante o determinante; è quindi un 'accidente' in mezzo a un universo di accidenti, un prodotto di cause non necessarie, e pertanto, dato che tali cause potevano esser diverse, potrebbe anche non esserci affatto. E chiaro che, in un siffatto mondo unidimensionale, se il dato si mostra 'dominabile', l'esistenza può sembrare razionale e sufficientemente buona, e tale è effettivamente sembrata a generazioni di uomini e donne moderni; se invece il 'dominio' del dato diventa difficile - in realtà impossibile - l'esistenza può essere percepita come assurda, e noi possiamo

avvertire noi stessi come affatto estranei al suo corso cieco e crudele (come testimonia gran parte della letteratura del Novecento).

Il confinamento del pensiero al dato, all'esistenza quale appare 'emergere dalla tenebra' è, naturalmente, strettamente connesso al canone dell'empirismo: tutto il pensiero sul reale deve basarsi sull'esperienza (sul dato nell'esperienza): non c'è infatti nient'altro su cui possiamo pensare. Due presupposti basilari della filosofia moderna (specialmente della filosofia linguistica e analitica) dipendono da questo carattere contingente di ogni realtà: a) tutte le asserzioni su ciò che 'è' rappresentano proposizioni 'fattuali' e 'contingenti' (vale a dire non necessarie, su eventi contingenti tra altri eventi contingenti); b) tutte queste asserzioni riguardano l'esperienza sensibile, sono empiricamente verificabili. Non c'è dunque, evidentemente, alcuna realtà più vasta o più profonda che possa essere chiamata 'necessaria', che trascenda in un modo o nell'altro il flusso delle cause e degli effetti contingenti, e possa quindi essere raggiunta e conosciuta da mezzi diversi da quelli della ricerca scientifica, empirica e condivisibile. Asserzioni 'metafisiche' sulle 'strutture universali e necessarie dell'essere' o asserzioni 'teologiche' su un Dio trascendente il flusso degli eventi, sono di conseguenza impossibili. Sono ammissibili esclusivamente asserzioni sulla serie degli eventi contingenti attorno a noi. Tutto il resto è 'soggettivo' o 'emotivo', è informazione sul nostro foro interno ma non sull'universo circostante; non c'è altro che la natura che possa essere oggetto di considerazione scientifica: sul nostro io capriccioso si possono fare soltanto chiacchiere. Non desta quindi meraviglia che, in un'epoca secolare, sia la filosofia sia la teologia si siano mostrate inclini a ritirarsi nell'analisi del linguaggio e dell'esperienza immediata, ripudiando le loro precedenti pretese alla conoscenza e rinunciando quindi a tutti i loro 'eccessi' o 'fantasie' metafisiche. Che l'abbia espressamente voluto o no, la filosofia ha così interamente abbandonato la conoscenza e la comprensione del mondo reale alla ricerca scientifica.

Non era affatto una novità dire che il mondo attorno a noi è contingente e può esser conosciuto soltanto attraverso l'esperienza controllata del suo corso: l'avevano già affermato Aristotele e san Tommaso. La novità stava nell'affermare che 'tutto ciò che esiste' è contingente, e pertanto che tutto ciò che possiamo conoscere proviene dalla ricerca empirica. In questa nuova concezione della contingenza, infatti, il fondamento assoluto e divino - di cui sia Aristotele sia Tommaso abbisognavano appunto per spiegare i 'loro' mondi contingenti - svanisce, reso irrilevante e in realtà impossibile da tutto ciò che la nuova concezione della contingenza implica. Nel nuovo contesto secolare la contingenza non rinvia più al di là del contingente, a una dipendenza essenziale e radicale da una sfera di necessità o da un Dio; al contrario, essa indica appunto l'assenza di un tale fondamento o fonte transfiniti, necessari e divini; indica il restringimento di tutto l'essere al flusso o processo della natura.

2. Alla completa dissacrazione del mondo naturale, concepito come una serie di eventi contingenti, sia pure in reciproca interazione, seguì poco dopo la dissacrazione egualmente radicale della storia, che si può esprimere nel modo più efficace con la nozione di 'relatività'. Come effetto dello sbocciare della coscienza storica verso la fine dell'illuminismo, si giunse a comprendere che tutto quanto viene all'essere ed esiste emerge da un contesto storico ed è di conseguenza 'inchiodato' al suo particolare posto nel processo degli eventi, in larga misura determinato da ciò che viene prima, plasmato da tutto ciò che lo circonda e infine destinato a essere sostituito da quanto seguirà. Ne discende che nulla nella storia è 'a sé', assoluto, permanente; e nulla può avere sommo valore o somma autorità per tutti i tempi e luoghi. Tutte le cose che appaiono sono relative le une alle altre o, per dirla in termini filosofici, hanno 'relazioni interne' al loro contesto immediato. Un risultato di questa interpretazione 'contestuale' di tutto ciò che esiste è l'accento posto da tutte le filosofie moderne sul mutamento, sul processo e sul divenire piuttosto che sulla permanenza, sulla sostanza, sull'identità e sull'essere, e il fatto che le scienze sociali e psicologiche operano in massima parte in base all'assunto che ogni entità individuale deve essere compresa partendo dall'influsso ambientale. La spiegazione procede 'naturalisticamente', disvelando la rete di relazioni all'interno della quale ogni entità o evento emerge, che si tratti di processi naturali, di eventi storici o di schemi di comportamento individuale.

Da questo senso della relatività di tutte le cose le une rispetto alle altre, sono derivate altre due conseguenze importanti. In primo luogo si fece sempre più chiaro che in nessun punto della storia osservabile c'è qualcosa di permanente o che rivesta un significato o autorità ultimi e universali. Le istituzioni, anche le monarchie e le Chiese, sorgono e cadono e mutano la loro forma; le filosofie, le idee politiche, le dottrine teologiche (anche i dogmi) sono espressioni adeguate all'epoca e al luogo, e perdono il loro rilievo e la loro autorità, se non il loro interesse, per un'altra epoca e cultura. Potrebbe forse il codice di Hammurabi, o anche quello di Mosè, essere promulgato oggi a Washington o a Roma? Come risultato di una siffatta relativizzazione, il sacro sembra svanire dalle vicende della storia come dai processi della natura: tutto è storico e nulla è 'ultimo'; tutte le istituzioni sono storiche, mutevoli e limitate; ogni autorità è mutevole, fallibile e parziale; tutte le idee sono relative alla loro epoca. Un tale relativismo storico ha messo radicalmente in questione l'autorità religiosa tradizionale. Da un lato, abbiamo, per esempio, la ben nota definizione cattolico-romana, secondo cui le dottrine sono vere solo se sono state affermate e insegnate "semper, ubique et ab omnibus"; dall'altro, la coscienza storica moderna assicura che ogni espressione letteraria, filosofica o teologica, ogni concetto di qualsiasi sorta è relativo alla sua epoca e al suo linguaggio, alle sue categorie intellettuali, ai suoi presupposti basilari: e di conseguenza, nessuna specifica proposizione dottrinale può essere plausibilmente affermata "semper, ubique et ab omnibus", essendo inconcepibile che una qualsiasi proposizione, espressa in tempi differenti e differenti contesti, conservi il medesimo significato.

In secondo luogo, l'esperienza storica della relatività ha immensamente intensificato la consapevolezza del mutamento. Sia l'antichità sia il Medioevo avevano profondamente avvertito il mutamento. Senonché, il mutamento riguardava allora certi singoli particolari o esemplari di una data forma, e non già la forma stessa. Socrate e Marc'Aurelio potevano invecchiare e morire, non così l'uomo; i re e le regine passavano, ma non la monarchia; una città o uno Stato sorgeva e cadeva, ma non la forma - o serie di forme - della città o dello Stato. Con l'avvento della coscienza storica, si comprese invece che le 'forme' mutano, anzi, non solo mutano, ma si estinguono e sono sostituite da altre forme: la monarchia dalla democrazia; il mercantilismo dal capitalismo; la cultura agricola dalla cultura urbana, tecnica e industriale; l'intero complesso della cultura greco-romana da un insieme interamente nuovo di forme, caratteristico dell'età moderna. Ne discende che il pensiero stesso è relativo alla sua epoca; giacché sia le forme sia gli interessi del pensiero mutano, anche le forme di esperienza e di pensiero di periodi differenti sono 'estranei' le une alle altre; nasceva così il moderno problema ermeneutico dell'interpretazione di testi antichi o remoti. Questo senso del flusso delle forme, oltre che degli individui, raggiunse naturalmente il suo apice quando, con Darwin, penetrò negli studi biologici: ora le specie stesse - una volta pensate come permanenti al pari della terra stessa (non le aveva Adamo nominate e Noè salvate?) - appaiono relative al loro contesto in mutamento, e quindi soggette a comparire, mutare e scomparire a seconda dei mutamenti del contesto. Tutte le cose che esistono, di qualsivoglia natura, emergono dal flusso e quindi vi ricadono, per essere sostituite da qualcosa di nuovo. Per molti era di conseguenza difficile vedere come le nozioni di una divinità 'a sé', permanente, immutabile, o di un evento di rivelazione fornito di significato assoluto e universale e di autorità incondizionata potessero sopravvivere a lungo in questa nuova consapevolezza della relatività di tutte le cose e di tutti gli eventi.

3. Il terzo aspetto della prospettiva secolare, strettamente connesso a quello della relatività, è il senso della transitorietà, della caducità, della 'temporalità' di tutte le cose. Tutto viene all'essere nel tempo, emergendo dal suo contesto; vi rimane per 'il suo tempo', nella misura concessagli da tale contesto. Poi, quando il suo tempo è finito, si estingue e una nuova costellazione, adatta al nuovo tempo, nasce. Tutto ciò che esiste è dunque caratterizzato dalla temporalità, nulla dalla permanenza; nulla 'è mai realmente'. Il tempo è in ogni cosa; l'essere è in verità il divenire, e il flusso è sovrano. Non c'è stata forse nell'età moderna alcuna importante corrente filosofica che non abbia posto l'accento sul processo, sul mutamento, sulla temporalità e sul divenire come propria categoria ontologica centrale: da Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Alexander a Dewey, Whitehead, Heidegger; e ci sono stati pochi teologi (probabilmente per le stesse ragioni culturali) che non abbiano sottolineato il carattere 'dinamico' del Dio biblico contro gli attributi 'statici' del Dio greco.

Un importante risultato di quest'accentuazione del processo temporale o del flusso degli eventi, visti come caratteristiche basilari di ciò che esiste, della realtà, è stato un mutamento radicale nella percezione o comprensione dell'ordine e del significato. Se tutto è flusso, se anche le forme delle cose appaiono e scompaiono, che specie di ordine è possibile nell'esistenza? E, corrispondentemente, che specie di significato è possibile nella vita, se nella vita nulla c'è di permanente, d'immutabile, di sacro, cui partecipare? Sembrerebbe che la risposta potesse suonare: "L'ordine e il significato (valore) reali possono essere trovati soltanto 'al di là' del flusso", se non vi si fosse opposta un'altra e ancor più basilare caratteristica del secolarismo moderno: il rifiuto radicale di una sfera, o divinità soprannaturale, eterna e immutabile. In che modo, allora, lo spirito secolare poteva trovare 'il' significato in un processo per sua natura essenziale mutevole e transitorio?

La risposta dell'età moderna - poiché essa aveva una risposta - fu che l'ordine e il significato appartenevano al 'modello' del cambiamento nel tempo, alla forma o ordine del flusso stesso. Con tutto il suo senso della contingenza e della relatività, e con tutta la sua ostilità verso finalità divine o soprannaturali, la cultura moderna non ha mai concepito i processi di mutamento come apertamente arbitrari, senza scopo, assurdi, come affatto privi di direzione. Essa ha visto piuttosto i mutamenti delle epoche nella storia e, più tardi, i mutamenti delle specie nella natura come espressioni di un glorioso 'modello', un modello chiaro e inequivocabile di evoluzione progressiva, di 'ascesa'. Tutto compare e scompare e nulla permane; ma ciò che compare è immancabilmente superiore a ciò che è scomparso; ne discende che il movimento nel tempo verso il nuovo è esso stesso il luogo dell'ordine e del significato. La successione di forme - ognuna delle quali è sempre superiore alla precedente - è stata, in luogo della permanenza di un ristretto insieme di forme sacre eterne, il moderno principio 'storico' del significato, principio esemplificato dapprima nella teoria del progresso storico, così caratteristica del Settecento e del primo Ottocento, quindi nella 'legge dell'evoluzione', determinante tutti gli aspetti della realtà naturale e sociale, tipica del tardo Ottocento e del primo Novecento, e infine nel materialismo dialettico, diffuso ovunque si sia imposto il pensiero marxista. In tutti questi indirizzi, una consapevolezza profonda della radicalità del mutamento non implicava affatto l'idea di una successione storica priva di significato o 'assurda', e quindi un contesto ultimo della vita umana che fosse in ultima analisi estraneo ai valori umani. Al contrario, la successione temporale delle forme crea un valore 'sempre maggiore', giacché conduce a forme di vita più compiute, meglio adattate, più giuste. Il processo temporale e la 'salvezza' - il superamento delle cause delle più profonde angosce umane - sono quindi categorie intrecciate o interdipendenti, anziché, come in molte altre culture, concetti separati e contrastanti.

4. Il quarto aspetto sembra essere in contrasto con gli altri tre, che mettono l'accento sul carattere arbitrario, 'ciecamente naturale', relativo e transitorio dell'intera realtà; e particolarmente sembra in conflitto con quella profonda 'fede' dell'età moderna - derivante dalla sempre più dominante tradizione scientifica - che tutto ciò che esiste è governato da leggi universali, da cause fisiche, da un ordine di 'relazioni invarianti' obiettive e necessitanti, che la ricerca scientifica, con pazienza e acume, può gradualmente disvelare. Questo quarto aspetto consiste invece nell'insistenza sull'autonomia, sul quasi infinito potere creativo dello spirito umano, un potere realizzantesi nell'attività stessa dello spirito, che governa, guida e pone se stesso. L'autonomia, quale si è sviluppata nella cultura moderna, è l'inalienabile diritto di nascita e la facoltà che uomini e donne hanno di conoscere la loro propria verità, di decidere della propria esistenza, di creare il proprio significato e di stabilire i propri valori e, cosa tra tutte fondamentale, di costituire il proprio io come io. Elaborato a partire dal Rinascimento e dalla Riforma, questo tema dell'autonomia ricevette una formulazione classica e compiuta nella definizione kantiana dell'illuminismo (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, 1784): "Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo" (tr. it.: Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?, in Scritti politici, Torino 1978, p. 141). Kant esortava la sua epoca a liberarsi dalla tutela altrui, specialmente delle cosiddette autorità, e a dimostrare la verità per la soddisfazione della "propria intelligenza". L'autonomia fu riaffermata con energia ancora maggiore dal romanticismo, con la sua insistenza sul fatto che ogni persona è unica e che, al fine di alimentare tale unicità - per diventare un io, come diceva Kierkegaard -, ognuno deve esperire 'da sé' quanto

è degno d'essere esperito: l'amore e la passione, il momento estetico, quello morale, quello religioso. Nel Novecento l'esistenzialismo, la psicoterapia e l'ideologia democratica hanno ulteriormente sviluppato questi temi: una persona (uomo o donna), se vuol essere una persona, deve autocostruirsi sulla base delle proprie decisioni. Di conseguenza, un io che non possa affermare se stesso mediante se stesso e per se stesso difficilmente può essere considerato un io; e l'ordinamento e il governo di una comunità sono legittimamente costituiti solo se sono scelti dal popolo e se il governo è il risultato di una libera discussione, di partiti formati liberamente e di libere elezioni.

I valori dell'odierna vita secolare dell'Occidente ruotano in massima parte attorno ai valori connessi con l'autonomia: libera scelta della professione, realizzazione delle proprie attitudini e facoltà, assenza di restrizioni nell'allacciare legami familiari o d'amicizia, scelta dello stile di vita e del modo d'uso dei propri beni, libero scambio di idee e speranze e così via. E nelle sue tipiche fantasie di una migliore esistenza nel futuro, la cultura secolare moderna sogna ancora un'accresciuta libertà: nuove possibilità di dominare le resistenze dell'ambiente naturale, nuove conquiste dello spazio e del tempo, nuovi modi di autoespressione sia nel lavoro sia nel tempo libero, nuova libertà dalla povertà, dal lavoro faticoso, dalle restrizioni di classe e di razza; 'liberazione' al fine di diventare liberamente se stessi. Se lo spirito moderno ha sostenuto fermamente una credenza, è quella che uomini e donne debbano, riguardo a certi aspetti essenziali, vivere la propria vita in modo autonomo (se la vita dev'essere creativa e umana); e nel suo ottimismo ha creduto che uomini e donne avrebbero sempre più esercitato in futuro la loro libertà sulle forze cieche del destino - della natura, della malattia, degli anacronismi storici - per diventare quindi, infine, 'padroni del loro destino'. Le nostre attuali ideologie - il capitalismo e il comunismo - divergono circa il modo di realizzare l'autonomia nella storia umana, non circa la possibilità o desiderabilità della sua realizzazione. Nel suo nucleo la cultura secolare, per quanto possa essere stata dominata dalla scienza fisica, e quindi dalle indagini sulla natura, non ha avuto affatto, dunque, un atteggiamento antiumanistico. I valori esaltati da questa cultura sono infatti incentrati sull'educazione, sul sostegno e l'incoraggiamento della persona umana. E chiave per lo sviluppo della 'persona', conditio sine qua non di ogni autorealizzazione umana è l'autonomia, l'autocostruzione e autodirezione di tutte le facoltà umane: pensiero, volontà, amore. Infine, nelle speranze politiche e sociali che davano impulso alla cultura, si manifestava in larga misura la fiducia che l'esercizio della libertà umana avrebbe esteso il controllo sui ciechi e accidentali processi della natura e sulle strutture prive di intenzionalità - e quindi di finalità - della storia, che sarebbe alla fine stata 'redenta'.

Di fatto, e la cosa è abbastanza sorprendente, strettissima era la relazione tra l'ascesa della scienza al dominio e la convinzione dell'autonomia come carattere essenziale dello spirito umano. Ciò non è dovuto soltanto al fatto che la scienza dipende da un'atmosfera (che a sua volta incoraggia) di libera critica, discussione e sperimentazione; assai più, è stata l'autoconsapevolezza della stessa comunità scientifica a produrre l'acuta coscienza moderna del potere creativo, e persino della trascendenza, dello spirito umano. Il senso moderno della libertà e dell'iniziativa dell'io, del suo potere su tutte le forze condizionanti dall'esterno, e quindi della sua autonomia, è derivato dalla comunità scientifica. Non erano, queste, 'conclusioni' della ricerca scientifica; piuttosto, era la stessa ripetuta esperienza della ricerca che manifestava aspetti per l'innanzi ignoti della trascendenza e creatività umana. Nell'esperienza del 'dubbio critico' nei confronti dell'autorità delle idee tradizionali; nell'esaltazione per la comparsa - nell'immaginazione creativa - di 'nuove ipotesi'; nell'esperienza di 'manipolazione' delle condizioni iniziali e dell'ambiente stesso; nel trascendimento del tempo sperimentato nella 'predizione' e nella susseguente 'convalidazione' delle nuove ipotesi, e soprattutto nell'esperienza di 'trasformare' il mondo dato attraverso l'applicazione di nuove conoscenze (come diceva Bacone: "la conoscenza è controllo e il controllo è potere"), la comunità scientifica esperiva in modi nuovi l'autonomia e la trascendenza dell'io umano. La cultura moderna si è così trovata in possesso di una fiducia nella realtà e nel potere della libertà creativa dell'uomo: libertà - sconosciuta in tale misura in passato - del pensiero, della volontà, del desiderio, quale l'affermava in modo implicito la prima Critica kantiana e poi in modo esplicito l'idealismo successivo: lo spirito 'forma' il suo mondo, anzi in realtà 'crea' il mondo.

Lo stesso discorso può farsi per gli altri tre elementi dello spirito secolare: il senso della contingenza, della relatività e transitorietà 'faceva spazio', per così dire, in modi affatto nuovi all'esercizio della libertà umana.

Soltanto in un mondo contingente, relativo e temporale sono realmente possibili 'nuove' combinazioni di cose, la comparsa di novità per l'innanzi ignote. Ormai, ogni parte dell'ambiente è sostituibile e quindi l'intero ambiente, sia naturale sia sociale, è potenzialmente 'malleabile'. Se sono fatte di elementi separabili, e quindi mobili, le montagne possono essere spianate; se le istituzioni sono storiche, derivate da certi fattori e plasmate da altri, possono essere 'ri-formate' e persino sostituite. La libertà umana giunse a sentirsi come trascendente rispetto alla natura e alla storia, e ciò non era più tanto il risultato della tradizionale fede religiosa in un Dio libero, sovrano su tutte le cose, ma piuttosto, al contrario, della dissacrazione radicale della natura e della storia, e dell'affermarsi del potere umano di conoscere e di riplasmare sia l'una che l'altra.

Insomma, l'immagine che può trarsi dalla nostra descrizione dello spirito secolare è quella che mostra l'esistenza umana come inserita in un contesto contingente, relativo e temporale in cui non appare - né sul piano di una struttura razionale eterna né su quello di una sovrana volontà divina - alcun ordine, alcuna coerenza o significato ultimi; un contesto quindi nel quale uomini e donne sono costretti, o messi in grado di creare, con le loro facoltà, qualsivoglia significato della vita su questa terra. Ciò che possiamo conoscere - e di cui possiamo parlare in modo sensato - è soltanto il mutevole mondo, sociale e naturale, che ci circonda, e magari il mondo interiore della nostra psiche; ciò che noi possiamo fare è confinato ai mondi della progettazione, della politica, dell'economia e della cultura; ciò su cui si esercita la nostra valutazione sono le nostre relazioni con la natura, i prodotti della nostra operosità, le opere d'arte che noi creiamo o di cui godiamo, le riforme che possiamo attuare nella vita storica e, infine, le relazioni che possiamo intrattenere con gli altri. Quale che possa mai essere, il luogo della realtà della conoscenza e del valore sta comunque nell'immediato, nell'hic et nunc, in 'questo' mondo, che noi possiamo percepire e manipolare. E ogni linguaggio che sia intelligibile e dotato di significato in un mondo siffatto è un linguaggio 'unidimensionale', che si riferisce unicamente alle connessioni delle cause naturali, storiche e psicologiche che ci circondano e di cui siamo l'effetto, e non a una qualche dimensione della realtà che si situi al di là del regno della contingenza, della relatività e della transitorietà. In tale regno i 'simboli', che si riferivano una volta a un mistero trascendente l'intelletto ordinario, sono ridotti a 'segni', che rinviano non a una trascendenza al di là di se stessi, ma unicamente ad altri eventi o entità contingenti in una sequenza unidimensionale. Una mentalità siffatta non conosce un altro mondo sacro al di là di 'questo', che è l'unico - né ne avverte il bisogno - ed è concorde nell'affermare che un discorso riferentesi - sia nei termini del pensiero filosofico sia nei termini della fede religiosa - a un mondo diverso è irreali e privo di significato. Nella sua veste più cruda lo spirito secolare è esplicitamente materialistico, edonistico e rivolto al successo e al potere mondano; nel suo aspetto migliore, ha sviluppato un sano amore per le gioie della vita e, nella sua progrediente dimensione umanitaria, un compassionevole interesse per l'altrui benessere, associato a un'appassionata devozione per la giustizia su questa terra, nel tentativo di portare concretamente la prosperità nell'intero mondo storico, di assicurare un incremento di libertà, di rafforzare l'individualità e la dignità e di diffondere fra tutti, uomini e donne, i beni prodotti dalla tecnologia e dall'industria. La cultura secolare esordì mostrando uno straordinario ottimismo circa se stessa e il suo futuro, come indica il suo 'mito' guida, l'idea di progresso. I vecchi valori, credenze e istituzioni si trovavano ora relativizzati e assoggettati a critica; uomini e donne, liberi da logore tradizioni, potevano realizzare le loro immense capacità potenziali. Inoltre, la natura, la storia e l'uomo stesso apparivano modificabili da un agire guidato dall'intelligenza e dall'istruzione. Uomini e donne sapevano ora svelare i fattori dinamici che plasmano gli eventi naturali, sociali e persino psicologici, e sapevano quindi anche come riplasmarli in forme più adeguate. La società si era fatta gradualmente più aperta a nuove idee, nuovi valori, nuove tecniche. Ora che l' 'autonomia' - lo spirito creativo - aveva scoperto i suoi poteri e le sue mete più care, che cosa poteva impedire il conseguimento dei nostri propositi, la realizzazione del 'bene' che tutti con tanta evidenza desideravamo?

Estremamente diffuse nel tardo Ottocento e nel primo Novecento, queste convinzioni davano a una cultura secolare che credeva nella creatività - priva di ambiguità - dell'intelligenza istruita e delle intenzioni morali una fiducia immensa: il mutamento era la legge della vita, e i suoi risultati erano sempre più positivi. La scienza e la tecnologia avrebbero dato all'umana volontà una conoscenza e un potere sempre maggiori; se,

quindi, l'istruzione e con essa lo spirito liberale potevano raggiungere una diffusione universale, che cosa sulla terra poteva impedire la fondazione dell'Utopia in un prossimo futuro?

Il Novecento ha tuttavia mostrato come fossero precari l'ottimismo, o anche la semplice fiducia, della cultura secolare. L'intelligenza istruita ha prodotto i condizionatori d'aria come le armi atomiche; la tecnologia sembra incline a spogliare la terra altrettanto che a inventare congegni utili; e l'intelligenza sociale sembra complicare anziché risolvere, o semplicemente spiegare, i nostri più profondi problemi sociali e politici. La Germania, il paese più 'avanzato' d'Europa, quello in cui più alto era il livello dell'istruzione, della scienza e dell'arte, si è trasformato quasi da un giorno all'altro in un demoniaco flagello della civiltà. Come conseguenza, la vecchia fiducia nell'intelligenza scientifica e tecnologica della civiltà e nella buona volontà dell'uomo moderno si è radicalmente dissolta.

Perdendo la sua fiducia nell'autonomia, lo spirito secolare tende a passare dall'ottimismo a un'autentica disperazione. La contingenza, la relatività e la transitorietà di tutte le cose rivelano ora l'altra faccia: l'indifferenza per il valore; la dissennata eliminazione delle forme creative e persino della forma umana; la possibilità di una disarmonia, di un non adattamento e di un'estinzione radicali; l'inclinazione verso l'assurdo'. Diventa possibile considerare l'intero flusso temporale, e quindi la stessa storia umana, come un accidente privo di significato, come un momentaneo, evanescente lampo di luce in un universo per il resto buio e freddo. Se uomini e donne sono realmente *sui iuris* in un mondo siffatto, e se, a quanto sembra, non sanno dominarsi quanto occorre per non distruggersi l'un l'altro, allora quale speranza può mai esserci? Una cultura secolare che perda la sua fede nella saggezza dell'intelligenza scientifica e nelle intenzioni morali perderà presto la fede in se stessa. La filosofia, la letteratura, il teatro e l'arte del Novecento rispecchiano pienamente questa nuova faccia del mondo secolare; e, in mezzo alla sorpresa della maggior parte di noi, si sono fatti improvvisamente manifesti la rilevanza e il valore di una fiducia religiosa in un potere al di là dei nostri poteri, in una bontà che superi la nostra ambiguità.

Abbiamo descritto lo spirito secolare in quella che potremmo chiamare la sua forma 'avanzata' o 'estrema', fiorita nell'Ottocento e nel primo Novecento. Ovviamente, un siffatto senso di separazione radicale di un universo cieco dalle aspirazioni, dai desideri, dalle intuizioni, dai canoni e norme dell'umana esistenza non è giunto sulla scena del mondo occidentale in questa forma radicale; si è piuttosto sviluppato gradualmente a partire dal Seicento sino all'attuale forma estrema. Poiché il processo di tale sviluppo è praticamente coestensivo con la storia della cultura occidentale a partire dal Rinascimento, ci concentreremo soltanto su due temi interrelati: la graduale scomparsa del senso di un ordine o finalità ultimi e sacri nell'esistenza, e la riduzione della ragione a strumento puramente tecnico.

Quando, circa tre secoli or sono, lo spirito secolare fece la sua prima comparsa con la critica illuministica di una rivelazione metarazionale e di un essere trascendente la portata del pensiero umano, sopravviveva tuttavia in Cartesio, Leibniz e Spinoza (cfr. specialmente Cartesio, *Discorso sul metodo* e *Meditazioni*; Leibniz, *Monadologia* e *Teodicea*; Spinoza, *Etica*, soprattutto la prima parte), nei deisti, e persino nei philosophes francesi, il senso di un ordine razionale ultimo nella natura, corrispondente ai modi del nostro pensiero e in grado di dare forma e coerenza alla vita umana. Il ruolo della natura in quanto esemplificante un ordine razionale e morale, e visto quindi come il fondamento delle speranze e dei propositi umani, può trovarsi eccellentemente illustrato, per esempio, in questo squarcio un po' stravagante del barone d'Holbach (*Système de la nature*, 1770, VII): "O Natura, sovrana di tutte le creature! e voi, sue venerabili figlie, Virtù, Ragione e Verità! Rimanete per sempre le nostre riverite protettrici! A te spettano le lodi del genere umano [...] mostraci, o Natura, ciò che gli uomini debbono fare [...] bandisci l'errore dalle nostre menti, la malvagità dai nostri cuori, la confusione dai nostri passi; fa' che la conoscenza estenda il suo salutare regno, che la bontà dimori nelle nostre anime e la serenità nei nostri petti".

Una tale credenza in un ordine obiettivo e razionale fu scossa dal più radicale atteggiamento dell'empirismo inglese, culminante in Hume, e dal Kant 'critico' (cfr. soprattutto l'*Essay concerning human understanding* e i *Dialogues concerning natural religion* di Hume e la prima *Critica kantiana*). Divenne chiaro che l'argomentazione razionale non poteva né fondare né esplorare questa sfera di coerenza ultima, sebbene altri aspetti dello spirito (gli affetti, la fede o la coscienza morale) potessero oltrepassare la sfera dell'esperienza sensibile, cui la ragione era confinata. Nelle filosofie romantiche, basate su questi altri aspetti

dell'esperienza, l'attacco a una divinità trascendente continuava. Con Hegel, Schelling e Schleiermacher il divino scendeva dal suo cielo immutabile, autosufficiente e separato per intrecciarsi al sistema delle realtà finite nel tempo e nello spazio. Un 'assoluto' rimaneva tuttavia, ma era sempre concepito come la totalità o l'unità dei particolari dell'esperienza, e quindi come immanente nell'immediato e non separabile da esso. Con l'ulteriore sviluppo, nella seconda metà dell'Ottocento, di forme di pensiero evoluzionistiche, anche quest'assoluto immanente si dissolve. Tutto ormai s'immerge nel processo, tutto muta e si evolve; noi siamo in un mondo in fluttuazione incessante, dove le forme stesse sono fluide e il processo soltanto è reale.

Eppure, la visione ottocentesca del divenire totale non rappresenta affatto la fine della strada 'secolare'. All'interno del flusso una struttura durevole di coerenza e di significato permane, abbastanza dominante da guidare i processi di mutamento verso un incremento di valore e magari verso una divinità. Questo principio di coerenza e di significato è per lo più concepito, come abbiamo notato, come l'universale legge del progresso o dell'evoluzione, o anche come l'evolventesi Divinità del processo, che in ciascuna epoca integra in un'armonia crescente le realtà finite, contingenti e transitorie dell'esperienza ordinaria (v. Alexander, 1939 e 1950; v. Whitehead, 1929, libro 5).

Quando però dal pensiero ottocentesco passiamo a quello più tipicamente novecentesco, anche questo senso di una teleologia immanente, di un vincolante principio di coerenza pur nel mutare dell'ambiente, scompare. Le filosofie (empirismo, naturalismo moderno, filosofia linguistica e analitica, esistenzialismo e fenomenologia) - per differenti che possano essere sotto tutti gli altri aspetti - concordano nel dipingere una disarmonia tra esistenza umana e ambiente, ovvero semplicemente rifiutano di discutere la relazione tra l'una e l'altro. Nel naturalismo l'universo circostante è mera 'natura', fertile e infinitamente molteplice ma cieca e priva di finalità, 'natura' che possiamo rappresentarci unicamente in chiave scientifica. Di conseguenza mentre la natura - in modo evidente sebbene non intenzionale - sostiene l'esistenza e la sopravvivenza della sua prole umana, la ricerca del significato, il bisogno di ordine e di amore che caratterizzano uomini e donne non trovano nè rispecchiamento nè controparte nel mondo circostante. Non esiste quindi un 'significato ultimo' del sistema delle cose; dobbiamo contentarci dei nostri 'piccoli significati' nell'esistenza concreta, del molteplice mondo di entità finite nel quale ci troviamo e che la nostra intelligenza critica può guidare verso le nostre proprie finalità (v. Dewey, 1920, specialmente capp. 1, 4, 5 e 7; v. Krikorian, 1946, specialmente capp. 1, 2, 12 e 15). Pressappoco la stessa visione di fondo sottostà alla maggior parte dell'odierna filosofia linguistica, sia nella sua forma neopositivistica sia in quella analitica, sebbene l'accento batta qui appunto sul linguaggio e non sull'ontologia. Questa separazione tra interiorità e pensiero dell'uomo e universo circostante raggiunge il suo apice nell'esistenzialismo. K. Löwith ha espresso con grande efficacia questo senso di alienazione dall'universo, così caratteristico dello spirito moderno e in primo luogo dell'esistenzialismo: "È sullo sfondo di una natura qual è concepita dalla scienza naturale moderna che l'esistenzialismo stesso è venuto all'esistenza: la sua esperienza basilare non è infatti la storicità ma la contingenza dell'esistenza umana entro la totalità del mondo naturale [...]. C'è un intimo rapporto tra l'esperienza nuda, 'effettiva', assurda, gettata nel mondo e l'anonimità del mondo stesso in cui ci accade di esistere [...]. E, certo, come ci si potrebbe sentire a casa in un universo concepito come il risultato casuale di probabilità statistiche e di cui si dice sia venuto all'esistenza attraverso un'esplosione? Un tale universo non può ispirare fiducia e simpatia, nè può dare orientamento e significato all'esistenza umana in esso" (v. Löwith, 1966, pp. 24, 25, 28).

L'ambiente oggettivo è non soltanto cieco, meccanico e inesorabile; esso è 'assurdo', ed è tale perché affatto antitetico a tutti gli aspetti, caratteri e compiti importanti dell'essere umano. A. Camus ha espresso con estrema potenza questo senso esistenzialista di radicale irrazionalità e absurdità (per gli uomini) del mondo e il conseguente estremo senso di alienazione: "In questo universo indecifrabile e illimitato, il destino dell'uomo assume ormai un senso proprio. Un popolo di irrazionali si è levato e lo circonda fino al suo ultimo termine. Nella sua chiaroveggenza rinata e adesso ordinata, il senso dell'assurdo si fa luce e si precisa [...]. Il mondo, in sé, non è ragionevole; è tutto ciò che si può dire. Ma ciò che è assurdo, è il confronto di questo irrazionale con il desiderio violento di chiarezza, il cui richiamo risuona nel più profondo dell'uomo" (v. Camus, 1944; tr. it., p. 23); "L'assurdo nasce dal confronto fra il richiamo umano e il silenzio irragionevole del mondo" (ibid., p. 28). L'esistenzialista, quindi, tronca deliberatamente il legame tra sé e

l'ambiente oggettivo; egli è solo non soltanto di fronte a Dio ma anche di fronte all'intero universo. Un ordine oggettivo in cui la vita umana fosse inserita, per una concezione siffatta (sulla quale Kierkegaard e Nietzsche concorderebbero) annienterebbe la libertà e distruggerebbe la possibilità di diventare, per decisione e volontà propria, quell'essere autentico che ognuno di noi potenzialmente è (v. esistenzialismo). Come può già vedersi, una parallela 'riduzione' colpisce la portata e la ricchezza della ragione. Inizialmente, alla ragione - come abbiamo brevemente illustrato - era attribuita non solo la capacità di esplorare, con la speculazione, l'intero ambito dell'universo (anche di dimostrare Dio e quindi di 'pensare' i pensieri di Dio dopo di lui); essa era anche in grado di raggiungere una visione coerente dei fini dell'attività costruttiva e delle norme che governano l'esistenza creativa dell'uomo (cfr. specialmente l'Etica di Spinoza). Anche i fisiocrati francesi consideravano la natura come razionale: v'era cioè in essa una coerenza fondamentale che s'accordava con le leggi della mente umana; più ancora, per loro, la natura e la ragione erano insieme la fonte e la base delle norme sia politiche sia morali: si pensi per esempio al diritto naturale, così importante per la teoria rivoluzionaria. Con il Novecento, la ragione diventa invece esclusivamente logica e analitica, come nella filosofia contemporanea, o descrittiva e predittiva, come nella scienza. Nell'un caso come nell'altro, la ragione non può essere prescrittiva o normativa, salvo che riguardo alle proposizioni. Di conseguenza, la nostra affermazione dell'esistenza di finalità particolari e - appunto su tale base - i nostri giudizi normativi esprimono unicamente i nostri desideri interiori, le nostre 'preferenze', e hanno quindi un'efficacia unicamente emotiva. La ragione viene allora considerata capace, attraverso la ricerca scientifica, di fare affermazioni contingenti su ciò che obiettivamente ci circonda, di analizzare i concetti astratti e le loro interrelazioni, e di creare, organizzare e criticare sistemi e processi strumentali, meccanici o umani. Riconoscendo tali capacità alla ragione, si dissociano nel contempo da essa gli aspetti intuitivi, immaginativi, morali, politici, estetici e religiosi dello spirito creativo, che diventano di conseguenza 'irrazionali', oltrepassando la sfera del pensiero discorsivo o addirittura quella del linguaggio. In una prima fase, notavamo una costante alienazione dell'umano dall'universo e la conseguente accresciuta importanza dell'autonomia, dei decisivi poteri creativi, razionali e morali, dello spirito. Ora - come risultato, ironia della sorte, dello stesso processo - gli effetti sono radicalmente opposti: la 'riduzione' e lo 'smembramento' dei poteri creativi dello spirito; una scissione della ragione dalla sfera morale, estetica, emotiva, religiosa, e anche dall'immaginazione speculativa. Di fatto la conoscenza dell'umano può ormai essere solo 'oggettiva', una conoscenza di uomini e donne che escluda a priori ogni autoconsapevolezza del soggetto, e pertanto una conoscenza di uomini e donne come meri oggetti privi di interiorità o soggettività. Se la conoscenza definisce ciò che per noi è 'reale', l'esistenza dello 'spirito' - per gli uomini e donne moderni - è ab initio assai dubbia, e ciò in una cultura che ha posto la sua creatività e le sue speranze nell'"umanesimo", cioè unicamente nella realtà, nel potere e nelle capacità dello spirito umano, nell'intelligenza disinteressata, nell'impegno costante al raggiungimento dell'eccellenza umana!

L'atteggiamento generale della cultura secolare verso la religione è ormai chiaro. Per molti intellettuali, le credenze tradizionali della religione diventavano inattendibili, irrazionali e persino prive di significato, comunque affatto incongrue rispetto al 'mondo reale' fatto conoscere dalla scienza; esse erano quindi spiegabili soltanto come 'proiezioni', analizzabili in termini sociologici, economici e psicologici. Inoltre, per l'ottimistica fiducia secolare nel progresso la religione diventava inutile, anzi nociva, in quanto distoglieva l'attenzione dal benessere degli altri esseri umani in direzione del soprannaturale, obbligava all'osservanza di norme anacronistiche impedendo così la soluzione pratica e tecnica dei nostri problemi più profondi. Nel nome dell'umanesimo, come anche in quello della scienza, la modernità per più d'un secolo ha considerato la religione come un aspetto inutile e superfluo del nostro passato, comprensibile in epoche di ignoranza, di debolezza, ma inescusabile in un'epoca come la nostra, dominata dalla scienza, dalla tecnologia e dalla democrazia (o dal socialismo). Così si esprimeva per esempio L. Feuerbach, uno dei portavoce più eloquenti del secolarismo ottocentesco (Vorlesungen über das Wesen der Religion, 1851, III): "Lo scopo delle mie lezioni, come dei miei libri, è di trasformare i teologi in antropologi, gli amanti di Dio in amanti dell'uomo, i candidati all'al di là in studiosi di questo mondo, i lacchè religiosi e politici di monarchi e signori celesti e terreni in cittadini di questa terra, liberi e fiduciosi in se stessi. Il mio scopo è quindi lungi dall'essere negativo; e io nego solo per affermare [...]. Certo, dalla mia dottrina segue che non c'è Dio, non

c'è un essere astratto, disincarnato, distinto dalla natura e dall'uomo e arbitro a suo piacimento del destino del mondo e dell'umanità; ma questa negazione è semplicemente la conseguenza di un'intuizione dell'essenza di Dio, dell'aver compreso che Dio non denota altro se non, da un lato, l'essenza della natura e, dall'altro, l'essenza dell'uomo". Incidentalmente, vorrei azzardare l'ipotesi che l'avversione, così energicamente espressa da Feuerbach, per ogni religione rivelata, e quindi assoluta, per norme e autorità religiose incontestate è la ragione più profonda per la quale il nuovo Iran scuta si oppone con tanta violenza all'Occidente. Al pari di tante altre culture tradizionali non occidentali in questo secolo (come quelle della Cina, del Giappone e dell'India), l'Iran sta sperimentando una reazione violenta contro gli invadenti e corrosivi 'acidi della modernità', che accompagnano la diffusione della cultura secolare occidentale. Ciò che sinora non è apparso in modo evidente è l'effetto devastante che lo sviluppo della cultura secolare ha avuto sull'umanesimo stesso e, per riferirci in particolare alla sfera accademica, sulle discipline umanistiche. Come è ormai evidente, per una cultura secolare sviluppata lo studio e la riflessione sull'arte, sulla letteratura, sulla storia, sull'etica e sulla metafisica, sulle religioni di altre culture, difficilmente possono essere considerati 'conoscenza' del mondo reale (l'unico rilevante) sia naturale sia sociale, appunto perché non hanno carattere di ricerca scientifica né sul mondo naturale né su quello sociale. Certo, questi studi possono ben informarci sulle bizzarrie e la molteplicità della fantasia, dei sogni, delle preferenze emotive dell'uomo, ma, come ha detto un filosofo della scienza, Hempel, "essi non hanno valore teorico", non sono "conoscenza" e non rivestono quindi che una secondaria importanza (v. Hempel, 1959). Inoltre tali studi, come le arti stesse, hanno scarso valore 'pratico' e sono quindi privi di una vera importanza nei confronti di questioni socialmente importanti, come quelle riguardanti la progettazione di macchine, la medicina, l'economia, l'organizzazione della produzione e della distribuzione, la finanza e la politica. Le discipline umanistiche non sono quindi altro che aspetti della sfera 'privata', materia di gusto; hanno importanza - al pari delle arti - per coloro cui piacciono, ma dubbio è il loro significato per quell'addestramento scientifico, tecnico e professionale cui l'uomo moderno e socialmente utile dovrebbe dedicarsi. Ciò di cui abbiamo bisogno, nell'odierno mondo tecnico e industriale, sono gli 'esperti', non 'persone intere'; l'istruzione che, nella prospettiva umanistica, doveva produrre l'eccellenza umana, è stata uno strumento per l'abbandono di una cultura aristocratica, orientata sul tempo libero. Per questa ragione - e perché l'interesse di governi e imprese è rivolto in modo esclusivo alla scienza, alla progettazione, all'economia, alla sociologia e alla psicologia non si può certo parlare di un semplice trapasso, nella cultura secolare, da un'istruzione 'religiosa' o 'classica' a un'istruzione moderna 'liberale'. In realtà, è accaduto piuttosto, nel campo dell'istruzione superiore, che l'indirizzo umanistico sia stato rapidamente sostituito da un indirizzo tecnico e professionale, come può mostrare qualsiasi ricerca - per il periodo, diciamo, dal 1910 al 1980 - sugli stanziamenti, rispettivamente, per l'istruzione scientifica e per quella umanistica. Potremmo dire, in estrema sintesi, che, man mano che lo sviluppo di una moderna, tecnologica, cultura consumistica di massa minacciava, nella nostra società avanzata, di svuotare le persone umane e di dissolvere i loro legami comunitari, sul piano accademico si verificava una correlativa riduzione dello studio delle discipline umanistiche a favore di una formazione scientifica, tecnologica e professionale, a favore cioè di un addestramento ad abilità scientifiche e tecniche per un'utile partecipazione alle istituzioni della società. È giunto il momento di riassumere la nostra descrizione dello spirito secolare, cioè del più diffuso atteggiamento delle classi medie e superiori, quelle classi di accademici, di professionisti, di uomini d'affari e di tecnici che guidano le società avanzate dell'Occidente. Vogliamo anzitutto notare l'immensa 'creatività' di questa cultura, alla quale si deve molto, se non la massima parte, di quanto nel mondo moderno - anche alle persone 'religiose' appare fornito di valore. Gli ideali di tolleranza e obiettività in campo politico, morale e religioso - ideali fondamentali per una società democratica o libera - sono stati i suoi doni più evidenti; la critica del sapere e delle autorità tradizionali - fondamentale per la realizzazione individuale - è stato un altro. Anche l'apprezzamento per le nuove idee e la fiducia nel futuro - di fatto, l'apertura al futuro per il miglioramento su ogni fronte - si devono a questa cultura. Infine, ed è la cosa più importante, l'interesse umanitario per la riforma e il miglioramento della vita sociale, politica ed economica, delle relazioni nella famiglia e tra i sessi - insomma l'intera concezione della 'riplasmazione' del mondo sociale al fine di renderlo più abitabile per gli uomini - deriva non soltanto dalla concentrazione su questo mondo, ma

anche, e in modo peculiare, dall'accentuazione 'secolare'. Se non si fossero considerate le istituzioni come relative, transitorie, e dunque trasformabili, l'impegno e la fiduciosa speranza di riplasmare non avrebbero potuto mai imporsi. La spinta all'amore e al servizio - di origine ebraico-cristiana - avrebbe preso, come già in passato, la via del servizio e della vocazione religiosi, del ritiro in comunità separate, della filantropia o del Dienst nella propria professione entro la società. Solo quando si comprese la plasmabilità del mondo sociale, il Dienst poté essere concepito come un impegno riformista o rivoluzionario, dedicato alla trasformazione delle istituzioni. La maggior forza positiva della moderna società secolare - la sua ricerca della giustizia e del benessere qui sulla terra - appare quindi come il risultato diretto della cultura scientifica e secolare che siamo andati descrivendo, come anche del retroterra ebraico e cristiano di tale cultura. Non è un caso che le rivoluzioni americana, francese e russa siano seguite a un'epoca di critica scientifica delle idee tradizionali, di manipolazione scientifica dei dati dell'esperienza, d'innovazioni nelle ipotesi scientifiche e di riplasmazione tecnologica dell'ambiente. Qualunque critica possano avanzare contro lo 'scientismo' della cultura secolare, la religione e il pensiero umanistico dovrebbero serbare la consapevolezza degli influssi positivi della scienza e adoperarsi per preservare i suoi 'valori', così importanti per la vita creativa. La cultura secolare è sorta, ed è poi vissuta, in consapevole antitesi alle culture fondate sulla religione e sul mito, quelle cioè fondate su tradizioni non controllate, su autorità non contestate, su asserzioni inverificabili circa la realtà e sulla fede assoluta nei propri presupposti basilari. Anche per i loro critici secolari, i 'miti religiosi' risultavano ancora abbastanza comprensibili nelle fasi arcaiche, quando gli uomini ignoravano ancora il funzionamento della conoscenza, quando cioè la loro conoscenza era scarsa e spesso irrilevante, e quindi debole il loro potere di controllare e riplasmare la natura e la società. In una tale fase arcaica (e 'fase arcaica' è una tipica etichetta usata per le culture non occidentali) i beni erano precari e accidentali, frutto della fortuna o del caso; di conseguenza, la vita umana era impregnata di profonda paura e angoscia. Non c'è da meravigliarsi che, per sentirsi sicuri in un ambiente estraneo e spesso ostile, questi uomini spaventati abbiano popolato il loro mondo di dei, l'abbiano strutturato (in una fase successiva) sulla base di un ordine razionale assoluto, l'abbiano fornito di norme ultime e abbiano infine governato in conseguenza la loro vita incerta e rischiosa (v. religione). Ma ora che sappiamo come conoscere 'veramente' il nostro mondo, e possiamo scacciare le nostre paure attraverso il nostro nuovo potere di controllarlo, i miti risultano inutili e il linguaggio simbolico che li caratterizza perde rilievo e significato. Ne deriva che sia la metafisica sia la teologia diventano anacronismi - al pari delle 'pseudodiscipline' sorelle, l'alchimia e l'astrologia - tipici di un'età d'ignoranza e di superstizione.

La moderna cultura secolare considerava dunque se stessa come un ulteriore e più avanzato stadio dello sviluppo storico dell'umanità, come una fase di progresso distinta non soltanto dalle società primitive e arcaiche del remoto passato, ma anche dalle società prescientifiche dell'Occidente feudale e rinascimentale. Questo quadro di una storia progrediente, che si sviluppa attraverso la graduale accumulazione di conoscenze e di tecniche per raggiungere le sue forme paradigmatiche con l'avvento della scienza moderna, forniva alla cultura secolare gli elementi sostanziali della sua autocomprensione e della sua collocazione nell'universo delle cose. Si credeva che, dopo secoli di erronee interpretazioni religiose e metafisiche in termini di trascendenza, immutabilità, eternità, ora la realtà si desse a conoscere quale effettivamente era: temporale, mutevole, fitta di interrelazioni; e che il significato dell'esistenza, e quindi della vita umana - una volta trovato erroneamente nella ricerca della trascendenza divina - potesse ora essere realizzato 'secolarmente' qui sulla terra, attraverso lo sviluppo tecnologico e industriale e le riforme politiche e sociali. Com'è evidente, la cultura secolare si considerava scientifica, improntata a un tenace e pragmatico realismo, libera da fedi religiose non controllate e da speranze sentimentali. L'ironia della sorte è che la profonda, pressoché inconscia fede di questa cultura empirista nell'avanzamento della civiltà, nella scienza come forma paradigmatica del conoscere in tutte le aree dell'esperienza, nelle illimitate possibilità dello sviluppo tecnologico e nei benefici effetti di un'intelligenza sempre più istruita e addestrata: questa fede, sebbene generata da una cultura scientifica, gettava le basi di un nuovo 'mito', questa volta moderno, il 'mito del progresso'. E questo mito, come i miti precedenti, dava alla vita dell'Occidente moderno la sua 'sostanza spirituale', dava forma alla sua identità o 'autocomprensione', plasmava la sua istruzione e le sue

professioni, guidava le sue decisioni fondamentali e sosteneva infine la sua fiducia nella storia e quindi le sue speranze (v. progresso).

3. La crisi: contraddizioni nella cultura secolare, ricomparsa della religiosità e avvento dell'ideologia

Se l'immagine della cultura secolare da noi delineata fosse stata sottoposta a un uomo o donna 'moderni' dell'inizio del nostro secolo, sarebbe stata probabilmente accolta con un'approvazione entusiastica, e considerata come un quadro empiricamente fondato, veridico e affatto realistico della società occidentale contemporanea e delle sue legittime speranze. A chi invece lo guardi oggi, questo medesimo autoritratto della nostra cultura secolare appare irrimediabilmente ingenuo, evidentemente impreciso in vari punti e, soprattutto, idealistico, ultraottimistico e quindi ingannevolmente lusinghiero per quanto riguarda le strutture e forze fondamentali della vita moderna. Questa visione di noi stessi ci sembra oggi il frutto anacronistico di un obsoleto mito 'religioso' ottocentesco e, come la maggior parte di tali miti, ci sembra offuscare anziché illuminare la realtà. Questa rotazione di 180° dell'asse culturale è stata rapida: un disincantamento diffuso riguardo alla realtà e alle prospettive della nostra cultura ebbe inizio in Europa con la prima guerra mondiale, si estese agli Stati Uniti dopo la seconda guerra mondiale e si è intensificato senza sosta negli ultimi tre decenni. Naturalmente, anche assai prima del 1914 uomini come Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Baudelaire e Freud avevano avvertito l'imminente disintegrazione della cultura europea, sebbene Marx e Freud (quest'ultimo almeno occasionalmente) avessero accarezzato la speranza di un 'salto' progressivo fuori della disintegrazione; e non è privo di significato che queste voci ammonitrici, passate quasi inavvertite in mezzo al frastuono progressista dell'Ottocento, abbiano acquisito il posto centrale nell'autocomprensione del nostro secolo.

Ironia della sorte, accade oggi che la cultura secolare, ancora dominante sebbene vacillante, si trovi forse in maggiori difficoltà e più minacciata nel suo futuro di quanto non siano le tradizioni religiose, che una volta aveva con tanta condiscendenza considerato ormai allo stremo. Nell'ultima parte di quest'articolo il nostro compito sarà dunque quello di passare in rassegna le contraddizioni e i dilemmi che, emersi all'interno della cultura secolare, hanno condotto a un mutamento radicale nella valutazione delle sue presenti condizioni, e quindi delle sue possibilità future, e hanno offerto il destro a critiche severe dei suoi presupposti fondamentali. Così facendo, potremo forse mostrare che, come un'interpretazione e una critica 'secolari' della religione e della cultura 'religiosa' si dimostrarono insieme vere e utili, aprendo la strada a una riforma della religione e a una sua maggiore autonomia, allo stesso modo un'interpretazione 'religiosa' o 'teologica' della scienza e della cultura scientifica può oggi gettar luce su alcuni dei loro profondi dilemmi e sulla loro possibile soluzione.

Giacché la scienza empirica e matematizzata è stata la principale forza creativa che ha plasmato la società occidentale moderna, non può sorprendere che molti dei dilemmi e contraddizioni che emergono oggi nella società abbiano le loro radici nella scienza, come del resto era stato il caso della religione nella società premoderna. La prima contraddizione concerne il ruolo e lo status dell'autonomia umana. Come abbiamo notato, l'esperienza cosciente della ricerca scientifica fu la fonte più importante dell'acutissima coscienza moderna dell'autonomia e trascendenza della mente e del volere umani; e la fiducia nell'"intelligenza istruita", fiducia generata dall'esperienza della scienza al suo sboccio, fu basilare per la fiducia di questa cultura in se stessa e nel suo futuro. Senonché, la ricerca scientifica, paradossalmente, si è dimostrata incapace di scoprire una qualsiasi traccia di una tale intelligenza e libertà autonome. Tutto ciò che le ricerche 'scientifiche' sugli esseri umani sembra siano state capaci di scoprire è l'esistenza oggettiva di esseri bipedi privi di interiorità e capacità di autodirezione, che reagiscono in modi immutabili a dati stimoli: entità condizionate unicamente da forze esterne e governate quindi da leggi universali (come ha detto una volta Tillich, "spazi vuoti attraverso i quali passano forze aliene"). Come ha detto un neurologo, e proprio dopo aver illustrato entusiasticamente ciò che potremmo fare (se "noi volessimo e se avessimo maggiori fondi") con tutte le nuove scoperte della neurologia, nei nostri esperimenti non troviamo traccia di ciò che filosofi e teologi hanno chiamato 'libertà'. Ironia della sorte, la creatività spirituale, prerequisito della scienza e ripetutamente esperita nella concretezza della ricerca -, non è 'conosciuta', e non può esserlo, dalla

ricerca scientifica. Giacché quel che pensiamo di poter conoscere determina per noi in qualche modo quel che consideriamo come 'reale', non c'è da meravigliarsi che la 'qualità di persona', l' 'autonomia' e la 'libertà' le caratteristiche basilari dell'essere umano abbiano uno status intellettuale precario in una cultura scientifica; così come 'essere' un uomo è diventato esistenzialmente precario in una cultura industriale, tecnologica, urbana. Questa contraddizione mostra quindi che quel che 'conosciamo' (in questo caso, attraverso la consapevolezza di noi stessi) è più vasto di ciò che conosciamo attraverso la ricerca obiettiva e che, se il metodo scientifico è considerato come l'unico accesso conoscitivo al reale, allora solo 'oggetti' popoleranno il mondo reale (e in definitiva il 'nostro' mondo reale) e i 'soggetti' della ricerca scientifica andranno di conseguenza incontro a un fraintendimento radicale.

Una contraddizione ancora più grave si è rivelata riguardo alla natura, all'oggetto fondamentale della ricerca scientifica. Essenziale per lo sviluppo della scienza, come abbiamo notato sopra, è stata l' 'oggettivazione' di tutto quanto la scienza imprendesse a studiare. Nel caso della natura, ciò ha significato non solo la soppressione di ogni finalità divina ma anche l'eliminazione delle caratteristiche qualitative degli oggetti naturali, della loro unità e facoltà interne, della loro peculiarità e profondità, e della necessaria integrità dei sistemi naturali in quanto 'cose per se stesse' oltre che per noi. La natura è stata così trasformata in un sistema interconnesso di oggetti quantitativi, omogenei, calcolabili e manipolabili, le cui funzioni e possibilità sono comprese unicamente dal punto di vista della loro congruenza con i nostri fini e bisogni. A proposito del rapporto tra meccanicizzazione della natura e uso della natura per scopi umani, così si esprime per esempio J. Dewey (v., 1920): "L'esclusione di fini e forme dall'universo è sembrato a molti un impoverimento ideale e spirituale. Considerata come un insieme di interazioni meccaniche, la natura sembra perdere significato e finalità [...] ma solo quando i fini furono banditi dalla natura gli scopi divennero, nelle menti umane, importanti come fattori capaci di riplasmare l'esistenza. Un mondo naturale che non abbia la sua ragion d'essere nella realizzazione di un insieme fisso di fini è relativamente malleabile e plastico; può essere usato per questo o quello scopo. Che la natura possa essere conosciuta mediante l'applicazione di formule meccaniche, è la prima condizione per volgerla alle necessità umane". E poiché la natura è 'conosciuta' solo attraverso la manipolazione che di essa facciamo, essa diviene 'reale' per noi solo per la nostra manipolazione.

Ora, come la crisi ecologica ci ha svelato, questo atteggiamento secolare verso la natura si è rapidamente dimostrato fatale. Le capacità tecnologiche dell'uomo sono cresciute a dismisura, e sono ora in grado di dominare la natura quasi a piacimento; gli scopi umani si sono rivelati in larga misura scopi di sfruttamento, di abuso - piuttosto che di uso - delle risorse naturali, e i bisogni umani si sono dimostrati, alla lettera, illimitati, capaci ormai di consumare in breve tempo tutte le risorse esistenti. Il risultato è stato un consumo in progressiva espansione, lo sfruttamento e l'inquinamento dell'ambiente, che minaccia risorse insostituibili (l'acqua e l'aria di cui viviamo) e i vulnerabili sistemi da cui dipendono la facoltà riproduttiva e l'integrità della natura. Avuto dalla tecnologia il potere necessario, abbiamo fatto della natura un semplice 'oggetto' non soltanto della ricerca ma dello sfruttamento, una 'funzione' degli scopi umani, che si sono rivelati scopi di rapina piuttosto che di uso avveduto: ne abbiamo fatto, in breve, una vittima della nostra insaziabile voracità. Poiché, d'altra parte, noi stessi dipendiamo dai sistemi naturali che minacciamo, è apparsa una singolare serie di paradossi. Lungi dal trasformare beni incerti in valori durevoli, come prometteva Dewey (v., 1920), l'applicazione dell'intelligenza scientifica ha minacciato molte risorse naturali d'importanza cruciale e ha spesso trasformato il giardino della natura in un deserto umano. Anziché rendere la vita più sicura, l'inarrestabile accumulazione di capacità tecnologiche sembra, in definitiva, metterla in pericolo. In luogo di costituire il paradigma della sopravvivenza, l'homo faber, ora armato della tecnologia, sembra stia predisponendo (come i dinosauri) la propria estinzione. I talenti più creativi della cultura moderna - le nostre capacità scientifiche e tecnologiche - sembrano costituire oggi il principale pericolo e quindi, bizzarramente, le nostre maggiori passività. E, infine, la vittoria sul fato e sul caso, promessa un tempo dall'intelligenza istruita e dalla capacità tecnica, sembra comportare la nostra sottomissione a un nuovo fato da noi stessi creato, il fato rappresentato da un incontrollabile progresso tecnologico, sfociante in nuovi e sempre più minacciosi poteri umani.

Per quanto ironico possa sembrare, tutti questi paradossi mostrano che la moderna cultura secolare, nella sua esaltazione dell'intelligenza in quanto indagatrice obiettiva, ha trascurato la profonda 'ambiguità' del soggetto umano, anche di un soggetto caratterizzato da un'intelligenza istruita e da una volontà idealizzata. Nell'entusiasmo per la conquista della natura e il superamento delle difficoltà oggettive, esterne, gli uomini e donne moderni hanno dimenticato la dura difficoltà di essere pienamente umani, di divenire persone reali, e la soggezione profonda del volere umano all'interesse personale, all'egocentrismo, alla propria sopravvivenza e al proprio benessere. Questi problemi 'interiori' sono stati pressoché ignorati, considerati come rilevanti unicamente per una cultura arcaica, che fosse priva sia di metodi di ricerca sia di tecniche di controllo. Senonché, la semplice realtà ci dice che l'accrescimento delle conoscenze, sfociato in nuovi poteri tecnologici, ha permesso di rendere più efficaci le minacce sia dell'uomo contro l'uomo sia dell'uomo contro la natura: il risultato è che i problemi 'interni' del 'soggetto' sono divenuti più cruciali che mai. La cultura secolare cominciò la sua carriera affermando che troppo tempo gli uomini avevano dissipato nell'introspezione, nello sviluppo interiore, nell'educazione morale e nella meditazione mistica, e troppo poco ne avevano speso nella soluzione dei problemi concreti 'qui e ora'; e, coerentemente, la cultura secolare proseguì il suo cammino concentrandosi sullo sviluppo scientifico, tecnologico e industriale, e manifestando un disinteresse sempre più accentuato per le discipline umanistiche e per la religione. Si potrebbe dire che, durante la carriera della cultura moderna, sia stato condotto un esperimento su grande scala per controllare l'ipotesi secolare e che da tale 'controllo' l'ipotesi sia uscita interamente falsificata. I detentori dei nuovi immensi poteri si sono rivelati non intelligenze 'obiettive' con preoccupazioni fraterne, ma egoistici, e quindi pericolosissimi, predatori; nuovi dilemmi sociali, politici e ideologici hanno investito quelli che non sono affatto problemi meramente tecnici e invocano una riflessione ponderata e un'azione responsabile. È insomma evidente che il bisogno primo della cultura contemporanea è l'educazione umanistica di uomini responsabili, assai più che l'addestramento tecnico di 'esperti competenti'. Un teologo potrebbe aggiungere che, in questo processo, anche la tesi 'umanistica' è stata del pari controllata e falsificata. In altre parole, il decorso della cultura secolare ha anche mostrato che la fede nell'intelligenza e nel volere umani come valori ultimi, e quindi l'esclusiva concentrazione su di essi, tendono in definitiva, nonostante tutta la bontà delle intenzioni, a disintegrarsi in un 'antiumanismo', vale a dire in un'interpretazione angustamente oggettiva dell'intelligenza e in una visione impoverita delle facoltà umane, ristrette alla competenza tecnica. È questa una comprensione angusta dell'umano, che esclude sia l'intuizione sia l'impegno morale, e ancor più le virtù dell'umiltà e della fiducia nella grazia, capace di portare i peccati dei singoli come la tragedia della storia.

Il fenomeno forse più cospicuo - e diffusamente avvertito, anche se non fatto oggetto di riflessione consapevole - è stato l'abbandono della sostanza spirituale o religiosa della cultura - la sua fiducia nel progresso - e quindi del suo corroborante ottimismo circa il proprio futuro. Per la massima parte degli uomini e donne moderni, la cultura secolare ha rappresentato la comparsa nella storia della vera 'meta' della storia stessa (o almeno del suo preannuncio), del tipo di civiltà che aveva avuto i suoi albori già in Mesopotamia e in Egitto: la civiltà scientifica, tecnologica, industriale, democratica, 'libera' e (su questo c'era disaccordo) capitalistica o socialista. Così, mentre considerava se stessa come di gran lunga superiore alle epoche precedenti nella realizzazione dei veri valori, la cultura secolare assumeva che tali valori, che 'essa' aveva realizzato, sarebbero stati bensì incrementati in futuro, ma non ripudiati e sostituiti. Sviluppare e perpetuare se stessa equivaleva dunque a contribuire all'edificazione di un futuro migliore per tutti gli uomini e donne a venire. La natura poteva essere stata dissacrata e oggettivata, il cielo sfidato, preso d'assalto e reso deserto; ma la 'storia', per la moderna cultura secolare, forniva un ambiente in cui gli uomini e donne dell'Occidente si sentivano con agio e sicurezza a casa loro: la loro cultura e i loro valori sarebbero progrediti nel tempo sino alla realizzazione dell'identità ultima tra essere e dover essere.

Sono proprio questa 'fede' profonda e questo 'mito del progresso' che gli sviluppi, le contraddizioni e i dilemmi della moderna cultura secolare hanno man mano dissolto. Come già era accaduto alle pretese della Chiesa medievale e alla sua fede, 'controfatti' hanno preso a emergere a ritmo crescente, con il risultato di demolire l'antica fiducia nell'intelligenza scientifica, nel progresso tecnico, nell'organizzazione razionale e psicologica: cioè nell'accumulazione delle conoscenze e delle competenze. Ci si consenta a questo punto un

esempio. Per i leaders del primo illuminismo la 'medicina scientifica' era stata il paradigma di quelle nuove scienze che avrebbero scacciato la sofferenza, dando luogo a un'era di accresciuto benessere per gli uomini (v. Gay, 1969, cap. I, sez. 2). Ora, non si dice, credo, nulla di nuovo affermando che non esiste oggi professione o disciplina più aspramente criticata della scienza medica, e ciò per svariatissime ragioni: l'ignoranza di molti medici in materia di assistenza sanitaria e specialmente di alimentazione, la loro arroganza professionale, soprattutto il livello dei loro guadagni, per tacere del loro rifiuto corporativo di un assetto più democratico (e quindi meno lucrativo) dell'assistenza sanitaria. Se l'ascesa e la glorificazione della scienza medica furono il principale segno del predominio della scienza nell'illuminismo, l'attuale nadir del prestigio medico segnala del pari l'indebolimento della presa della scienza applicata sull'opinione pubblica.

Che sia a causa delle terrificanti armi in nostro possesso o dell'inquinamento o della diminuzione delle risorse naturali - persino l'ozono sta diminuendo -, il futuro si presenta oggi ricco più di minacce che di promesse: si presenta di fatto, e ciò sia detto su basi meramente secolari, con colori schiettamente apocalittici. La conoscenza e il potere promessi dalla cultura secolare sono bensì arrivati, ma, in luogo della 'salvezza', hanno prodotto una situazione di pericolo universale; in luogo della serenità, l'angoscia; in luogo della pace, modi più cruenti di conflitto. Si spiega così come l'atteggiamento di molti giovani d'oggi verso il futuro, e quindi verso le loro stesse possibilità future, sia in netto contrasto con le certezze della generazione dell'autore (anni venti e trenta), per tacere di quelle delle precedenti generazioni nel Sette e Ottocento. Gran parte della gioventù contemporanea avverte, non senza qualche giustificazione, la possibilità che non ci sia affatto un futuro, che una devastante guerra può scoppiare - con tutta probabilità nel corso della loro vita - distruggendo ogni traccia della storia conosciuta; e che, anche in assenza di una tal guerra, una crisi ecologica incombe minacciosa sull'orizzonte. Ora, tali aspettative si basano non su profezie religiose - sebbene in qualche gruppo possano assumere questa forma - ma su tendenze strettamente secolari. Una tale visione apocalittica secolare è, penso, qualcosa di nuovo nella storia; e ritengo che i suoi effetti (nel bene e nel male) sugli umori come sulla linea di condotta della cultura secolare saranno immensi.

Potremmo dire, con un'espressione di A. J. Toynbee (v., 1934-1954, vol. I, p. 53, vol. IV, pp. 2-5), che la nostra cultura secolare sta sperimentando un *time of troubles*, un periodo in cui le sue strutture sociali e istituzioni centrali, nonché i suoi presupposti teorici e pratici, sembrano creare difficoltà anziché risolverle, e quindi un periodo in cui i problemi si aggravano diventando intrattabili e in cui, di conseguenza, le certezze fondamentali (i 'miti') favoriscono la disintegrazione anziché il rafforzamento e la crescita. Non era questa la situazione nel Seicento, nel Settecento e nell'Ottocento; era invece questa nell'età ellenistica, al tramonto della civiltà greco-romana, e anche alla fine dell'età medievale; e tale sembra, quasi certamente, la nostra situazione presente. In periodi del genere si assiste a una diffusa ricomparsa del sentimento religioso, spesso in forme estranee alle tradizioni religiose costituite.

La ricomparsa della religiosità non ha nulla di sorprendente, salvo che per la mentalità secolare; in periodi come questi, sconvolti da problemi insolubili, le istituzioni e i ruoli vacillano, le norme e le certezze abituali si dissolvono, la sicurezza personale e sociale è minacciata. Gli individui sentono nella loro vita questa 'instabilità delle fondamenta', anche se non ne sono consapevoli sul piano della riflessione. Per innumerevoli persone il pur familiare mondo circostante, dal quale dipendono, appare come un incubo che si va svolgendo davanti ai loro occhi. Tali periodi di generale angoscia e incertezza fanno sorgere quegli interrogativi circa la sicurezza, il 'senso' e il futuro, che caratterizzano il sentimento religioso, e sollecitano quella ricostituzione o ristrutturazione di un mondo lacerato e precario, che è l'opera di ogni autentica religione: sollecitano cioè la rivelazione o manifestazione di un nuovo e più profondo rapporto con una realtà ultima e permanente, una nuova verità sulla realtà e sulla vita, un nuovo modo di essere uomini, un nuovo tipo di comunità e un nuovo insieme di speranze per il futuro. L'ultima cosa di cui la cultura secolare avrebbe immaginato di essere essa stessa la causa è la comparsa, e il bisogno, di nuove e diffuse forme del sentimento religioso. Essa ravvisava in se stessa un fattore di riduzione dell'angoscia e di aumento della sicurezza; e si concepiva in contrapposizione frontale al sentimento religioso anziché, come già in altre epoche di declino, come ispiratrice di una sua rinascita.

Il nostro tempo ha visto, nella cultura progredita dell'Occidente, la ricomparsa del sentimento religioso in molte forme inattese, una ricomparsa che per le comunità religiose, le autorità religiose e i teologi è stata quasi altrettanto sgradita della critica secolare della religione! Si pensi per esempio alla crescita sbalorditiva di forme conservatrici, 'fondamentaliste', di protestantesimo negli Stati Uniti, o dei gruppi 'carismatici' nelle comunità cattoliche: né le une né gli altri erano nei voti delle rispettive Chiese, che non hanno loro fornito alcun incoraggiamento. Parallelamente, si è avuta, almeno a partire dall'ultimo decennio, la comparsa, e vigorosa espansione, di forme religiose provenienti dall'Islam, dall'India e dal Giappone (sufismo, yoga e zen) nelle classi medie colte del Nordamerica e dell'Europa. Per la sua diffusione tra la popolazione, per la profondità dei suoi effetti sulla vita della gente e per la sua persistenza questo 'movimento missionario', che penetra nella - anziché provenire dalla - nostra cultura, è senza confronti nell'Occidente, da quando, in età ellenistica, le comunità romane scandalizzate assistevano alla diffusione dei 'culti' provenienti dal Vicino Oriente e dall'India. Infine, non v'è dubbio che l'interesse per l' 'occulto' in tutte le sue svariate forme - astrologia, chiromanzia, tarocchi, comunicazione medianica, demonologia e così via - è rinato e conosce anzi oggi una diffusione maggiore che in qualsiasi altra epoca dall'inizio dell'illuminismo. A quanto sembra, una cultura industriale e tecnologica crea bisogni individuali che non possono essere placati né dalla prosperità né dalle figure professionali ufficiali né tanto meno dalla conoscenza scientifica. Tali bisogni sono di varia natura: riguardano l'identità personale, il senso della realtà e unità della persona, l'appartenenza comunitaria, la vocazione e il significato ultimo della propria vita, la certezza delle credenze, l'incontro con la 'realtà', anche con la realtà divina, e così via. In ogni caso, si sente che si tratta di bisogni terribilmente importanti, e di bisogni che la cultura secolare suscita anziché soddisfare. Se interroghiamo i membri di questi nuovi gruppi religiosi sulla 'credibilità' della fede religiosa in un'epoca scientifica o sul 'significato del linguaggio religioso' o sulla 'realtà del divino', essi considereranno tali domande sciocche e antiquate, frutto di un punto di vista astrattamente intellettualistico ('accademico'), che smarrisce l'esperienza reale e quindi la vita autentica; e cercheranno - proprio come il rappresentante del secolarismo nei confronti delle persone religiose di trarci fuori da tali illusioni secolari (nient'altro che 'maya') verso una più profonda comprensione di ciò che è reale e vero.

Correlativamente alla comparsa, nella vita personale, di nuovi movimenti religiosi, c'è stata la comparsa, nella vita pubblica, dell'ideologia. Non è un caso che sia il termine 'ideologia' sia la realtà da esso designata emergano dopo le rivoluzioni americana e francese, uno dei cui effetti era stato quello di rimuovere la religione dal centro della vita pubblica e quindi appunto di secolarizzare quest'ultima (v. specialmente Gouldner, 1976, soprattutto capp. 1 e 2; v. anche Lenk, 1970). Con 'ideologia' intendo qui un sistema globale di idee, concetti o simboli che dà espressione unitaria e coerente a una visione o interpretazione dell'intera realtà, che ordina la realtà così da esprimerne il senso la vittoria del bene sul male nell'esistenza; e che, se adottata, unifica una comunità, dando alla sua vita, alle sue istituzioni e ai suoi ruoli sociali forma, direzione e finalità. A un'ideologia, infine, si partecipa - e si deve partecipare - con assenso intellettuale, impegno personale e responsabile obbedienza. Un'ideologia è una Weltanschauung con un ruolo o funzione sociale; essa interpreta la totalità dell'esperienza per una comunità: dà a essa la sua identità, le sue finalità, le sue speranze, e quindi la sua forza e slancio unificanti. Come nel caso di una religione tradizionale, la forza di un'ideologia, e pertanto l'universale adesione a essa, sono assolutamente necessarie per la vita di una comunità. Ne discende che sia l' 'eresia' sia l' 'apostasia' - come in molte comunità religiose - sono considerate pericolose per la comunità e severamente vietate; se compaiono, sono punite con la persecuzione e il bando.

Nell'Occidente secolare, il fascismo e il nazismo hanno funzionato in questo modo sino alla loro rovina; anche il marxismo funziona in questo modo, non però dove vive tra singoli intellettuali come una personale, sebbene militante, 'filosofia politica', ma dove ha conseguito il dominio sociale come struttura simbolica che tiene insieme l'intera comunità. E in tutti i paesi occidentali, ma forse specialmente negli Stati Uniti, c'è attualmente una latente, implicita prospettiva nazionalista-capitalista, il cui contenuto è costituito in gran parte dalle concezioni secolari sopra descritte: una prospettiva pronta a trasformarsi in ogni momento in un'ideologia esplicita di tipo semifascista.

La moderna società tecnologica e industriale, mancando del centro spirituale fornito dalle religioni tradizionali, ha dunque prodotto ideologie secolari, che funzionano pressappoco come le religioni, di cui hanno tutte le caratteristiche ben note: la pretesa alla 'definitività', la promessa di soluzione del conflitto tra bene e male, l'offerta del 'senso', la richiesta dell'assenso, impegno e obbedienza, la paura dell'eresia e della devianza, la comparsa di dogmi e di autorità assolute. Le ideologie non sono religiose nel senso usuale della parola, e certamente non hanno necessariamente a che fare con il divino; che però posseggano molte delle caratteristiche significative delle religioni, è cosa che non può essere messa in dubbio. Esse sono quindi segno della ricomparsa della religiosità al centro della vita pubblica secolare, un evento che nessuno studioso 'secolare' (salvo forse A. Comte) avrebbe immaginato possibile.

Come sono comparsi 'culti' per riempire il vuoto nella vita personale creato da una società industriale urbana, così sono comparse le ideologie per riempire il vuoto lasciato nella vita pubblica dall'arretramento delle religioni tradizionali. Ogni cultura abbisogna - per prosperare o anche soltanto per sopravvivere - di saldi e radicati fondamenti spirituali: un senso profondo di ciò che è reale, di ciò che è vero, di ciò che ha valore. Nel caso della cultura moderna, questi fondamenti spirituali sono stati rappresentati dall'idea secolare del 'progresso' quale l'abbiamo descritta: l'idea di una realtà temporale e mutevole, che la scienza può comprendere e conoscere, e di un processo il cui significato progressivo si disvela, nel corso del tempo, con la realizzazione di una società autentica e quindi di uomini autentici. Quest'idea ha ricevuto svariate forme specifiche nelle due ideologie dominanti della nostra epoca: l'ideologia liberale, democratica e capitalistica del 'progresso' e l'ideologia marxista. Entrambe hanno fornito, e tuttora forniscono alla cultura secolare, i suoi fondamenti 'religiosi': un fatto che non era nelle aspettative di questa cultura (che infatti non si è dimostrata disposta ad ammetterlo), ma che è tuttavia facilmente riscontrabile nella realtà effettiva, se non nella teoria, della società secolare (v. Ideologia).

Una caratteristica delle ideologie notata sia da Napoleone sia da Marx è che si tratta di sistemi di idee o concetti 'fazziosi', che, sotto la pretesa a una validità e rilevanza universali (cioè sotto la pretesa alla 'scientificità') mascherano un'avidità di potere, di sicurezza e di dominio: da parte di una classe, di una nazione o, in questo caso, di una cultura nel suo insieme (v. Gouldner, 1976; v. Lenk, 1970). In questo senso - al pari del capitalismo e del comunismo, entrambi sua prole - la cultura secolare è stata essa stessa ideologica, e le sue 'verità' sono state più 'fazzoiose' che 'obiettive'. Come abbiamo notato, la concezione secolare ha raffigurato la natura come oggettiva, intrinsecamente non qualitativa; mancante di interna profondità, di integrità e quindi di valore, e pertanto come un oggetto adatto per gli scopi umani. Una tale concezione è in realtà una maschera ideologica, un'interpretazione giustificativa dello sfruttamento. Il carattere 'ideologico' della scienza empirica moderna in quanto "razionalizzazione del dominio umano sulla natura", e in ultima analisi del dominio dell'uomo sull'uomo è stato analizzato, tra gli altri, da H. Marcuse (v., 1964, specialmente capp. 6 e 7). A sua volta, una cultura scientifica studia le sue proprie istituzioni sociali 'empiricamente', badando esclusivamente alla loro realtà attuale, alle strutture, modelli di comportamento, norme e mete quali appaiono qui e ora. Se si tratta di una società capitalistica, la sua sociologia 'scientifica' e la sua teoria politica ed economica rifletteranno quindi unicamente - con ciò tacitamente accettandole - le istituzioni capitalistiche. Di conseguenza, non esiste la possibilità di avanzare una critica di fondo della struttura istituzionale e normativa globale della società; e lo stesso vale, naturalmente, per la scienza sociale 'socialista'. La scienza sociale empirica sembra funzionare in entrambi i casi come un'ideologia giustificatrice dello status quo; il carattere 'ideologico' della scienza sociale empirica è stato sottolineato da molti critici interessati alla 'riforma' delle istituzioni altrettanto che alla loro 'descrizione', come per esempio E. Bloch (v., 1954-1959), J. Habermas (v., 1963) e la Scuola di Francoforte (v. Jay, 1973).

Infine, posta dinanzi ad altre culture, specialmente ad altre culture 'religiose' (Islam, India, Cina, Giappone), la cultura secolare le prende in esame 'oggettivamente', vale a dire come culture che 'proiettano' nelle loro religioni i propri bisogni economici, sociali e psicologici. Guarda dunque a esse con condiscendenza, come culture premoderne, prescientifiche, ignare della vera natura della realtà esterna, concentrate su questioni religiose 'irreali' e su soluzioni vane, culture insomma 'primitive', destinate a essere soppiantate

dall'evidente superiorità della nostra cultura secolare. Questa condiscendenza di fondo, e virtuale intolleranza, è considerata come 'scientifica' e dunque come 'oggettiva'; è da notare come non ci sia gran differenza tra questo atteggiamento e l'esplicito atteggiamento ideologico di molti dei primi missionari cristiani, che consideravano le altre fedi come 'idolatrie' e quindi, in quanto 'pagane', inutili per la vera salvezza, meritevoli soltanto di essere sostituite dall'unica vera fede. Nei suoi atteggiamenti verso le altre culture, la cultura secolare si è dimostrata tutto fuorché obiettiva e tollerante; anche nei casi più 'liberali' è stata profondamente ideologica nella pretesa alla propria definitività, nella sua mancanza di rispetto per altre forme di vita culturale e religiosa e nella sua indisponibilità a dare ascolto a voci differenti. W. Cantwell Smith, lo storico dell'Islam e illustre filosofo della religione, ha sottolineato il carattere ideologico del rapporto tra moderna cultura secolare e altre culture, fondate su basi religiose tradizionali. A suo avviso, l'insistenza della cultura secolare sul valore dell'oggettività e sull'autorità e validità assolute dell'approccio scientifico anche alla sfera religiosa, insistenza associata all'interpretazione dominante delle religioni come essenzialmente 'sistemi di credenze' privi di garanzie empiriche, è servita come base per un agevole predominio occidentale su queste culture. Questa interpretazione, infatti, spogliando le prospettive religiose non occidentali della 'trascendenza' e quindi del 'senso di realtà e validità', preparava la via alla supremazia della nuova visione secolare del mondo (v. Cantwell Smith, 1979).

Un altro grave problema di una cultura che si proclami ufficialmente secolare, che limiti cioè la discussione e critica razionale alle questioni scientifiche e tecniche, è che fenomeni religiosi inevitabili, come forme di fondamentalismo e 'culti' personali, fioriscono, per così dire, nell'ombra, sottraendosi alla critica razionale, e quindi anche morale e religiosa. Come l'evoluzione della nostra società secolare mostra, la religiosità non scompare, bensì prospera 'fuori' degli angusti confini intellettuali che caratterizzano le accademie ufficiali della cultura secolare. E alla fine la religione ritorna al centro come ideologia predominante (come, verso la metà del secolo, in Italia, Germania e Giappone, nell'Unione Sovietica attuale e chissà, in futuro, negli Stati Uniti); essa governa e dirige allora, per i propri fini, il potere tecnico e industriale della cultura. Cercare di eliminare la dimensione religiosa della vita non può voler dire sradicarla; significa soltanto incoraggiarla a diventare demoniaca, a ricomparire in forme autodistruttive.

4. Conclusione

La nostra analisi, se valida, sembra contenere una 'morale' circa l'ascesa e il declino della cultura secolare dell'Occidente. Ci sono pochi dubbi che le forze sociali e intellettuali che hanno creato, sorretto e diffuso questa cultura - la scienza, la tecnologia e l'industrialismo - si stiano scontrando con contraddizioni di fondo, logoranti se non autodistruttive. Che la cultura occidentale nel suo insieme abbia negli ultimi decenni sofferto una grave perdita di potere e d'influsso, è un'altra cosa di cui difficilmente si può dubitare (si pensi soltanto al profondo mutamento intervenuto nell'equilibrio politico mondiale dopo la seconda guerra mondiale). È difficile infine avanzare ragionevoli dubbi sul fatto che sia l'Oriente sia l'Occidente stanno perdendo la loro maschera ideologica. Cade qui opportuno un cenno sul curioso destino dei due ideali sociali fratelli della cultura secolare. Entrambi sembrano aver tralignato dal loro intento originario, ed essersi di conseguenza svuotati di contenuto, dovunque abbiano raggiunto il dominio sociale (ancora una volta, ricordando in ciò le religioni costituite). Gli ideali delle libertà o dei diritti individuali, di libere elezioni, di iniziativa individuale - ideali che nel Sette e Ottocento avevano stimolato le forze rivoluzionarie in Francia, in America e poi dappertutto nel mondo - funzionano oggi in America (del Sud e del Nord) e in Sudafrica come un'ideologia del privilegio economico, e si sentono come slogan nei circoli sportivi e nei luoghi di villeggiatura, quando non siano usati dalle giunte militari. Corrispondentemente le idee marxiste, dovunque siano dominanti, sembrano funzionare da giustificazione ideologica del dominio del Partito o dell'Unione Sovietica (si pensi alle lotte degli operai polacchi). Si direbbe che soltanto nelle prigioni, in cui si rinchiodano gli oppositori, queste ideologie si mantengano vitali e genuine: tra i marxisti rivoluzionari nell'America Centrale e nel Sudamerica, e tra i dissidenti liberali e democratici nell'Europa orientale e in Russia.

Se un mutamento culturale, anche radicale, può esser visto nel suo farsi, l'effettivo declino e disintegrazione di una cultura possono essere affermati con certezza soltanto 'dopo' il loro verificarsi. Possibilità di rinnovamento esistono sempre, ad onta delle difficoltà e ad onta della necessità di profonde autocritiche e revisioni. Non sarebbe quindi saggio - né è mio desiderio farlo - affermare perentoriamente, o predire, che la fine della cultura occidentale postilluministica, 'moderna', incombe su di noi. Ciò che si può dire è che il carattere 'secolare' di questa cultura ha ormai raggiunto un'impasse. La sua fede assoluta nella ricerca scientifica e nell'intelligenza scientifica in quanto fonti esclusive dei paradigmi definitivi della conoscenza e della ragione; la sua convinzione che l'accumulazione di beni, e quindi un crescente tenore di vita attraverso l'espansione industriale, debba essere la meta di ogni politica; e, infine, la sua certezza che i principali problemi della comunità possano essere risolti semplicemente mediante riforme politiche, sono tutti elementi che si rivelano ormai bisognosi, in modo grave e urgente, di una riconsiderazione. Certamente, la scienza, la tecnologia, la produzione industriale e le riforme politiche sono, in sé e per sé, elementi immensamente creativi, frutti positivi (al pari della religione) della creatività umana sia intellettuale sia pratica; ma, come mostra la storia della cultura, la loro assolutizzazione li rende (proprio come nel caso della religione) sempre più ambigui e distruttivi: se diventano - come sono diventati - una 'religione', cominciano a dispiegare un effetto disgregativo e finiscono con l'annientare tutto ciò che avevano creato. È possibile - come una saggia, anche se liberale, tradizione religiosa ha per lungo tempo sostenuto - che l'ambiguità di questi aspetti creativi della cultura moderna potrà diminuire se sarà possibile raggiungere una più profonda autocomprensione e un più saldo fondamento spirituale. Una più ampia interpretazione del 'conoscere', tale da includere l'immaginario, l'intuitivo, l'artistico, il normativo e il religioso, è necessaria se la ragione scientifica e tecnica non vuole autodistruggersi; un nuovo rapporto spirituale con la natura deve fiorire, se vogliamo vivere creativamente in essa in quanto portatori di una cultura tecnologica e industriale; è infine necessaria una nuova comprensione dell'ostinata soggezione dell'io dell'uomo (anche dell'io intellettuale moderno) ai suoi interessi egoistici, come anche una nuova fiducia in una finalità e in un potere - nella storia - che non dipendano da noi.

È stato a lungo sostenuto, dalle tradizioni religiose che sono venute a patti con l'ambiente secolare, che gli aspetti creativi della secolarizzazione non esigono, né implicano affatto un rifiuto della religione. Al contrario, essi esigono una qualche base religiosa (o 'teonoma'; v. Tillich, 1951, pp. 83-94; e 1948, capp. III, IV e XIV), senza la quale, lasciati cioè alla loro base meramente umana, vanno incontro all'autodistruzione. A sua volta la religione, per liberarsi dalle sue proprie potenzialità demoniache ed essere creatrice di valore, ha bisogno dell'elemento secolare, cioè della continua critica da parte della ragione scientifica, morale e artistica. Questa prospettiva, che l'autore condivide, sembra essere stata 'verificata' non tanto da nuove argomentazioni teologiche e filosofiche quanto dagli stessi sviluppi storici della nostra cultura secolare. Ciò di cui abbiamo bisogno, quindi, è una 'reintegrazione' di queste dimensioni religiose, recentemente rinvigoritesi, nella vita scientifica, tecnologica, politica, sociale e artistica, in modo tale che gli elementi secolari acquistino una profondità religiosa e si avvalgano della critica morale e religiosa, e le dimensioni religiose, dal canto loro, ricevano l'incessante apporto della critica e della cooperazione della creatività secolare.

SECOLARIZZAZIONE

Enciclopedia Italiana - VII Appendice (2007)

di Loredana Sciolla

Secolarizzazione

Il termine secolarizzazione indica due aspetti diversi del processo di perdita di rilevanza della religione nella vita sociale. Il primo consiste nell'autonomizzazione di ambiti della vita sociale, ossia nel trasferimento di potere, attività e funzioni da istituzioni religiose a istituzioni orientate ad assolvere razionalmente un particolare compito, come nella separazione Stato-Chiesa e nell'emancipazione dell'istruzione dall'autorità ecclesiastica. A questo aspetto sociostrutturale viene associato un secondo aspetto che si riferisce più

specificamente al piano culturale e riguarda il cambiamento di vasta portata determinatosi con l'indebolimento dei contenuti religiosi nelle arti e nella cultura in genere con il graduale affermarsi della scienza moderna.

Storicamente la s. culturale si è presentata in forme diverse. La cultura del Rinascimento esaltò la potenza creatrice dell'uomo sulla natura rivalutando le attività terrene, lo studio della medicina e dell'etica, in luogo delle speculazioni metafisiche. Il rinnovamento della vita religiosa del 16° sec. a opera della Riforma protestante, che contrappose il ritorno diretto al Vangelo e il valore della coscienza individuale all'autorità della gerarchia ecclesiastica, l'esercizio dei doveri civili al ritiro entro le mura del chiostro, favorì l'affermarsi della distinzione tra la natura spirituale della Chiesa e il potere temporale dello Stato. Il distacco della cultura dal dominio delle istituzioni e dei simboli religiosi trovò poi pieno compimento nel pensiero illuminista, con l'importanza attribuita alla scienza, che il positivismo del 19° sec. avrebbe considerato unica forma possibile di conoscenza e guida dell'azione. Il positivismo, insieme al materialismo di matrice socialista, accompagnò l'affermazione della società industriale e costituì la base della cultura laica dell'Ottocento, dando vita, nella seconda metà del secolo, a società di libero pensiero denominate in Inghilterra *secular societies*, in cui il *secularism* - l'indipendenza dei diritti del cittadino da ogni forma di tutela religiosa - divenne la parola d'ordine di un programma politico e ideologico di impronta sovente anticlericale o atea.

Benché nell'uso scientifico il termine si affermi solo tra fine Ottocento e primo Novecento, la sua storia è più antica, come ha messo in evidenza H. Lübke. Derivato dal latino *saeculum*, il termine fu impiegato per la prima volta durante le trattative per la pace di Vestfalia (1648) per designare il trasferimento di beni e territori dalla Chiesa a possessori civili. Successivamente fu introdotto nel diritto canonico per indicare la facoltà concessa dalla Chiesa a un sacerdote di riprendere la vita nel mondo. In seguito il trasferimento di beni e competenze fu inteso come un vero e proprio atto di usurpazione. Alla condanna, da parte della Chiesa, della s. come "liquidazione illegittima di un potere religioso" si è però affiancata, nel 19° sec., l'approvazione di coloro che, all'opposto, l'hanno salutata come "liquidazione di un potere religioso illegittimo" (H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 1965; trad. it. 1970, p. 34). In questa evoluzione storica il termine ha finito dunque per assumere una connotazione fortemente ideologica e valutativa, designando ora un processo degenerativo di 'decrisianizzazione' del mondo moderno, ora un processo positivo di affrancamento della cultura da ogni forma di tutela religiosa.

Origini del concetto

La tematica della s. si afferma nella sociologia classica tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento con É. Durkheim e M. Weber. Appartenenti a versanti opposti sul piano teorico-metodologico, essi sono accomunati dall'interesse del tutto nuovo manifestato dalla nascente disciplina sociologica per la religione e per il suo rapporto con la società. Il positivista Durkheim condivideva con il suo maestro A. Comte sia la tesi che l'evoluzione storica implichi necessariamente un declino dell'influenza della religione sulla vita sociale e nella coscienza collettiva, sia l'idea che la religione svolga la funzione fondamentale di tessuto connettivo della società. In *De la division du travail social* (1893), anche se non usa il termine secolarizzazione, Durkheim descrive il processo sociostrutturale di marginalizzazione della religione e di differenziazione istituzionale che caratterizza il passaggio dalla società tradizionale alla società moderna. C'è, al fondo della sua analisi, la premessa che la divisione del lavoro, l'industrializzazione, l'urbanesimo - la modernizzazione della società - comportino l'erosione delle forme di solidarietà del passato, basate su legami comunitari caratterizzati da forti sentimenti collettivi e che questi ultimi siano essenzialmente di tipo religioso. Per Durkheim la dissoluzione dell'antica forma di solidarietà - definita meccanica - non elimina tuttavia l'importanza e la funzione che essa assolve per la vita associata. A venir meno è solo la religione basata sull'idea di divinità o di sovrannaturale e sull'organizzazione religiosa della tradizione cristiana. Durkheim considera 'religione' tutti i valori, le credenze e i riti capaci di suscitare intensi sentimenti comuni e di generare quella coesione sociale necessaria perché una società possa sussistere in quanto tale. Fin dalle

sue prime opere Durkheim sottolinea le metamorfosi della religione nelle società altamente differenziate: si tratta di trasposizioni della sacralità a fenomeni tipicamente secolari. L'alternativa funzionale alla religione tradizionale viene trovata nel nuovo 'culto dell'individuo' e nella sacralità della persona umana.

Per comprendere il contributo di Weber alla tematica della s., più che ai singoli contesti in cui impiega il termine Säkularisation, occorre fare riferimento alla sua analisi del processo di razionalizzazione, che egli definisce, in rapporto allo sviluppo socioculturale dell'Occidente, disincantamento del mondo (Entzauberung der Welt). Il disincantamento consiste nell'affermarsi di un'immagine del mondo in cui non c'è più posto per la magia, ma solamente per la razionalità e i mezzi tecnici (Wissenschaft als Beruf, 1919; trad. it. 1966). Nel mondo occidentale moderno esso consiste fondamentalmente nell'autonomizzazione dalla sfera religiosa delle altre sfere della vita (politica, economica e intellettuale). Il modello impiegato da Weber, diversamente da quello durkheimiano, si basa sul conflitto: le diverse sfere sono in un rapporto di tensione, reciproca e con la religione. Il contrasto più profondo si realizza nella sfera intellettuale, dove il razionalismo scientifico si scontra con l'orientamento religioso volto a "cercare un 'senso' dell'accadere intramondano". Così il razionalismo della scienza empirica, che ha una pretesa di totalità e di autosufficienza, spinge la religione nell'ambito dell'irrazionale. La religione, conseguentemente, non scompare interamente dal mondo moderno, ma risulta confinata all'esperienza mistica.

Il presupposto storico di questo aspetto del disincantamento del mondo è individuato da Weber nel rapporto tra protestantesimo ascetico e spirito del capitalismo. Nel celebre Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-05) la premessa della moderna razionalità formale, di cui è espressione l'orientamento economico capitalistico, è rappresentata dall'ascesi 'intramondana' caratteristica dell'etica protestante e, in particolare, del calvinismo. L'immagine calvinista del rapporto uomo-Dio delinea una situazione in cui l'uomo si impegna ad agire nel mondo ad maiorem Dei gloriam, a trasformarlo in modo da renderlo conforme ai precetti divini, cercando la 'conferma' della salvezza nella vita professionale laica. L'orientamento religioso calvinista, tuttavia, ha sortito sul piano storico un effetto autodistruttivo: quanto più il mondo veniva razionalizzato in nome di Dio, tanto più avanzava pretese di un riconoscimento autonomo, indipendente da ogni riferimento religioso. La religione ha così favorito lo sviluppo di un fattore - il moderno atteggiamento razionale - che contribuirà alla sua dissoluzione.

Teorie della secolarizzazione

Dopo la fase classica della sociologia, solo intorno agli anni Trenta la categoria di s. tornò ad avere una certa rilevanza nel lavoro dei sociologi statunitensi R.E. Park e H. Becker. Quest'ultimo, rifacendosi esplicitamente alla sociologia europea, riprende la dicotomia tönnesiana tra comunità, associazione organica fondata sulla concordia, e società, costruzione artificiale basata sulle convenzioni (Becker 1957), e interpreta il passaggio dalla prima alla seconda come un processo universale di s. secondo una linea di sviluppo che va da un massimo di chiusura e di resistenza al cambiamento dei valori tradizionali a un massimo di apertura e inclinazione a ricercare nuovi valori. Perché la categoria diventi centrale nelle scienze sociali contemporanee bisogna però attendere gli anni Sessanta e Settanta, allorché divenne oggetto di controversie teoriche e stimolo per verifiche empiriche. Al suo recupero ha certo contribuito l'emergere, negli Stati Uniti e nell'Europa occidentale, di 'nuovi' movimenti religiosi che, con il loro carattere prevalentemente giovanile, esotico e sincretistico, si prestavano a essere interpretati come una risposta alle sfide della secolarizzazione. Attenendoci a un'accezione lata di 'teoria' come schema interpretativo della realtà, si possono distinguere tre teorie della s. o tre varianti della tesi generale della secolarizzazione.

Secolarizzazione come desacralizzazione. - Tale schema interpretativo prende le mosse da una definizione di religione come insieme di pratiche, credenze e affermazioni relative al soprannaturale. La religione risulta inestricabilmente legata a una concezione non razionale del mondo, dominato da forze magico-sacrali.

Ponendosi nel solco tracciato da Weber con il concetto di disincantamento del mondo e combinando questo concetto con la dicotomia tönnesiana comunità-società, il sociologo inglese B.R. Wilson sostiene che il processo di s. si manifesta nella coscienza sociale come perdita di centralità dei riferimenti al soprannaturale. Viene, rispetto a Weber, maggiormente enfatizzato e semplificato il rapporto tra scomparsa del sacro e dissoluzione dei rapporti sociali di tipo comunitario che è espresso con il termine societizzazione (societalization: Wilson 1982; trad. it. 1985, p. 183). La societizzazione, risultato della crescita dell'industria e del commercio, dello sviluppo di anonimi agglomerati urbani, dell'aumento dell'interdipendenza e dell'impersonalità nelle relazioni tra gli individui, priva la religione delle sue funzioni di integrazione morale e coincide, pertanto, con la secolarizzazione. Per quanto riguarda il piano individuale il modello teorico prevede la contrazione della religione nella sfera privata.

Secolarizzazione come 'privatizzazione' della religione. - Tra gli studi più noti e influenti sulla s. vi sono quelli condotti fin dai primi anni Sessanta da P.L. Berger e da Th. Luckmann, di esplicita matrice fenomenologica. In *The sacred canopy* (1967) Berger opera un ritorno deciso a Weber, di cui riprende l'idea del ruolo propulsivo del protestantesimo nella costruzione del mondo moderno, ma rintracciando in maniera più esplicita e netta che in Weber le radici della s. nell'Antico Testamento. Quest'ultimo, introducendo una concezione radicalmente trascendente di Dio, avrebbe dato inizio al disincantamento e alla razionalizzazione etica, che poi avrebbero conosciuto una fase di regresso con il cattolicesimo, attraverso il ristabilimento delle mediazioni tra l'uomo e Dio. L'apporto più innovativo di questo approccio sta nell'analisi della "secolarizzazione soggettiva" (Berger 1967; trad. it. 1984, p. 140), ossia del modo in cui il processo sociostrutturale di s. si manifesta a livello della coscienza. A questo livello la s. indica che la religione, perduta la capacità di imporre un ordine significativo alla realtà, si è ritirata nella sfera privata.

Luckmann fornisce una definizione di religione ancora più ampia, rintracciandone il nucleo essenziale nella "trascendenza della natura biologica da parte dell'organismo umano" (Luckmann 1963; trad. it. 1969, p. 62), che rappresenta una costante antropologica ineliminabile. La religione, che in passato si manifestava come 'cosmo sacro', condiviso e anche capace di imporre un ordine all'esperienza sociale e individuale, nella società industriale moderna si frammenta generando un fenomeno di 'pluralismo religioso' (Berger, Luckmann 1966), inteso come una vera e propria 'situazione di mercato' in cui le istituzioni religiose diventano agenzie commerciali in concorrenza reciproca e le tradizioni religiose beni di consumo. La religione privatizzata rivela che, sul piano soggettivo, essa si è individualizzata, ossia è diventata una mera questione di 'scelta' o di 'preferenza' personale.

Secolarizzazione come trasposizione della religione alla sfera secolare. - A T. Parsons e a R.N. Bellah si deve la tesi che nelle società industriali avanzate il processo di differenziazione della Chiesa dalla società secolare non ha diminuito la rilevanza della religione, essendo andato di pari passo con l'istituzionalizzazione dei valori cristiani. I due autori si riallacciano all'approccio durkheimiano, che presuppone una definizione funzionale della religione come forza integrativa e cemento della società. Parsons fornisce un'interpretazione del rapporto tra religione, valori e struttura sociale nel corso dello sviluppo che, nell'Occidente moderno, è sfociato nell'industrialismo, in parte alternativa alla tesi weberiana del disincantamento del mondo. Il sociologo statunitense ricostruisce le diverse fasi che hanno caratterizzato il rapporto tra cristianesimo e società moderna - dal cristianesimo medievale alla Riforma e all'attuale fase di 'pluralismo denominazionale' giunta a maturazione nel 19° e nel 20° sec. - all'insegna della continuità di fondo dei valori religiosi.

Si tratta di un processo di progressiva differenziazione, sia all'interno della sfera religiosa sia tra questa e la sfera secolare, in cui si afferma e si istituzionalizza "la responsabilità religiosa dell'individuo attraverso la rinuncia all'autorità tutoria da parte di una 'chiesa-genitore'" (Parsons 1967; trad. it. 1979, p. 195). La s., dunque, non elimina i valori religiosi né la loro funzione integrativa rispetto alla società, ma li trasferisce e li diffonde nella sfera morale laica. Con il concetto di religione civile, ripreso da Rousseau, Bellah (1967) intende descrivere i caratteri salienti della cultura americana la quale, in pieno accordo con la tesi espressa

da Parson dell'istituzionalizzazione dei valori cristiani nella società moderna, viene concepita come un insieme condiviso di valori, simboli, riti collettivi derivati dalla tradizione cristiana, ma trasformati e adattati a legittimare l'identità nazionale. Con concetti analoghi, come quelli di religione secolare (Parsons 1974) o di religione politica (Sironneau 1982), si intende fare riferimento ad altri 'equivalenti funzionali' della religione tradizionale, in particolare alle grandi ideologie politiche contemporanee come il marxismo e il nazionalsocialismo. Questo approccio teorico, che ha avuto largo seguito in sociologia, non è stato esente da critiche, soprattutto da quella di considerare per definizione 'religioso' ogni fenomeno (o istituzione) che assolve alla funzione di integrare la società.

Tendenze recenti: verso un'analisi multidimensionale

Le critiche rivolte alle differenti teorie della s. non hanno condotto all'abbandono del concetto da parte delle scienze sociali; piuttosto, sono state all'origine di un ripensamento critico che è sfociato, a partire dagli anni Ottanta del 20° sec., in un nuovo indirizzo di studi orientato verso una maggiore operatività empirica.

Studi recenti ne hanno sottolineato il carattere multidimensionale. In particolare K. Dobbelaere (1981, 2002) ha identificato tre dimensioni fondamentali. La prima, che si colloca a livello macrosociologico, riguarda il processo di differenziazione strutturale e funzionale delle istituzioni, e viene chiamata anche laicizzazione. La seconda concerne il cambiamento degli stessi universi religiosi, ossia la loro tendenza a mondanzarsi nella prospettiva di analisi aperta da Weber e Berger. La terza dimensione fa riferimento al livello microsociologico, in quanto riguarda i comportamenti - la pratica e l'appartenenza religiose - e le credenze degli individui. La distinzione tra le differenti dimensioni consente di ipotizzare che esse possano variare in misura diversa e anche in direzione diversa l'una dall'altra. Diventa, in questo quadro, intelligibile il caso americano, su cui si sono scontrati numerosi studiosi dei processi di s.: è la società occidentale con il maggior grado di differenziazione istituzionale e di pluralismo, e quindi la più secolarizzata sulla prima dimensione, ma con il livello più alto di appartenenza alle diverse denominazioni religiose (Brown 1992, p. 46), e quindi la meno secolarizzata sulla terza dimensione. Una concezione multidimensionale evita, inoltre, l'assunto, oggetto di molte critiche da parte di sociologi e storici, dell'irreversibilità e della linearità evolutiva del processo di secolarizzazione. È parte integrante di questo nuovo indirizzo di studi una maggiore attenzione a definire i limiti di validità del concetto, generalmente circoscritto all'ambito delle società cristiane, a stabilire la 'base' storica su cui valutare il processo di s. (almeno per quanto riguarda il livello macrosociale), indicata nell'epoca del papato di Innocenzo iii (Dobbelaere 1981, p. 35), a considerare la sua variabilità secondo i diversi tipi di contesto socioculturale.

La ricostruzione e l'analisi comparata delle serie storiche di dati sull'appartenenza e sulla pratica religiosa nel 19° e nel 20° sec., in alcune tra le principali società europee e negli Stati Uniti, consentono non solo di cogliere le grandi differenze tra i diversi Paesi, ma di mostrare i rapporti complessi e non deterministici instauratisi tra industrializzazione e urbanizzazione da un lato e religione dall'altro. Opponendosi a una versione meccanicistica del processo di s., alcune ricerche sociologiche e storiche (Brown 1992; McLeod 1992) mostrano che esso, durante i tre secoli passati, nell'Europa occidentale e in America, si è realizzato in maniera molto più marcata in alcuni Paesi rispetto ad altri, con un andamento alterno, non lineare e spesso in rapporto inverso con le grandi ondate di migrazione verso le città, ed è stato in certa misura modificato da fattori contrastanti, come l'emergere, soprattutto nei Paesi protestanti, di forme settarie e movimenti evangelici favoriti proprio dalla debolezza delle Chiese istituzionali.

Secolarizzazione
Dizionario di filosofia (2009)

Entrato nel linguaggio giuridico durante le trattative per la pace di Vestfalia (1648), allo scopo di indicare il passaggio di beni e territori dalla Chiesa a possessori civili, e adottato in seguito dal diritto canonico per indicare il ritorno alla vita laica da parte di membri del clero, il termine ha subito - nel corso del 19° sec. -

una significativa estensione semantica, passando a indicare il processo di progressiva autonomizzazione delle istituzioni politico-sociali e della vita culturale dal controllo e/o dall'influenza della religione e della Chiesa. In questa accezione, che fa della s. uno dei tratti salienti della modernità, il termine ha perso la sua originaria neutralità e si è caricato di connotazioni valoriali di segno opposto, designando per alcuni un positivo processo di emancipazione, per altri un processo degenerativo di desacralizzazione che apre la strada al nichilismo. Tra i fautori più convinti della s. come liberazione da ogni forma di tutela religiosa spiccano le *secular societies*, sviluppatesi in Inghilterra nella seconda metà dell'Ottocento e variamente ispirate al positivismo e al materialismo: esse fecero del *secularism* un programma politico e ideologico, spesso improntato all'anticlericalismo e/o all'ateismo. Sarà nell'ambito del pensiero sociologico, tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, che si tenterà di restituire al termine un significato neutrale e descrittivo.

L'analisi classica: Durkheim, Weber, Troeltsch. Formatosi alla scuola di Comte, Durkheim riteneva che il progresso avrebbe portato la religione tradizionale ad un declino irreversibile; ma era altresì convinto che nessuna società potesse sopravvivere senza quel tessuto connettivo (valori, credenze e riti capaci di suscitare intensi legami di solidarietà) che ha una natura essenzialmente religiosa. Nelle società progredite e altamente differenziate la religione non sarebbe quindi scomparsa, ma avrebbe subito una metamorfosi, consistente nella s. dei suoi contenuti (sacralizzazione della persona umana, culto dell'individuo). Per Weber, invece, il mondo moderno è caratterizzato da un radicale 'disincantamento' (esito inintenzionale dell'etica protestante, che ha sciolto ogni legame magico-simbolico tra Dio e il mondo) e dall'affermazione della razionalità strumentale: di qui l'autonomizzarsi della politica, dell'economia e della ricerca intellettuale dalla religione. All'interno della sfera intellettuale il conflitto tra razionalismo e orientamento religioso è, secondo Weber, particolarmente acuto: il razionalismo della scienza empirica, che ha una pretesa di totalità e di autosufficienza, non riconosce l'esigenza di fondo della religione – la ricerca di un 'senso' nell'accadere intramondano – e la sospinge nel dominio dell'irrazionale: di conseguenza la religione, nel mondo moderno, viene ad essere confinata nell'esperienza mistica. Sulla scia di Weber si colloca il teologo liberale Troeltsch, il quale riprende l'idea del legame tra protestantesimo e mondo moderno, ma – a differenza di Weber – vede in alcune fondamentali idee della modernità (la separazione tra Stato e Chiesa, la tolleranza religiosa e la libertà di culto) una s. dei principi del cristianesimo evangelico (*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, 1906; trad. it. Il significato del protestantesimo nella formazione del mondo moderno). Anche in seguito, è stato in ambito protestante che la s. è stata interpretata in senso positivo, ossia come progressiva realizzazione dei principi cristiani e come tendenza verso un cristianesimo 'adulto', libero dal mito (H. Cox, *The secular city*, 1965; trad. it. La città secolare). L'interpretazione della s. come naturale protendersi del cristianesimo verso il mondo è condivisa anche da Gogarten (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, 1953; trad. it. Destino e speranza nell'epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico), che però distingue da essa il secolarismo, inteso come pericolosa tendenza delle istituzioni terrene a divinizzarsi, sostituendosi alla dimensione religiosa.

Teorie contemporanee della secolarizzazione. La categoria di s. torna a giocare un ruolo centrale nelle scienze sociali negli anni Sessanta e Settanta del 20° sec., anche in seguito al manifestarsi, nel mondo occidentale, di nuovi movimenti religiosi, che sembravano incrinare la previsione – comune a larga parte della cultura moderna – di una inesorabile s. delle società moderne. Secondo Bryan R. Wilson (*Religion in sociological perspective*, 1982; trad. it. La religione nel mondo contemporaneo) – che connette il tema weberiano del disincantamento del mondo con il tema tönnesiano della scomparsa dei legami comunitari a vantaggio di quelli societari (comunità) – la società moderna priva la religione delle sue funzioni di integrazione morale e la confina pertanto nella sfera privata, dove peraltro essa assume caratteri e significati latamente culturali (s. come desacralizzazione). Per Th. Luckmann, invece, la religione – in quanto bisogno dell'organismo umano di trascendere la dimensione biologica – rappresenta una costante antropologica insopprimibile; ma nella società industriale moderna, persa la capacità di imporre un ordine condiviso all'esperienza sociale e individuale, si è frammentata in una pluralità di tradizioni e istituzioni religiose, che agiscono in una sorta di situazione di mercato (P.L. Berger, Th. Luckmann, *Secularization and pluralism*,

1966). Di qui la trasformazione della religione in una questione di 'scelta' o di 'preferenza' personale (s. come privatizzazione della religione). A Parsons si deve invece un approccio che si riallaccia alle tesi di Durkheim: in questa prospettiva la moderna società industriale non è il frutto del 'disincantamento del mondo', ma della istituzionalizzazione dei valori cristiani, che si sono trasferiti nella sfera morale laica (s. come trasposizione della religione nella sfera secolare). Sulla stessa linea si colloca R.N. Bellah, che riprendendo da Rousseau il concetto di 'religione civile' e facendone la chiave di volta per intendere i caratteri salienti della cultura americana, concepisce quest'ultima come un insieme condiviso di valori, simboli e riti derivati dalla tradizione cristiana, ma trasformati e adattati a legittimare l'identità nazionale. Sulle religioni 'secolari' o 'politiche' – ossia, sulle grandi ideologie contemporanee, considerate come 'equivalenti funzionali' della religione tradizionale – si sono soffermati sia Parsons (*Religion in postindustrial America: the problem of secularisation* 1974), sia J. P. Sironneau (*Sécularisation et religions politiques*, 1982).

La secolarizzazione nella riflessione filosofica. In ambito filosofico, di particolare interesse è la riflessione sviluppata da K. Löwith in *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history* (1949; trad. it. *Significato e fine della storia*), secondo cui le moderne filosofie della storia – nella linea che va da Condorcet a Comte e in quella che va da Hegel a Marx – traggono «origine dalla fede biblica in un compimento futuro» e finiscono «con la s. del suo modello escatologico». Secondo Blumenberg, invece, non esiste continuità tra l'escatologismo della tradizione ebraico-cristiana e l'idea illuministica di progresso, giacché quest'ultima è ispirata all'homo faber, creatore di storia e di forme (*Die Legimität der Neuzeit*, 1966; trad. it. *La legittimità dell'epoca moderna*).

Simbolo Enciclopedia online

1. S. e allegoria

Nelle religioni antiche il s. religioso è un segno di riconoscimento, una cosa semplice che indichi o ricordi qualcosa di più complesso e sottinteso (per es., il cantaro s. del dio Dioniso o del suo culto, il linga s. di Śiva ecc.). Sotto l'influsso delle religioni misteriche, nella cui terminologia il s. è la formula usata come motto di riconoscimento degli iniziati, esso assume significati diversi: quelli di un'allusione o di un'espressione cifrata che rinvia a qualcosa che non deve esprimersi direttamente. Di qui l'origine della sovrapposizione di senso tra s. e allegoria: mentre questa non si riferisce necessariamente a cose segrete o inesprimibili, in un s. è presente il rinvio a uno sfondo metafisico che presuppone la mutua compenetrazione tra mondo umano e divino. Decisiva fu la distinzione che mise in rilievo come, a differenza dell'allegoria, il s. fosse qualcosa d'immediato, che avesse un rapporto motivato con l'oggetto. Non è per es. s., in questo senso, un triangolo con dentro un occhio, che allude al concetto, esprimibile in parole chiare, del Dio onniveggente e trino, non essendo certo l'espressione spontanea dell'esperienza che di questo Dio ha il soggetto religioso; ma la spiga matura, mostrata agli iniziati a Eleusi, poteva essere s. di Demetra, irriducibile a concetti razionali. Questa concezione del s., però, se accentuata, si presta a malintesi, poiché la sua validità è limitata da precise condizioni storiche (la spiga di grano, per es., non può essere s. di qualcosa nelle civiltà non agricole).

Quando si distingue tra s. realistici e s. idealistici, intendendo con i primi quelli che per una civiltà religiosa sono identici con quanto rappresentano, il significato di s. tende ad annullarsi: per es., quando gli esecutori di un rito di popoli a organizzazione totemistica vestono pelli di animali o si mettono maschere, non mirano tanto a rappresentare, quanto a essere gli antenati totemici; in tal caso non si servono più di s., bensì di mezzi atti a trasformarli in ciò che il s. soltanto esprimerebbe. D'altra parte i s. idealistici si confondono facilmente con segni convenzionali privi di valore simbolico: se la svastica e la stella hanno certamente valore di s. in determinate civiltà arcaiche anche preistoriche, poiché esprimono idee religiose irriducibili a significati codificati, la croce nel cristianesimo e la mezzaluna islamica, pur di origine analoga, sono s. tutt'al più nel senso etimologico, cioè segni convenuti di riconoscimento.

Va ricordata infine la reciprocità della relazione simbolica: se la raffigurazione di una donna triforme (Ecate) o con le corna (Hathor) può essere s. della Luna, la Luna, a sua volta, dati i suoi periodi, può esser s. della femminilità; in realtà donna e Luna, in determinate civiltà, sono s. reciproci e intercambiabili di esperienze irriducibili ad altri termini.

2. S. di fede cristiani

Nella tradizione cristiana, il s. di fede è la formula che esprime in compendio le verità fondamentali della fede, detta anche Credo dalla prima parola con cui in latino e in italiano iniziano il s. apostolico e il s. niceno-costantinopolitano. Il termine *symbolum* rinvia verosimilmente al greco *σύμβολον* nell'accezione di «segno di riconoscimento», in quanto professione di fede richiesta per l'ammissione al battesimo.

Già nel Nuovo Testamento si possono trovare formule di fede relative alla messianicità o alla divinità del Cristo, o brevi sommari di fede, ora esclusivamente cristologici, ora binari, in quanto associano il Cristo al Padre, o trinitari, che fanno riferimento anche allo Spirito Santo. Queste formule entrarono presto negli usi liturgici, soprattutto in contesto battesimale. Con lo sviluppo della teologia e l'insorgere di controversie dottrinarie, si sentì la necessità di precisare meglio il contenuto della professione di fede in base alle diverse esigenze, donde la varietà di espressioni a seconda delle Chiese, dei periodi storici e degli autori che le hanno tramandate. Le origini, le vicende, il contenuto e la forma delle varie confessioni di fede, nonché i contrasti e le differenze nei credi delle varie comunità cristiane, sono l'oggetto di studio della scienza detta simbolica.

Il più antico s. di fede è quello della Chiesa di Roma (s. romano) trasmesso in greco da Marcello di Ancira (340 ca.) e in latino da Rufino di Aquileia (404 ca.). Si suddivide in tre sezioni, relative alle tre persone della Trinità, molto sintetiche la prima e la terza («Credo in Dio padre onnipotente... e nello Spirito Santo»), più diffusa la seconda, in cui si menzionano la figliolanza divina di Gesù Cristo, la sua nascita da Maria e dallo Spirito Santo, la crocifissione e sepoltura sotto Ponzio Pilato, la resurrezione dopo tre giorni, l'ascensione al cielo, dove siede alla destra del Padre, l'attesa del giudizio finale. A questa formulazione trinitaria seguono la menzione della santa Chiesa, la remissione dei peccati, la resurrezione della carne. La forma del s. romano si affermò nella seconda metà del 3° sec. e come tale fu accolta da altre Chiese occidentali (Arles, Braga, Aquileia, Cartagine, Milano ecc.).

Il s. niceno-costantinopolitano è la formula di fede derivata dal s. proposto alla sottoscrizione dei partecipanti al Concilio di Nicea (325), nella forma ripresa e adattata nel Concilio di Costantinopoli (381), con gli ampliamenti ivi introdotti a proposito dello Spirito Santo, definito «Signore e vivificante, che procede dal Padre, e con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato, che ha parlato per mezzo dei profeti», a seguito delle controversie dottrinali sviluppatesi dopo il Concilio di Nicea. L'inserzione della espressione «e dal Figlio» (in latino *Filioque*) dopo la menzione della processione dal Padre fu operata in Occidente per influsso della teologia di Agostino e s'impose progressivamente, non senza resistenze. A partire dal 6° sec. questo s. fu progressivamente accolto nelle liturgie battesimali, poi in quelle eucaristiche, tanto in Oriente quanto in Occidente. La Chiesa romana lo accettò definitivamente solo nell'11° secolo.

Una forma leggermente modificata, con aggiunte e precisazioni, del s. romano è il cosiddetto s. apostolico, formula di fede in uso in alcune liturgie, specialmente in occasione del battesimo. Consiste di 12 articoli relativi il primo a Dio Padre, quelli dal secondo al settimo a Gesù Cristo Figlio di Dio suo unico Figlio, l'ottavo allo Spirito Santo, i rimanenti alla santa Chiesa cattolica e la comunione dei santi, la remissione dei peccati, la resurrezione della carne e la vita eterna. Già L. Valla aveva rilevato che questo s. non poteva risalire agli apostoli. Le principali differenze dal s. romano derivano dall'accoglimento di alcune varianti attestata in s. occidentali del 4° e 5° sec., operato quando Carlomagno volle imporre nel suo impero una

formula di fede unica. A Roma si manifestò una certa resistenza a sostituire l'antico s. romano con quello imposto da Carlomagno: ciò avvenne definitivamente durante l'età degli Ottoni (10°-11° sec.).

Il s. atanasiano è un'esposizione di fede, in 40 proposizioni ritmiche, sulla Trinità e le due nature nell'unica persona del Cristo, attribuita ad Atanasio di Alessandria solo a partire dal 7° sec., ma di origine occidentale, presumibilmente gallicana, e databile alla seconda metà del 5° secolo. Il testo greco è traduzione dell'originale latino. Vi si sostiene la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio (rispetto al testo originale del s. niceno-costantinopolitano) e per questo, data l'attribuzione ad Atanasio, fu più volte citato dagli autori occidentali nelle controversie con la Chiesa greca sulla questione della processione dello Spirito Santo. Ha avuto uso limitato nelle liturgie occidentali, ma compare nel servizio liturgico della Chiesa anglicana.

SIMBOLO

Enciclopedia Italiana (1936)

di E. S., N. Tu., G. Man.

SIMBOLO (dal gr. συμβάλλω "metto insieme", da cui σύμβ). - Con questo termine s'indica, genericamente, un segno, un'immagine o un oggetto che ne rappresenta un altro con il quale è connesso. Tale connessione, nell'uso corrente del vocabolo, è naturale, anche se non sempre evidente; mentre è convenzionale in certe espressioni che vengono chiamate simboli solo in senso traslato (p. es., i simboli algebrici).

Nel suo senso generico, il termine simbolo è stato variamente adoperato ed esteso, e si è giunti a identificarlo con "espressione" o con "rappresentazione": si dice, così, p. es., che la parola è il simbolo della cosa (simbolismo gnoseologico). Il significato corrente della parola è però, come si è detto, un altro. Le caratteristiche dell'espressione simbolica non possono esser definite se non empiricamente e a posteriori: considerando, ad es., la volpe quale simbolo riconosciuto dell'astuzia, si osserva che esso simbolo: 1. è meno essenziale e importante della cosa simboleggiata; 2. è più concreti e sensibile di ciò che simboleggia; 3. è manifestazione di un modo di pensare più immediato e primitivo (regressivo, involutivo); 4. ha un significato non sempre presente alla coscienza; 5. ha carattere per lo più spontaneo, automatico, non deliberato. L'adozione di tali criteri giustifica l'esclusione, dal novero dei simboli, di molte espressioni che comunemente, ma impropriamente, vengono definite come simboliche (metafore, emblemi, insegne, allegorie, similitudini, analogie, parabole, ecc.).

Religione. - In virtù del significato di congiunzione implicito nella sua etimologia, il simbolo ha nella religione una parte larghissima e una funzione non sostituibile. E, invero, quella sua proprietà di esser segno o espressione sensibile di un oggetto o di un'idea non visibile, qual'è appunto il mondo divino, fa sì che il simbolo sia spontaneamente adoperato tutte le volte che l'individuo (o il gruppo) intende assurgere alla sfera misteriosa del divino.

I simboli religiosi sono di varia specie. Se si considera la loro natura, essi sono realistici (realismo che può toccar la magia), idealistici, razionalistici (quando sono suggeriti da opportunità o convenzione). Se si considera la loro espressione essi sono grafici, gestiti, formulati.

Quanto più l'individuo (o il gruppo) è primitivo tanto più il simbolo ha un valore realistico, fino a identificarsi con la cosa cui si riferisce. Per la mentalità primitiva, che è fondamentalmente mistica - nel senso che vede dietro le cose materiali il movente spiritico occulto che le fa agire in un dato modo, e che nella raffigurazione di una cosa vede, per la cosiddetta legge di partecipazione, una relazione strettissima tra il rappresentante e il rappresentato - il simbolo riveste tutti i caratteri della realtà. Così nelle danze magiche, di tipo animalesco, fatte o come rito totemico o come rito di caccia, i danzatori che rivestono la pelle o la

maschera dell'animale rappresentato, si esaltano in quella loro mimica fino a sentirsi una incorporazione dell'animale e a identificarsi con lui. Tutti i riti della magia imitativa (v. magia) sono riti simbolici.

Anche quando la mentalità da primitiva s'innalza a concezioni più elevate e più astratte, il valore religioso del simbolo rimane sempre sostanzialmente realistico. Una riprova si ha nelle antiche misteriosofie greche ed ellenistiche nelle quali il rito centrale dell'iniziazione attuava, attraverso un tocco, un gesto, una degustazione simbolica, l'unione sacra con il dio e l'iscrizione alla sua sacra milizia.

Il simbolo quando è convenzionale o razionalistico, ossia suggerito da congruenza intellettuale o da motivi convenzionali, può avere un valore teologico-filosofico, ma non propriamente religioso. Così non ha valore religioso il triquetto, figurazione geometrica triangolare curva con un cerchio inscritto, talora assurda a simbolo della Trinità; né la mezzaluna simbolo statale adottato per ragioni non note dai Turchi e conservatosi come tale in quei territori islamici dove si è esteso il dominio dell'impero ottomano; né la swastica o croce gammata, adottata dai nazionalsocialisti tedeschi a simbolo di "arianità".

Il simbolo religioso oltre a un valore realistico deve essere anche intelligibile ossia intuitivamente rivelatore della verità religiosa che simboleggia, ma non troppo razionalisticamente analizzabile, sotto pena di perdere la sua efficacia mistica che si basa sul senso dell'inconcepibile e del misterioso che sempre informa l'anima quando si accosta al divino. Come conseguenza dell'intelligibilità, il simbolo non deve essere una riproduzione completa della realtà, una fotografia, ma si deve ridurre agli elementi essenziali: 1. perché possa essere immediatamente afferrato e ricordato da aggruppamenti umani non intellettualmente affinati; 2. perché deve essere all'occorrenza facilmente rappresentabile.

Per aggruppamenti minori propri di gruppi d'iniziati, il simbolo può essere più complicato e misterioso perché in questo caso serve come tessera di riconoscimento per i soli adepti: basti ricordare il pesce (ἰχθύς) simbolo di "Gesù Cristo figlio di Dio salvatore".

Questa realtà del simbolo religioso, indispensabile ad attuare la vita mistica nel singolo e nel gruppo, tende ad assumere un valore più spirituale a mano a mano che la mentalità religiosa si evolve, fino a giungere, in alcuni casi, a escludere l'interpretazione realistica, accusata di magia e intesa come un peso che soffoca il libero slancio dello spirito nella regione del divino.

Così avviene che nelle fasi supreme della mistica l'orante faccia a meno d'immagini sacre, di luoghi consacrati, di cerimonie, e si concentri in una meditazione fatta in silenzio raccolto. E passando dagli individui ai movimenti religiosi collettivi di riforma contro forme religiose preesistenti si ha il rigetto radicale del simbolismo culturale anteriore. Così il profetismo ebraico rifugge dal cerimoniale levitico e proclama il sacrificio del cuore superiore a quello delle vittime; il buddhismo è, di fatto, un ripudio del ritualismo brahmanico; l'islamismo ridusse il culto alla sola preghiera; il protestantesimo ha limitato la liturgia alla sola parte uditiva (canti e sermoni) escludendone quella visiva e plastica.

Il simbolo, essendo una sintesi delle credenze e delle esperienze religiose del corpo sociale, segue le sorti di quelle e quindi o si dissolve e si volatilizza quando gli schemi religiosi si evolvono, ovvero si cristallizza quando il gruppo, per ragioni di contrasto storico ed etnico, si chiude alle influenze e agli scambi esteriori. Valgano per tutti di esempio i riti delle chiese orientali dissidenti, in cui l'immobilità del simbolismo religioso rispecchia l'isolamento etnico e culturale delle medesime.

Per il valore del simbolo nell'azione sacrificale, v. sacrificio.

I simboli nel diritto. - Poiché il diritto regola e consacra i rapporti sociali degli uomini si comprende facilmente come in esso il simbolo sotto i suoi vari aspetti di segno, di gesto, di formula, abbia un uso tanto più largo quanto più primitivo.

Così lo spezzamento di un rotolo (σικυτάλη) in Grecia, di un'asticciola o stipula in Roma, le cui due parti restano nelle mani dei contraenti o dei testi, simboleggiava la stipulazione di un contratto; così tutte le formule giuridiche accompagnate da gesti relativi a varie parti del corpo umano: la testa in caso di adozione e d'inaugurazione; il lobo dell'orecchio (considerato sede della memoria) nelle mancipazioni, eredità, testimonianze (antestatio); la mano, come simbolo della potestà (in manum convenire, in manu esse, manumittere, manus conserere, manus inicere, manum opponere); il piede come simbolo del possesso, specialmente d'immobili.

Nel diritto medievale le cerimonie di adozione e d'investitura erano tutte caratterizzate da una cerimonia simbolica: il taglio di una ciocca di capelli (tonsura) per quelle che si ascrivevano al servizio della Chiesa; la cintura di una spada per gli eletti cavalieri; la consegna del calice o del pastorale per l'investitura di un feudo ecclesiastico; di una zolla di terra per uno civile, ecc.

Śiva Enciclopedia online

Divinità tra le più venerate della mitologia indù, membro della triade divina (trīmūrti) con Brahmā e Viṣṇu. In virtù dei suoi molteplici aspetti, benevoli e terrifici a un tempo, Ś. assume forme ed epiteti diversi. Come signore del tempo (Mahākāla), presiede all'incessante dinamica creazione-annientamento-rigenerazione, il cui ritmo è scandito dalla sua danza cosmica (tāṇḍava); sotto questo aspetto, con l'epiteto di Naṭarāja («re della danza»), è spesso rappresentato danzante sul corpo del demone primordiale. Nella veste di sommo creatore, Ś. è conosciuto come Mahāśiva («il grande Ś.»), Maheśvara («il grande signore») o Mahādeva («il grande dio»). Come distruttore, Ś. assume epiteti quali Ugra («il possente»), Bhairava («il terribile»), Hara («il distruttore»). Ś. è anche divino asceta e come tale è venerato sotto l'aspetto di Mahayogi («il grande yogin») o Yogeśvara («signore degli yogin»). La divinità femminile che spesso lo accompagna, simbolo della sua śakti, assume anch'essa diverse sembianze. La molteplicità e la compenetrazione delle varie manifestazioni del dio sono sottolineate da particolari iconografie, che lo ritraggono col corpo per metà maschile e per metà femminile (Ardhanārīśvara), o come una figura a 3 teste (Maheśvara). Grande devozione a Ś. rivolgono le sette śaiva.

L'insieme di correnti filosofico-religiose, particolarmente diffuse nell'India occidentale e meridionale, che pongono al centro della loro speculazione Ś. è denominato śivaismo (o scivaismo). Le correnti śivaite perseguono la liberazione dell'anima individuale dal ciclo delle rinascite, ovvero il superamento del molteplice e la realizzazione della sostanziale identità tra il sé individuale e il sé universale, l'Essere supremo rappresentato da Śiva. Tra le scuole principali, è quella di Pāśupata, dall'epiteto di Ś. Paśupati, il signore (pati) delle anime, cui fa riferimento lo Śaivasiddhānta, o dottrina śivaite, elaborata da Meykanda (13° sec.). Altra setta è quella del Liṅgāyat o Vīraśaiva, fiorita nell'India meridionale. Caratteristiche comuni sono l'importanza annessa alla pratica dello yoga e la forte influenza del tantrismo sul pensiero, sulla ritualità e sulle pratiche ascetiche e comportamentali. Testi fondamentali sono gli Āgama, conosciuti in India settentrionale anche come Tantra, composti a partire dalla fine del 6° sec. d.C.; i loro insegnamenti confluirono nel Tantraloka («La luce dei Tantra»), summa filosofica del kashmīro Abhinavagupta (10° sec.).

È chiamata Śivarātri («notte di Ś.») la festa indù in onore del dio indiano che si celebra la 14ª notte di luna calante del mese di magha (gennaio-febbraio). Durante la festa era solita l'ammissione di nuovi membri all'ordine ascetico dei Gosāin.

Spiritismo Enciclopedie on line

Dottrina che sulla base del riconoscimento dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima afferma la possibilità di contatti tra gli spiriti dell'aldilà e i vivi, e attribuisce all'intervento di spiriti di defunti molti fenomeni parapsichici e medianici. La dottrina fu formulata intorno al 1860 dal francese Allan Kardec (pseudonimo di Hippolyte Rivail, Lione 1804 - Parigi 1869).

Nato negli Stati Uniti il movimento spiritistico si è esteso nei decenni successivi in Inghilterra e di qui in gran parte del continente europeo, poi nell'America Meridionale (Argentina e Brasile). È stato ripetutamente condannato dalla Chiesa cattolica sia per le pratiche, sia per le premesse dottrinali. L'indagine scientifica dei fenomeni connessi con lo s. è uno degli oggetti di ricerca della parapsicologia.

SPIRITISMO
Enciclopedia Italiana (1936)
di E. S.

SPIRITISMO (ingl. spiritualism). - Questo termine ha tre principali significati, può cioè indicare: 1. un sistema mistico-religioso fondato da Allan Kardec (v.); 2. un movimento mondiale che prende origine dallo spiritismo kardechiano, ma che non segue necessariamente e in tutto gl'insegnamenti del fondatore; 3. una particolare ipotesi interpretativa dei fenomeni studiati dalla ricerca psichica (v. psichica, ricerca), o di parte di essi.

Storia. - Le origini storiche dello spiritismo sono comuni con quelle della ricerca psichica, anche se questa se ne sia resa ben presto indipendente. Nel 1846 un certo M. Weakman era stato testimone, nella sua casa di Hydesville, presso New York, di strani fenomeni, specialmente acustici, e ne era stato colpito a tal segno da risolversi ad abbandonarla. Nella casa venne in seguito ad abitare (1847) la famiglia Fox, composta dai coniugi e da due figlie: Margaret, di 15 anni, e Kate, di 11. Ripetendosi le manifestazioni, specialmente nella forma di colpi battuti (raps) nelle pareti, venne in mente a Kate Fox di chiedere al misterioso percussore la ripetizione di un determinato numero di colpi, avendo essa formulato l'ipotesi che i fenomeni potessero essere dovuti allo "spirito disincarnato" di un defunto. Essa venne soddisfatta, e di conseguenza cominciarono a stabilirsi tra le due sorelle e il presunto "spirito" vere e proprie conversazioni. Le risposte dello "spirito" venivano date mediante un alfabeto convenzionale. Lo "spirito" asseriva di essere stato vittima di un assassinio, e che il suo cadavere era stato sepolto nella cantina di quella casa (questo particolare venne riconosciuto esatto molti anni dopo). L'interesse morboso suscitato da tali fatti, e le noie avute dalla famiglia Fox, costrinsero quest'ultima ad abbandonare Hydesville e a trasferirsi a Rochester (1848). Ma il mutamento d'ambiente non fece cessare i fenomeni. Sempre col concorso delle sorelle Fox, le comunicazioni con i presunti "spiriti" vennero ristabilite mediante colpi battuti dal piede di un tavolino, secondo un alfabeto assai semplice escogitato da un certo I. Post, un riformatore antischiavista misticheggiante. Da Rochester la famiglia Fox emigrò poi in Inghilterra, e in tal modo varcò l'oceano la passione per i "tavolini parlanti" o "semoventi", che già era divampata rapidissimamente in America, estendendosi dalla gente incolta a molte notevoli personalità della scienza e della politica.

Indipendentemente dai fatti accennati, e dalla loro attendibilità (attendibilità su cui poi doveva venire chiamata a pronunciarsi l'indagine scientifica; v. psichica, ricerca), non è difficile rendersi conto delle circostanze ambientali che poterono favorire lo sviluppo del primo spiritismo americano. Nell'America di allora, lanciata verso una concezione attivistica e pragmatistica dell'esistenza, si facevano già tuttavia luce diffuse e non ben consapevoli esigenze volte a una spiritualizzazione del concreto quotidiano: esigenze peraltro alquanto ibride, che da un lato non riuscivano, per essenziale incapacità, a pensare a fondo le loro proprie formulazioni, e che dall'altro rimanevano fatalmente ancorate a una visione antropomorfa e causalistica dei massimi problemi. Tali esigenze, per ciò che nel campo speculativo più si avvicina allo spiritismo, vennero specialmente sentite e tradotte in opere dallo scrittore "spiritualista" A. J. Davis (1826-1910), la cui influenza fu e rimase notevolissima su tutto il movimento spiritistico nordamericano. Ma alcune di esse (reazione contro la desolante Weltanschauung del vecchio materialismo, aspirazione a un

"credo" che fosse tuttavia più facilmente accessibile e difendibile che non quello delle religioni dogmatiche, desiderio sempiterno di negare la morte individuale e di mantenere comunque un legame affettivo con le persone care scomparse) dovevano assicurare la diffusione del verbo spiritistico anche oltre il terreno da cui esso era primamente scaturito.

Ma come ogni movimento a carattere ideale e innovatore, lo spiritismo doveva trovare chi facesse proprie le sue vaghe aspirazioni, e nello stesso tempo sapesse fortemente articularle, trasformando in schemi sistematici e programmatici quanto ancora si trovava nello stato nebuloso e informe, proprio alla prima ondata sentimentale. Occorreva, insomma, un legislatore: e questo fu ben presto trovato nella persona di Allan Kardec, il quale, dopo appena un decennio dalle prime manifestazioni di Hydesville, si sentiva chiamato dagli stessi "spiriti" a compiere al tempo stesso opera di messia e di evangelista. Valendosi di parecchi medium (v.), come vennero chiamati gl'individui che, a somiglianza delle sorelle Fox, si riteneva servissero di tramite fra il mondo degli "spiriti" e quello degli uomini, il Kardec tracciò con ferma fede e senza esitazione le linee definitive dell'edificio spiritistico. Nel 1857 appariva *Le livre des esprits*; l'anno appresso il Kardec fondava la *Société parisienne d'études spirites*, e la *Revue spirite* che si pubblica tuttora; nel 1861 pubblicava *Le livre des médiums*; e una serie di altri volumi di maggiore o minore importanza completava la sua opera. Accanto agli scritti del Kardec, varie altre opere rimaste classiche per lo spiritismo si venivano pubblicando nei varî paesi: alcune accentuando il carattere mistico-religioso del movimento, altre invece insistendo sul suo sorgere, quale complesso d'interpretazioni inevitabili, dal terreno dell'accertamento sperimentale. E andavano parimenti costituendosi le varie associazioni spiritistiche (o, come talvolta fu detto adottando l'impropria terminologia inglese, "spiritualistiche"), nazionali e internazionali. La principale associazione che collega anche oggi molte singole società nazionali è la *Fédération spirite internationale*, con sede a Parigi.

Gli scopi perseguiti dalla federazione sono, secondo il testo delle sue stesse dichiarazioni ufficiali, i seguenti: 1. la creazione e il mantenimento di legami di fraternità fra gli spiritisti di tutto il mondo, indipendentemente dalla loro razza, lingua e nazionalità; 2. lo studio comune dello spiritismo e materie affini sotto i punti di vista scientifico, filosofico, morale e religioso; 3. la propaganda e la diffusione di tali studi e dei fatti relativi alle scienze psichiche: l'insegnamento reciproco e la pratica della solidarietà, che è la base morale dello spiritismo.

Sotto gli auspici della Federazione spiritistica internazionale sono stati tenuti sinora cinque congressi internazionali: a Liegi (1923), a Parigi (1925), a Londra (1928), a L'Aia (1931) e a Barcellona (1934). Nei paesi in cui lo spiritismo ha conservato (almeno per larghe masse di aderenti) un carattere religioso, esistono, oltre a numerose società, anche molte vere e proprie "chiese", con particolari riti e preghiere (così specialmente in Inghilterra e negli Stati Uniti). In altri paesi, invece, come per esempio in Francia, lo spiritismo, pur costituendo una fede, ha minore carattere confessionale e prescinde generalmente da qualsiasi manifestazione liturgica.

Il numero degli spiritisti, accresciutosi enormemente durante la guerra mondiale per evidenti ragioni sentimentali, è tuttora in aumento, e si può calcolare, molto approssimativamente s'intende, a una quindicina di milioni d'individui sparsi in tutto il mondo.

Dottrina. - Poiché, come abbiamo accennato, la parola spiritismo può intendersi tanto in senso sistematico quanto in quello d'ipotesi interpretativa di un gruppo di fenomeni studiati dalle ricerche psichiche, si distingueranno qui due gruppi d'ideologie, a seconda che ci si riferisca all'uno o all'altro senso del vocabolo.

1. Secondo lo spiritismo-sistema, e in base alle enunciazioni sia del Davis, sia del Kardec, l'uomo consta di tre principi: a) un corpo fisico, semplice veicolo per le manifestazioni dell'individuo durante il suo passaggio sulla terra, che si dissolve con la morte; b) un "corpo fluidico" (perispirito secondo la denominazione kardechiana), per cui sono rese possibili alcune manifestazioni paranormali dei viventi

(come le apparizioni a distanza, la bilocazione, ed in genere i fenomeni medianici di carattere fisico), e per mezzo del quale i defunti, che lo conservano (almeno sino ad un certo grado della loro presunta "evoluzione"), comunicherebbero con quelli; c) uno "spirito" indistruttibile e perfettibile. Come è noto, una simile tripartizione dell'individualità umana non è concezione legata allo spiritismo come tale: essa ha le sue radici sia in varî sistemi filosofico-religiosi orientali, sia nella filosofia ellenistica grecoromana, e particolarmente nel neoplatonismo (Plotino).

Il già citato articolo 3 della Federazione spiritistica internazionale definisce nel modo seguente sia la dottrina ora esposta, sia gli altri fondamenti dello spiritismo kardeciano: a) esistenza di Dio, causa suprema di ogni cosa, principio astratto senza carattere antropomorfo; b) esistenza dell'anima (o spirito) legata al corpo fisico, durante la vita, da un elemento intermediario: il perispirito o corpo fluidico; c) immortalità dell'anima inseparabile dal suo corpo fluidico; d) comunicazione, per mezzo del medianismo, tra il mondo visibile e quello invisibile, tra gli spiriti incarnati (viventi) e quelli disincarnati (defunti); e) continua e progressiva evoluzione degli spiriti verso la perfezione, attraverso molteplici manifestazioni sensibili; f) responsabilità individuale con applicazione della legge di causalità.

A queste concezioni potrebbero aggiungersi moltissimi altri spunti dottrinali, ai quali però non tutti gli spiritisti necessariamente aderiscono: così, per es., la presenza, per ogni individuo, di uno "spirito-guida", che lo consiglia e l'assiste; il pericolo che "spiriti inferiori" possano turbare le comunicazioni medianiche (onde la norma che non si deve credere ciecamente ai "messaggi" medianici, ecc.). Una vastissima letteratura, tuttavia, fondata sulle anzidette "comunicazioni" medianiche, ci dà ampî ragguagli sul trapasso degli "spiriti" dal loro stato di "incarnazione" all'al di là, sul modo di esistenza dei "disincarnati" nelle varie "sfere" che costituiscono l'universo ultrasensibile (si hanno al riguardo molte descrizioni nettamente antropomorfe e geomorfiche), sul perfezionamento progressivo conseguito in tali sfere dagli spiriti, i quali aiutano a loro volta l'umanità a fare lo stesso, ecc.

Un punto controverso nello spiritismo-sistema è quello che si riferisce alla "reincarnazione": ammessa unanimamente dagli spiritisti kardeciani, respinta invece quasi altrettanto unanimamente da quei gruppi di spiritisti (anglosassoni, nordamericani) che non derivano direttamente dal Kardec, questa dottrina proviene allo spiritismo dalle antiche credenze orientali, e specialmente indiane, relative alla metempsicosi, riaffermate presso a poco nella medesima epoca, e ancora più fortemente, da correnti affini allo spiritismo, e principalmente dalla teosofia (v.) blavatskijana. Gli spiritisti che vi aderiscono ritengono che gli "spiriti", almeno sinché non hanno raggiunto un alto grado di evoluzione, tornino a "incarnarsi" in spoglie umane, per un'ulteriore esperienza nella via verso la perfezione.

2. Se tali sono i lineamenti dello spiritismo-sistema, tutt'altra cosa è l'ipotesi spiritica, considerata come ipotesi interpretativa di quei fenomeni paranormali (medianici e affini: v. psichica, ricerca), che secondo alcuni non saprebbero spiegarsi in base a ipotesi naturalistiche. In un primo periodo, che coincide con il primo sorgere e affermarsi del movimento spiritistico, tale ipotesi fu applicata a quasi tutte le manifestazioni del medianismo, le quali venivano così pressoché invariabilmente attribuite all'intervento - attraverso il medium - dei presunti "spiriti" disincarnati. In seguito, i progressivi accertamenti di molti fenomeni, e in particolar modo gli studi sull'automatismo psicologico, sui processi psichici inconsci (v. psicoanalisi), sulle "personalità alternanti", sull'ectoplasma, sulle possibilità assai vaste della conoscenza paranormale (v. chiaroveggenza; telepatia, ecc.), hanno notevolmente ristretto il campo a cui, secondo alcuni, solo l'ipotesi spiritica rimane applicabile, e parecchi tra gli spiritisti più colti (poiché lo spiritismo ha annoverato o annovera tra i suoi aderenti scienziati e studiosi come R. Hare, A. R. Wallace, A. Aksakov, C. Flammarion, E. Bozzano, R. Hodgson, A. Brofferio, C. Lombroso, O. Lodge, F. W. H. Myers, J. Hyslop) hanno largamente ammesso l'ipotesi "animistica" (ossia naturalistica) accanto a quella spiritica, cercando di tracciare i lineamenti di uno "spiritismo scientifico" che anche oggi è ben vivo e si afferma nelle opere, per esempio, di un Oliver Lodge, o, per quanto riguarda l'Italia, in quelle di un Ernesto Bozzano.

Pur se taluni di questi spiritisti usano dichiarare che "l'animismo prova lo spiritismo" ossia che gli stessi fenomeni, i quali evidentemente non necessitano alcun intervento di "spiriti", tendono tuttavia a comprovare che l'individualità psichica non è necessariamente legata all'organismo somatico, e dovrà quindi sopravvivere dopo la dissoluzione di questo, gli argomenti più forti a favore dell'ipotesi spiritica consistono nell'enunciazione di alcune categorie di fenomeni che appaiono assai più facilmente spiegabili per mezzo di essa che non per mezzo di qualsiasi ipotesi naturalistica; e inoltre, nella considerazione di alcuni tipici "andamenti" dei processi medianici, quali il fatto che questi si svolgono "come se" provenissero da "entità" defunte, il carattere autonomo delle personalità comunicanti, e prove d'identità che queste danno, talune manifestazioni spontanee in relazione con eventi di morte, ecc. Il Bozzano, in particolare, ha elencato e commentato ben undici categorie di fenomeni paranormali, che a suo avviso sarebbero inesplicabili con le teorie puramente naturalistiche.

Le controversie e le discussioni pro e contro l'ipotesi spiritica sono ancor oggi in pieno fervore, e si valgono di ogni sorta di argomentazioni. Alcuni critici si appoggiano su considerazioni aprioristiche, notando specialmente che invano si cerca e si cercherà una linea d'intersezione tra due piani dell'essere i quali, per ipotesi, sono l'uno dall'altro disgiunti, o che l'accettazione di ciò che per definizione sta di là dalla sfera del fenomenico implica sempre un atto di fede, che come tale esula da qualsiasi dimostrazione razionale. Altri critici si pongono invece il problema come squisitamente scientifico, e cercano di dimostrare: a) come il fatto che talune categorie di fenomeni, altra volta dichiarati roccaforte dell'ipotesi spiritica, vengano oggi riconosciuti, dagli stessi spiritisti, come naturalisticamente interpretabili, permetta d'inferire che anche quelli che vengono attualmente proclamati "fenomeni irriducibili" non saranno più tali un giorno; b) che essendo ancora, per molta parte, la ricerca psichica sperimentale nella sua fase di accertamento, ed essendo tuttora assai scarsa la conoscenza dei processi psichici e psicofisiologici che presiedono anche ai più noti tra i fenomeni paranormali, è vano e prematuro arrischiare ipotesi che implicano necessariamente l'abbandono del piano di ricerca scientifica, e che portano il ricercatore non già dal noto, ma dal malnoto verso l'ignoto. A ciò gli spiritisti oppongono, oltre alle obiezioni già accennate, anche il fatto che nessuna ricerca puramente scientifica è riuscita o riuscirà a dare ragione del vasto assieme di fenomeni paranormali che invece con l'ipotesi spiritica si armonizzano e si giustificano pienamente. È vano negare, infatti, che per ora non possono opporsi all'ipotesi spiritica se non argomentazioni parziali (si osserva sovente che molti avversari di questa ipotesi o trascurano i fatti, o di fronte ad alcuni di essi assumono un atteggiamento ambiguo, tipico esponente di una "resistenza" a far entrare nel proprio orizzonte psichico elementi che scuoterebbero una convinzione aprioristicamente formata), e che manca tuttora una teoria naturalistica complessiva e completa che inquadri e spieghi, senza tener conto dell'ipotesi spiritica, i fatti che la ricerca psichica ha sinora sperimentalmente accertato.

3. Un cenno a parte meritano da ultimo taluni punti di vista, in base ai quali lo spiritismo esulerebbe comunque da una considerazione strettamente scientifica. Così, per es., quello di taluni esponenti del cattolicesimo, secondo i quali molte manifestazioni che gli spiritisti considerano come dovute a "disincarnati", sarebbero invece dovute a intervento diabolico. Così il punto di vista della moderna teosofia, secondo la quale in certe sedute medianiche si manifesterebbero non già le anime dei defunti, bensì le loro "spoglie fluidiche" ("gusci" svuotati, clichés astrali): simulacri, cioè, che hanno solo un'apparenza di personalità; oppure addirittura "entità" di ordine extraumano ("elementali, elementini, lemuri", ecc.), il cui intervento sarebbe comunque sempre a danno di coloro che li evocano. A interpretazioni del genere accedono inoltre varie moderne scuole "occultistiche", secondo le quali i presunti "disincarnati" non sarebbero se non residui, labili aggruppamenti di requisiti individuali di questo o quel defunto, destinati a scomparire dopo un periodo, più o meno breve, di esistenza larvale.

Lo spiritismo, comunque considerato, non sembra potersi relegare senz'altro fra le superstizioni o le ubbie; quale credenza di tipo religioso, rappresenta la reviviscenza moderna di "credi" antichi quanto l'uomo; quale interpretazione di fenomeni ancora oscuri della personalità umana, è un'ipotesi che il futuro s'incaricherà di sminuire o di avvalorare.

Sufismo

Enciclopedie on line

Sufismo

Nell'islam, dottrina e disciplina di perfezionamento spirituale. Si presenta come un insieme di metodi e dottrine che tendono all'approfondimento interiore dei dati religiosi, per preservare la comunità dal rischio di un irrigidimento della fede e di un letteralismo arido e legalistico.

L'origine della parola viene spesso riferita al sostantivo *ṣūf* («lana»), che alluderebbe al materiale del saio indossato dai primi asceti; ma il termine è stato anche fatto derivare da *ṣafā'* («purezza») o da *ṣuffa* («portico»), con riferimento forse al portico adiacente alla casa di Maometto a Medina, sotto cui il profeta aveva ospitato alcuni pii personaggi. Sul finire dell'8° sec. si ha la prima attestazione conosciuta del termine *ṣūfī*, per indicare un devoto di al-Kūfa, e attorno alla metà del 9° sec. si indicavano con questa espressione coloro che si dedicavano con particolare intensità alle discipline spirituali; di poco successiva è la diffusione del termine *taṣawwuf* («professare di essere *ṣūfī*») per indicare la tendenza nel suo complesso. La consacrazione del s. e la sua accettazione nel quadro dell'ortodossia sunnita si possono far risalire alla fine dell'11° sec., all'opera di al-Ghazzālī, che considerò essenziali per la complessa visione ortodossa i principi di un s. epurato da abusi e da eccessi dottrinali.

Trattandosi di una disciplina di perfezionamento spirituale, nel s. ha assunto particolare rilevanza il rapporto tra maestro (shaikh o murshid) e discepolo (murīd). Tale rapporto, inizialmente informale, si è andato con il tempo strutturando, fino ad arrivare fra il 12° e il 13° sec. alla costituzione di veri e propri ordini e confraternite. Ciascuna di queste trae il nome dal santo fondatore e dispone di una regola che stabilisce norme rituali e di comportamento per i propri aderenti, organizzati in un sistema gerarchico di struttura piramidale. Il s. delle confraternite ha inoltre contribuito alla generale affermazione del culto dei santi (*awliyā'*) vivi e defunti.

Sufismo

Dizionario di filosofia (2009)

Termine (prob. der. di sufi) corrispondente all'ar. *taṣawwuf*, con il quale si designa l'aspetto interiore e spirituale della tradizione islamica. L'origine della parola viene spesso riferita al sostantivo *ṣūf* («lana»), che alluderebbe al materiale del saio indossato dai primi asceti; ma il termine è stato anche fatto derivare da *ṣafā'* («purezza») o da *ṣuffa* («portico»), con riferimento forse al portico adiacente alla casa di Maometto a Medina, sotto cui il profeta aveva ospitato alcuni pii personaggi. Sul finire dell'8° sec. si ha la prima attestazione conosciuta del termine *ṣūfī*, per indicare un devoto di al-Kūfa, e attorno alla metà del 9° sec. si indicavano con questa espressione coloro che si dedicavano con particolare intensità alle discipline spirituali; di poco successiva è la diffusione del termine *taṣawwuf* («professare di essere *ṣūfī*») per indicare la tendenza nel suo complesso. Il s. si presenta come un insieme di metodi e dottrine piuttosto articolato, e ciò ha indotto a discutere sulle sue origini storiche. Alla convinzione che esso fosse la risultante del contatto con l'ascetismo cristiano d'Oriente, o con il neoplatonismo, o con la religiosità iranica, o ancora con la spiritualità indù, si è oggi sostituita la certezza che si tratti di un prodotto genuino dell'islam, al quale hanno potuto contribuire indubbiamente pratiche e credenze estranee, ma che resta fundamentalmente legato alla tradizione musulmana, al Corano e all'insegnamento del Profeta. Sin dalle origini il s. ha assunto diversi indirizzi e si è articolato in varie scuole. Fra le maggiori, la scuola irachena, quella del Khorāsān, quella dell'Asia centrale, alle quali si sono via via aggiunti, con l'espansione dell'islam, nuovi insediamenti con fisionomie e caratteristiche peculiari. Il fondo comune a queste scuole è stato quello dell'approfondimento interiore dei dati religiosi, sia che si trattasse degli atti di culto sia della professione di credenze. Tutti i *ṣūfī* hanno voluto preservare la comunità dei credenti dal rischio di una sclerotizzazione della fede e da un

letteralismo arido e legalistico. Ciò ha portato spesso al conflitto con l'autorità religiosa dei dottori della legge, sfociato anche in clamorose condanne, come quella che sentenziò la messa al patibolo di al-Hallāg (m. 922). Successivamente il s. tenderà sempre più alla prudenza, differenziando nettamente l'ambito dei profani ('awāmm) da quello degli iniziati (khawāṣṣ), onde evitare interferenze con il dominio dell'esteriorità religiosa. La definitiva consacrazione del s. e la sua accettazione nel quadro dell'ortodossia sunnita si possono far risalire all'opera di al-Ghazzālī, che considerò essenziali per la complessa visione ortodossa i principi di un s. epurato da abusi e da eccessi dottrinali. Trattandosi di una disciplina di perfezionamento spirituale, nel s. ha assunto particolare rilevanza il rapporto tra maestro (shaikh o murshid) e discepolo (murīd). Tale rapporto, inizialmente informale, si è andato col tempo strutturando, fino ad arrivare fra il 12° e il 13° sec. alla costituzione di veri e propri ordini e confraternite, ciascuna delle quali trae il nome dal santo fondatore e dispone di una regola che stabilisce norme rituali e di comportamento per i propri aderenti, organizzati in un sistema gerarchico di struttura piramidale. Il s. delle confraternite ha inoltre contribuito alla generale affermazione del culto dei santi (awliyā') vivi e defunti, riuscendo a superare l'ostilità delle componenti rigoriste dell'islam nei confronti di tale genere di devozione.

SUFISMO

Enciclopedia Italiana (1936)

di Carlo Alfonso Nallino

ṢŪFISMO. - Voce coniata, sotto la forma latina Ssufismus, dal tedesco F. A. Tholuck nel 1821, per rendere l'arabo taṣawwuf che, presso tutti i popoli musulmani, designa ciò che i cattolici francesi moderni chiamano spiritualité o théologie spirituelle, cioè la somma dell'ascetica e della mistica, alle quali spesso gli scrittori musulmani, a cominciare con al-Ghazzālī (v.; morto nel 505 eg., 1111 d. C.), aggregano anche la morale ordinaria a base religiosa. Chi professa il taṣawwuf quale norma della propria vita o quale sistema dottrinale da lui accolto è detto ṣūfī, donde fu derivata la voce astratta ṣūfismo.

A evitare equivoci assai gravi si avverte che nella presente trattazione le voci ascetica (o ascetismo) e mistica saranno adoperate nel loro preciso significato teologico: la prima per indicare il complesso di pratiche devote, non estensibili alla maggioranza dei fedeli, le quali, attraverso una serie ordinata e perseverante di preghiere, di rinunzie e di atti, mirano al distacco completo dalle passioni terrene, all'espiazione eventuale di colpe proprie o altrui e alla perfezione spirituale in senso religioso; la seconda per designare il complesso degli stati straordinari (soprannaturali) d'orazione, che nel loro grado massimo portano a cognizioni religiose superiori, alla conoscenza intuitiva di Dio, all'unione dell'anima con Lui in questa vita, e che, a differenza dalle perfezioni ascetiche, non si considerano raggiungibili per effetto degli sforzi e dei meriti del credente, ma soltanto quali grazie straordinarie di Dio. I due vocaboli saranno parimenti adoperati per indicare lo studio e la guida di quelle pratiche e di quegli atti, ossia rispettivamente la teologia ascetica e la teologia mistica.

Cenno storico. - Com'era naturale, nell'islamismo l'ascetica precedette cronologicamente la mistica, e l'una e l'altra sono, in realtà, fuori dello spirito genuino dell'islām primitivo. Gli eremiti cristiani sono ricordati con benevolenza nel Corano, così come lo erano stati nella poesia araba preislamica pagana, ma non proposti come modelli da imitare; né l'islamismo, divenuto, nell'ultimo decennio di vita di Maometto, oltre che religione anche stato guerriero, nel quale il Corano prometteva ai credenti, quale premio di Dio, le spoglie opime tolte agli infedeli, era atto a spingere a vita ascetica. Il celibato contrastava con l'insegnamento e con la pratica di Maometto, poligamo e sensuale. La mistica poi, per il suo presupposto d'una comunicazione diretta con Dio e per altri punti dottrinali, era incompatibile con il modo coranico di concepire i rapporti fra Dio e l'uomo. Tuttavia, ancor vivo Maometto e ancor più nella generazione successiva, non mancò un piccolo numero di persone viventi in povertà, tutte devozione, trascorrenti parte della notte nel salmodiare il Corano tra genuflessioni e prostrazioni, con gli occhi arrossati dal pianto e dalla veglia: asceti rudimentali, che accompagnavano le schiere marcianti alla conquista degli antichi imperi, incitandone l'ardore in nome di Dio, oppure intervenivano nelle guerre civili, o anche, soli o in gruppi, agitavano le popolazioni contro i

governanti, accusati di deviazione dalle buone norme di Maometto e d'ingiustizia. Accanto a questo tipo d'asceti agitatori politici e guerrieri, ne sorse presto un altro, favorito senza dubbio dall'esempio del monachismo e cenobitismo cristiano (assai meno da quello dei monaci buddhisti mendicanti nella Persia di NE.): il tipo del devoto, che segue pratiche ascetiche non ancora ben definite e si tiene lontano dal mondo, pur non vivendo né in eremi né in conventi, sia per brama di servir Dio e per timore delle pene infernali, sia per reazione contro le lotte intestine e contro la vita gaudente ch'era conseguenza delle immense prede di guerra contro gl'infedeli.

Sul finire del secolo I eg., con al-Ḥasan al-Baṣrī (morto nel 110 eg., 729), incontriamo pratiche ascetiche anche in un teologo, senza che sia possibile decidere s'egli avesse elaborato per ciò un sistema dottrinale. La moda letteraria alla corte degli 'Abbāsidi a Baghdād venne anche prestissimo in aiuto, ché la traduzione dal pahlawī in arabo del romanzo buddhista detto in occidente di Barlaam e Josaphat (v.) e la ripresa di spunti melanconici sulla caducità della vita ricorrenti in alcune poesie arabe preislamiche fecero entrar nella letteratura ampie riflessioni pessimistiche e perfino capitoli interi di poesie celebranti la rinuncia ai beni mondani nei canzonieri di poeti dissoluti al massimo grado. Intorno alla metà del sec. II eg., per designare persone devote dei due tipi indicati troviamo, fra i varî vocaboli, anche l'epiteto di ṣūfī, derivato dal loro frequente vestire il burnus (v.), rozzo saio con cappuccio, simile a quello di molti frati, fatto di ṣūf ossia di pelo di cammello.

In questo ascetismo tetro, che aveva le radici nel terrore della colpa e della vita futura, in un senso d'umiliazione davanti a Dio, in un abbandono passivo ai supposti decreti divini, e che si esauriva nelle privazioni e in recitazioni interminabili di testi coranici e di formule pie, mancava il concetto più elevato di ascetica quale metodo di perfezionamento graduale dell'anima nelle virtù religiose, come mancava o scarseggiava il soffio ravvivante del sentimento d'amore verso la divinità. Alla doppia lacuna, in alcuni speciali ambienti religiosi e in contrasto con le idee ortodosse dominanti, provvide la seconda metà del sec. II eg., VIII d. C.; poiché in essa si formò, da un lato, una vera metodologia di progressive tappe ascetiche nella quale non sembrano esser mancati influssi cristiani orali, e dall'altro si presentarono casi di trasporto entusiastico, di follia amorosa verso Dio, della quale uno dei primi e più celebri esempî è quello d'una devota araba d'al-Baṣrah, Rābi'ah al-'Adawiyyah, morta nel 185 eg., 801. Con l'amore fu aperta la via alla mistica propriamente detta; presto il ṣūfī non fu più soltanto l'asceta, ma anche il mistico. Il concetto della possibilità di unione intima, di fusione dell'anima con Dio nei rapimenti estatici, e la distinzione netta fra gradi di perfezione ascetica da un lato e di stati mistici dall'altro appaiono ormai chiari presso i ṣūfī all'inizio del sec. III eg. (com. 816) dalla Mesopotamia e dalla Persia all'Egitto; e in questo fatto sembra difficile non vedere un notevole contributo cristiano recato per via orale. Del resto, parallelamente a ciò, ma in ambienti musulmani intellettualisti, una corrente mistica penetrava per altra via e lasciava poi orme profonde in gran parte della filosofia araba: la traduzione di estratti dai libri IV, V, VI delle *Enneadi* di Plotino, posti sotto il nome di *Teologia d'Aristotele*, durante il califfato d'al-Mu'taṣim (218-227 eg., 833-842), e la versione d'altri testi neoplatonici. La lotta tra il ṣūfismo e le varie scuole teologiche fu lunga e aspra. I ṣūfī pretendevano di giustificare le loro novità, proclamandole trasmesse regolarmente da un insegnamento esoterico, cioè riservato, che Maometto avrebbe confidato soltanto a una piccola eletta di compagni, tra i quali il primo e il quarto califfo (Abū Bekr e 'Alī); ma gli avversarī avevano ragione di sostenere il contrasto della dottrina ṣūfica con quella genuina di Maometto e dei suoi compagni. Il concetto stesso di amore verso Dio, quale l'insegnavano i mistici, sembrava a molti teologi un indecoroso abbassare la divinità al livello dell'uomo, nel quale l'amar Dio dovrebbe consistere soltanto nell'adorarlo e nell'obbedirne i precetti rivelati mediante la legge religiosa. V'erano poi gli altri capi d'accusa ai quali la mistica si espose anche nel cristianesimo occidentale: dottrine che potrebbero far credere alla possibilità d'una vera identificazione sostanziale dell'anima con Dio negli stati mistici eccelsi; frasi sfuggite nell'ebbrezza dell'estasi, le quali, prese alla lettera, sarebbero empie; allegorie e interpretazioni di testi sacri non conformi alla tradizione ortodossa; abusi morali e sociali che derivano dalle illusioni degli pseudo-mistici; svalutazione dell'intellettualismo e della teologia speculativa e svalutazione altresì dell'importanza del rituale, con conseguente pericolo

d'indifferenza tra le varie religioni positive; possibile contrasto fra le verità di fede insegnate dalla teologia e quelle che si presumono comunicate da Dio al singolo per via mistica, ecc. L'islamismo, privo d'una Chiesa gerarchicamente costituita, non poteva reagire contro siffatte dottrine o tendenze pericolose con l'efficacia e prontezza che furono possibili nel cristianesimo d'occidente; d'altro canto il ṣūfismo, per moltissime anime, veniva a colmare la grave lacuna sentimentale dell'islām, nel quale pareva che la religione consistesse tutta nelle formalità complicate delle pratiche del culto, nella credenza cieca e, per alcuni, nell'intellettualismo della teologia speculativa. La conciliazione fu assai lunga e dovuta a maestri e scrittori d'un ṣūfismo moderato (primo forse tra essi il baghdādino al-Giunaid, morto nel 297 eg., 909-910), i quali, essendo anche teologi e giuristi, affermarono energicamente che prima condizione per mettersi nella via mistica era l'osservanza stretta del rituale ordinario e la fede salda nei dogmi, riprovarono che si dessero in pasto al volgo i segreti dell'unione mistica e che si incoraggiassero vocazioni false e ambiziose, ed esigettero una guida spirituale assidua e lunga, un direttore di coscienze (figura ignota all'islamismo fuori del ṣūfismo) per chiunque intraprenda il cammino ascetico-mistico. Al-Ghazzālī fece l'ultimo passo decisivo, applicando il sentimentalismo ṣūfico anche alle pratiche del culto ordinario e alle occupazioni sociali quotidiane, portando così una vita sanamente emotiva là dove parevano essere soltanto freddo ritualismo che non parla al cuore e precetti aridi di morale. A ogni modo, fra i sunniti (v.) od ortodossi continuò sempre a esistere un certo numero di avversari del ṣūfismo che non fosse ristretto a un insegnamento di morale ordinaria: ossia la maggioranza dei ḥanbaliti (v.) e i partigiani della scuola salafiyah, che non ammette nel campo teologico metodi e dottrine estranei al Corano e alla sunnah. Naturalmente, dai dotti di qualsiasi scuola sunnita sono avversate le degenerazioni popolari del sufismo che si manifestano negli eccessi del culto dei santi, soprattutto viventi (v. islamismo, XIX, p. 611), e nelle cerimonie di molte confraternite religiose (v. confraternite: Le confraternite religiose musulmane). Invece il ṣūfismo non attecchì fra le sette sciite, per ragioni varianti da setta a setta, e nemmeno fra gl'ibāditi (v.). Del ṣūfismo esagerato, che si sviluppò dal sec. VI eg. (XII) in poi e che ha spiccate apparenze moniste e panteiste, sarà fatto cenno più avanti.

Dottrine. - Contrariamente all'opinione dominante nel cristianesimo occidentale, ascetica e mistica per i ṣūfī sono le due parti di un unico cammino, delle quali la prima è preparazione indispensabile alla seconda, malgrado la diversità sostanziale degli atti ascetici dagli stati mistici. Chi percorre quest'unico cammino passa per tre stadī fondamentali: quello di aspirante (murīd) o principiante (mubtadī'), quello di progrediente (sālīk) se giunto ai gradi più elevati del tirocinio ascetico, e quello di arrivato (wāṣil) o perfetto (kāmil) se ha raggiunto gli stati mistici; stadī e nomi eguali a quelli correnti fra cristiani greco-orientali, come S. Giovanni Climaco morto verso il 600 (nel cattolicesimo quei tre gradi si riferiscono abitualmente alla sola ascetica). Il cammino (ṭarīq, sulūk) va percorso in tappe successive, ognuna delle quali dai più si considera presupporre di necessità il compimento della precedente; esse, fin che si è nel campo dell'ascetica, portano il nome di maqām, cioè stazioni, fermate. Varia fra gli autori il loro numero; nella classificazione di as-Sarrāg (morto nel 378 eg., 988) sono sette: 1. pentimento d'ogni menoma colpa (tutti i trattatisti la pongono come punto di partenza della via ṣūfica); 2. scrupolosa delicatezza di coscienza, molto superiore a quella dell'uomo ordinario, quindi astensione da quanto possa lasciar nascere un sospetto di scorrettezza; 3. rinuncia assoluta ai beni del mondo anche se leciti senza dubbio; 4. povertà (v'è questione se la mendicizia sia lecita quale atto di umiliazione); 5. sopportazione rassegnata d'ogni avversità; 6. affidamento di sé stesso a Dio, eliminando ogni preoccupazione; 7. riḍā, ossia stato perenne di soddisfazione per quanto avvenga di bene o di male all'asceta, corrispondente all'ἀπάθεια posta fra l'ascetica e la mistica da S. Giovanni Climaco e alla conformitas o resignatio collocata al vertice sommo dell'ascetismo dagli scrittori cattolici. I trattatisti musulmani sono d'accordo nel porre il riḍā come tappa ultima della via ascetica, e anzi discutono se esso in parte non rientri addirittura negli stati mistici. La via sin qui descritta è una continua muḡiāhadah (che significa ἀγώνισμα, combattimento spirituale), per la quale è indispensabile la guida d'un maestro (murshid, sheikh), al quale l'aspirante dovrà manifestare ogni recondito pensiero e prestare obbedienza assoluta. Il maestro, a seconda dell'indole del discepolo, potrà imporgli la dimora in cella, servizi umilianti, distacco da parenti e amici, viaggi in paesi lontani, silenzio, patimento della fame e altre prove. La meditazione, l'orazione vocale o mentale, il recitare giaculatorie, l'aver sempre Dio davanti agli occhi, l'esame di coscienza (muḡṣabah) quotidiano sono il viatico del cammino, di cui le singole tappe stanno in

rapporto con la quantità di sforzo e di perseveranza che il progrediente dispiega con l'aiuto del maestro e il permesso di Dio.

Ma la cosa è diversa negli stati mistici (ḥāl, plur. aḥwāl); nessuno sforzo umano può produrli, poiché essi sono elargizione graziosa di Dio. La purità di cuore ottenuta con l'ascesi è il terreno sul quale potranno scendere le grazie straordinarie. I ḥāl sono variamente classificati dagli scrittori; né la discrepanza stupisce, data la necessità di profonde analisi psicologiche su moltissimi casi per arrivare a una classificazione e date le svariatissime peculiarità individuali dei soggetti mistici. Comunque, è l'amore (maḥabbah) quello che segna la base dei ḥāl dell'unione mistica (tawḥīd); ebbrezza paragonata a quella data dal vino (immagine ben nota al neoplatonismo e alla mistica cristiana, ma alquanto strana nel campo musulmano), sete d'amore (shawq), senso di sollievo (bast), senso d'oppressione (qabd), ecc., appaiono nei libri tra i fenomeni psichici dell'unione. Questa fu concepita sin dal sec. III eg., IX d. C., in tre modi diversi, che corrispondono esattamente ai tre nei quali le chiese cristiane orientali avevano spiegato, in contrasto fra loro, l'unione della divinità con l'umanità nel Cristo (sul parallelo, v. C. A. Nallino, in Riv. studi orientali, VIII, 1919-1920, 61 e 556), ossia: 1. congiunzione (ittiṣāl o wiṣāl, συναφή o συνάφεια), che esclude l'idea di vera identificazione sostanziale dell'anima con Dio nello stato mistico; 2. unificazione (ittiḥād, ἕνωσις), suscettibile di due sensi, cioè uno sinonimo del n. 1 (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) e l'altro indicante invece l'unione sostanziale predetta (ἕνωσις κατὰ φύσιν); 3. discesa ad abitare (ḥulūl, κατοίκησις o ἐνοίκησις), cioè l'ipotesi che lo spirito di Dio scenda ad abitare, senza confusione, nell'anima purificata del mistico (dottrina cristologica nestoriana). L'ortodossia ammette soltanto la prima interpretazione (o la sua equivalente prima forma del n. 2). A ogni modo il ḥulūl, che costò la vita ad al-Ḥallāg (v.; m. 309 eg., 922), ebbe scarsissimo seguito, e nel caso di mistici accusati di ittiḥād panteista non è sempre agevole distinguere se l'accusa si fondi su credenza reale o su sole apparenze di linguaggio inadeguato a esprimere le sensazioni dell'unione suprema. Questa è "conoscenza" (ma 'rifah, traduzione della γνῶσις, dei cristiani neoplatonizzanti e dei gnostici) e il mistico è 'ārif (γνωστικός), in quanto ha raggiunto una conoscenza diretta, intuitiva di Dio; è contemplazione (nazar o mushāhadah, θεωρία, in quanto fissarsi della mente su soggetto divino; è immersione (istighrāq) in Dio o annientarsi (fanā') in Lui, in quanto sospensione delle potenze dell'anima, come direbbero i cristiani (il fanā' è cosa ben diversa, salvo certe apparenze, dal nirvāṇa indiano, o anche maḥw (cancellazione). Il fanā', estasi, non è stato duraturo; il mistico torna al ṣaḥw o lucidità ordinaria di mente, per poi ondeggiare ancora tra gli stati mistici. Ma il ṣūfī eccezionale arriva poi alla seconda (ossia mistica) lucidità di mente, cioè al baqā' (permanenza nello stato mistico d'unione), che gli permette d'essere unito in perpetuo a Dio, pur attendendo contemporaneamente alle occupazioni ordinarie della vita; stato supremo, eccezionale, esatto parallelo del sommo grado della mistica cristiana, che lo chiama unione trasformante o matrimonio spirituale. Oggetto dell'unione mistica è la divinità; ma molti ṣūfī, fin dal citato al-Giunaid, notano che in ciò v'è gradazione, e, fondandosi sulla triplice partizione della teodicea musulmana ammettono un grado inferiore, quello dell'unione con una delle azioni divine simboleggiate nei novantanove "bellissimi nomi" di Dio; poi un grado medio, ch'è unione con uno dei varī attributi di Dio indicati dalla teologia musulmana; infine il supremo, che consiste nell'unione con l'essenza divina. Ma d'altra parte, per lo meno a cominciare con il sec. XI eg. (XVII), fra alcune scuole mistiche temperate si fa strada l'idea che queste tre forme di contemplazione siano del tutto eccezionali, raggiungibili soltanto dai massimi santi, e che il comune dei ṣūfī debba limitarsi ad aspirare all'unione con la persona di Maometto (v. senussi). È superfluo additare la corrispondenza di tutto ciò con gli oggetti della contemplazione secondo la mistica cattolica. Il problema se sia lecito ricorrere a mezzi emotivi esteriori (canto di poesie erotico-religiose, musica, danza) per aiutare l'entusiasmo religioso nelle adunanze dei ṣūfī fu ed è oggetto di controversie vivaci, sia per il loro carattere estraneo completamente all'uso di Maometto e dei suoi compagni, sia in considerazione degli abusi morali assai gravi che quei mezzi possono produrre.

Il largo diffondersi di idee neoplatoniche nell'islamismo, per trafila cristiana, gnostica e filosofica, agì sulla parte dottrinale di alcune scuole ṣūfiche, soprattutto a partire dal sec. VI eg. (XII), facendovi penetrare concetti cosmogonici e metafisici, che in realtà non hanno più a che fare con la mistica e che non sempre

sono accolti dalla teologia ortodossa. Il secolo successivo vide la fioritura dello spagnolo Ibn 'Arabī (v.; morto nel 638 eg., 1240), vissuto a lungo in Oriente, le cui numerosissime esperienze mistiche, da lui medesimo analizzate con finezza e ampiezza nelle sue opere, e la fama di santità fecero e fanno perdonargli dai musulmani meno rigorosi le stravaganze dottrinali di sapore eterodosso culminanti nella dottrina della waḥdat al-wuġiūd (unità dell'esistenza), che, portando all'esagerazione il concetto teologico e ṣūfīco che l'unico vero esistente è Dio, poiché solo essere la cui esistenza non dipenda da altri, e trasformando in dottrine metafisiche le sensazioni del mistico in stato di unione, proclama un monismo panteistico, per cui Dio solo è reale, mentre il mondo è un insieme di sue manifestazioni ed emanazioni che non hanno realtà permanente. Ma tutto ciò appartiene piuttosto al dominio della filosofia e della teologia, e ad ogni modo è dottrina d'una scuola circoscritta. Di gran lunga più generale è l'influsso della distinzione neoplatonica fra mondo sensibile e mondo intelligibile o sovrasensibile, con le conseguenze che ne derivano: prima di scendere nel corpo l'anima preesistette nel mondo intelligibile (dottrina ammessa anche da molti teologi ortodossi), e nell'esilio nel corpo perde gran parte delle sue primitive facoltà e cognizioni superiori, che potrà andare man mano ricuperando parzialmente mediante l'ascesi, liberatrice dai vincoli dei sensi e del mondo terreno. Da ciò credenze che riflettono l'idea del demiurgo o del logos e che immaginano aver Dio affidato il governo del mondo a una gerarchia di santi viventi occulti, sommi maestri di ṣūfismo (il qutb o ghawth con i suoi due imām, i quattro awtād, i sette afrād, i quaranta abdāl, ecc.); da ciò pure la teoria del taṣarruf dei santi mistici, ossia il loro potere di dominare talora, con la tensione delle loro forze psichiche, le forze naturali e operare, Dio annuente, grazie miracolose (karāmāt) a vantaggio di chi si rivolge a loro; e da ciò infine la credenza popolare, ricordante certi aspetti del quietismo di Molinos, che atti materiali riprovevoli dei santi siano scusabili, poiché frutto esclusivo del corpo abbandonato dall'anima che è assorta in Dio. (V. islamismo, XIX, p. 611, e anche barakah; marabutto).

Il ṣūfismo, malgrado i suoi tralignamenti, ha introdotto nell'islamismo un forte elemento etico e sentimentale; ha dato origine a fenomeni importanti anche dal punto di vista puramente sociale e politico, quali sono il culto dei santi morti e viventi e le confraternite religiose; infine, nelle letterature araba, persiana, turca e hindūstānī ha prodotto liriche squisite di amore allegorico o anche di tipo bacchico (il vino rappresentando allora Iddio), e, fuori del campo arabo, lunghi poemi di tipo romanzesco, nei quali le avventure e gli amori di celebri coppie d'innamorati sono presi a simbolo dell'anelare irrefrenabile dell'anima a congiungersi con Dio. Parallele al ṣūfismo, ma d'origine indipendente malgrado le posteriori influenze reciproche, sono le varie forme di mistica intellettualista che s'incontrano presso buon numero di filosofi arabi, come al-Fārābī, Avicenna, Ibn Bāġiah (Avempace), Ibn Ṭufail e lo stesso Averroè, per i quali v. le rispettive voci.

T

Tabu
Enciclopedie on line

Indice

- 1 Origine del nome
- 2 Evoluzione del concetto
- 3 L'interpretazione antropologica
- 4 T. lessicali

tabu Proibizione di carattere magico-religioso nei confronti di oggetti, persone, luoghi considerati di volta in volta sacri, oppure contaminanti, impuri e dunque potenzialmente pericolosi.

Un genere particolare del t. è quello che riguarda le parole o i nomi; esso si fonda sulla concezione secondo cui il nome di una cosa equivale alla cosa stessa, ne evoca la presenza a tutti gli effetti: perciò, per es., sarà t. nominare le cose o persone che è t. vedere o toccare; il t. del nome di Dio è sancito dal Decalogo; presso i popoli dediti alla caccia spesso è t. nominare oggetti o armi adoperati nella caccia (o anche le bestie cacciate) o nella guerra; il t. delle parentele, per es., può estendersi anche sui nomi, di modo che un uomo non può pronunciare il nome della suocera ecc.; dove vigono t. sessuali, essi frequentemente implicano anche l'interdizione di determinate parole relative alla vita sessuale.

1. Origine del nome

Derivato dalle lingue austronesiane della Polinesia, il termine fu registrato per la prima volta dall'esploratore J. Cook nel 1777, durante un viaggio a Tonga. Il termine t. entrò nella lingua inglese (nelle forme taboo, tabooed) con il significato di «vietato», «proibito». In effetti, Cook aveva notato che in Polinesia le figure dei capi e dei sacerdoti più importanti erano circondate da un complesso insieme di proibizioni, che riguardavano sia il loro corpo sia i luoghi da essi frequentati. I capi stessi potevano imporre t., ovvero divieti temporanei sulla raccolta di prodotti della terra e sulla pesca. T. erano anche i cadaveri, lo sperma e il sangue mestruale. Già nei contesti polinesiani di origine, il concetto di t. presenta così un carattere ambivalente designando sia persone e oggetti degni di attenzione e rispetto sia potenzialmente contaminanti e impuri.

Nelle diverse aree dell'Oceania il concetto di t. presenta oggi significati variabili, in ragione sia di peculiarità locali sia di trasformazioni storiche. Al momento dell'incontro con gli occidentali, i capi videro in generale rafforzato il proprio potere e, attraverso la possibilità di imporre t. sul commercio, si affermarono anche da un punto di vista economico. Analisi antropologiche recenti mostrano che la traduzione di t. con «sacro», «impuro», «proibito» è problematica e fuorviante. In molte lingue dell'Oceania t. ha piuttosto il significato di «segnato», «vincolato», «degnò di attenzione» (e per questo rischioso e pericoloso) in quanto contrapposto a ciò che si definisce noa, «comune», «libero da vincoli». T. e noa non sono condizioni assolute bensì situazionali. Anche oggi che le religioni tradizionali polinesiane sono scomparse, i capi continuano a essere considerati t. in quanto persone fuori dalla norma, in virtù del loro legame speciale con il passato e con gli antenati.

È un processo rituale (un rito religioso, una cerimonia di investitura) a rendere t. un luogo, una persona, un oggetto: si tratta inoltre di una condizione revocabile. Pensate a lungo come popoli primitivi, le società dell'Oceania paiono invece aver elaborato una nozione processuale, dinamica, situazionale (e dunque moderna) dei t., ovvero di tutto ciò che è degno di attenzione e rispetto da un punto di vista sociale, religioso, politico.

2. Evoluzione del concetto

Al di là del significato che esso riveste nelle lingue di cui è originario, il concetto di t. è interessante per l'uso che di esso si è fatto in Occidente in numerose discipline. Nella seconda metà del 19° sec. assunse infatti una grande importanza nella nascente antropologia, nello studio comparato delle religioni e, in seguito, nella psicanalisi. Il t. venne concepito come un divieto di ordine soprannaturale, infrangendo il quale si andava incontro a malattie e spesso alla morte. A lungo apparve come un aspetto tipico delle religioni primitive e presente in forma residuale (una 'sopravvivenza') nelle religioni moderne. J. Frazer tradusse l'opposizione polinesiana tapu/noa con «sacro/profano». Secondo la sua interpretazione, nelle religioni primitive il sacro include aspetti di impurità e contaminazione, di cui le religioni moderne vanno liberandosi. Il t. è la manifestazione più evidente delle paure e delle angosce del primitivo davanti alle forze cosmiche, paure che, seppure irrazionali, denotano comunque forme embrionali delle più importanti istituzioni della società moderna. Le proibizioni alimentari del Levitico sono un esempio della sopravvivenza dei t. nelle religioni monoteistiche.

L'opera di S. Freud *Totem und Tabu* (1912) consacrò la nozione di t. come uno strumento analitico di centrale importanza nella teoria della psicanalisi. Focalizzandosi sul t. dell'incesto, che fonde insieme il complesso edipico e l'esogamia (l'obbligo cioè di sposarsi fuori dal gruppo ristretto dei parenti), Freud vide nel t. l'espressione delle tensioni e dei rapporti ambivalenti tra genitori e figli. Indice di primitività (una primitività non più soltanto etnologica, ma ampiamente antropologica) e fonte di nevrosi, i t. appaiono tuttavia a Freud fondamentali nel trasformare desideri inconsci in avversioni consapevoli. I desideri più colpiti dal t. sono, secondo Freud, quelli dell'incesto e del parricidio. L'uso del concetto da parte di Freud mostra che t. era ormai divenuto uno strumento interdisciplinare di cui si servivano antropologi, storici, storici delle religioni, sociologi e psicanalisti.

Questo successo spiega perché, nel corso del 20° sec., la nozione di t. non abbia cessato di animare dibattiti nel campo dell'alimentazione (perché in molte culture vi sono categorie di cibi commestibili e tuttavia proibite?), della sessualità (i t. del parto, del lutto, del cadavere ecc.), della parentela (l'evitazione di alcune categorie di parenti e affini).

3. L'interpretazione antropologica

Limitando l'analisi al campo antropologico, numerosi studi hanno contribuito da un lato a chiarire e dall'altro a mettere in discussione l'idea di tabu. In *Purity and danger* (1966), M. Douglas focalizza l'attenzione sui t. alimentari e sui t. relativi alle sostanze corporee (sperma, sangue, escrementi). Secondo l'antropologa britannica, la proibizione o il timore della contaminazione non sono legati tanto alle qualità intrinseche di un oggetto bensì al suo essere anomalo, ambiguo, e potenziale fonte di rischio e di crisi per un sistema culturale, di pensiero o di classificazione. Gli antichi Ebrei ritenevano impure e proibivano le carni dei maiali e dei cammelli perché questi animali non si conformavano a un sistema di classificazione in cui erano commestibili per lo più gli esseri ruminanti e dotati di zoccolo spaccato.

La teoria strutturalista e simbolica dei t. di Douglas ha suscitato critiche come quella di S. Tambiah che ha sottolineato l'importanza della dimensione emotiva e percettiva delle proibizioni. M. Harris ha fornito invece una spiegazione materialistica dei t. alimentari: gli Indiani considerano sacre le vacche e rifiutano le loro carni perché è in definitiva più conveniente conservare gli animali in vita, per la forza lavoro e gli escrementi che producono.

Più di recente si registra nelle varie discipline una certa disaffezione verso il concetto di t. e non pochi dubbi sulla sua validità euristica. In effetti, sebbene alcuni aspetti della sua sfera semantica (contaminazione, rischio, colpa ecc.) permangano di notevole importanza in campi di studio specifici quali l'antropologia e la sociologia del rischio, il fascino teorico del t. è andato progressivamente svanendo.

4. T. lessicali

Il termine t. è stato adottato dai linguisti per significare l'interdizione di vocabolario. Nel t. linguistico il motivo più efficacemente operante è quello religioso; di conseguenza il t. compare in sistemi linguistici differenti, e in diverse parti del mondo (Africa, Polinesia, Estremo Oriente, Europa settentrionale), ma la sua più larga diffusione si riscontra presso i popoli di interesse etnologico. Sembra legittimo postulare l'esistenza di t. per i più antichi tempi indoeuropei: si ritiene infatti che la presenza del t. giustifichi nel modo più valido la mancanza di una base indoeuropea comune per nomi di nozioni che la richiederebbero (per es., i più comuni mali fisici, sordità, cecità e simili); come pure la scomparsa di alcune parole in determinati settori del dominio indoeuropeo, quando altri motivi, linguistici o di altro ordine, la rendano altrimenti inspiegabile. Classico è l'esempio del nome dell'orso, che nelle lingue slave, baltiche e germaniche, è il risultato di innovazioni indipendenti, la cui etimologia rivela la tendenza a nominare l'oggetto solo indirettamente (per es., slavo comune *medvědī* «mangiatore di miele»); mentre la scomparsa

della denominazione comune indoeuropea in queste famiglie non si spiega né con argomenti linguistici (si tratta di un tema in -o- regolare e di normale lunghezza) né di altro ordine, poiché l'animale è comune in queste regioni e non presenta rilevanti differenze di specie. È stato inoltre constatato che il t. colpisce spesso, nelle stagioni di caccia, il nome dell'animale cacciato; un altro t. riguarderebbe gli animali ripugnanti, come il topo o il serpente; e, oltre che nel campo animale, ritenuto il più produttivo, ipotesi verosimili si formulano per i nomi indoeuropei dell'occhio, dell'orecchio, della destra e della sinistra.

Tabu
Enciclopedia delle scienze sociali (1998)
di Carmela Pignato

Tabu

sommario: 1. Origini e significati del concetto. 2. Polinesia. 3. India. 4. Nuova Guinea. 5. Purezza e pericolo. 6. Tabu e distanza sociale. 7. Naturale e culturale. 8. Conclusioni. □ Bibliografia.

1. Origini e significati del concetto

Approdato a Tongatapu (isole Tonga) nel corso del suo primo viaggio nel Pacifico (1768), il capitano James Cook si era imbattuto nell'insolito costume che vietava a uomini e donne di mangiare insieme e in altre proibizioni che regolavano i pasti dei capi e della gente comune. La parola che definiva questi divieti, tabu, fu registrata durante il secondo viaggio (1772) e attraverso i resoconti della spedizione penetrò, già a partire dalla fine del XVIII secolo, nella lingua inglese e da lì in altre lingue europee (v. Steiner, 1956). All'incirca un secolo dopo, 'tabu' (variante tongana di tapu, la forma lessicale più diffusa in Polinesia), entrò a far parte del metalinguaggio dell'antropologia insieme ad altri termini di varia provenienza (clan, mana, totem) che avrebbero contribuito a connotare in senso 'primitivo' ed 'esotizzante' la nascente disciplina e il suo oggetto. Alla definitiva consacrazione del termine contribuì la pubblicazione, nel 1913, di *Totem und tabu*, opera per la quale Freud aveva attinto agli scritti di William Robertson Smith (v., 1889) e di James Frazer (v., 1910). Il termine polinesiano tapu significa 'proibito', 'separato'. Nel gergo antropologico 'tabu' fu adottato come termine di carattere generale, riferibile a tutti i divieti che avessero a che fare con la natura 'speciale' di certe cose o persone: fra questi, quello di uccidere e consumare l'animale-totem al di fuori di appositi rituali, e quello di allacciare rapporti sessuali e/o matrimoniali con individui compresi in certe particolari categorie (tabu dell'incesto) assunsero subito un particolare rilievo. Già Émile Durkheim, pur facendone uso, aveva osservato quanto fosse "a sproposito trasformare così in un termine generico un'espressione strettamente locale" (v. Durkheim, 1912; tr. it., p. 306) e qualche decennio più tardi Alfred R. Radcliffe-Brown (v., 1952) avrebbe proposto di riservare 'tabu' al contesto polinesiano e di adoperare in tutti gli altri casi la forma inglese taboo. L'uso estensivo di questa nozione, dunque, sollevò ben presto problemi di definizione, analoghi, d'altronde, a quelli posti dalla maggior parte dei termini utilizzati in antropologia, i quali, tratti da una lingua e da una cultura particolari (di solito, quelle dell'antropologo), vengono applicati a fenomeni presenti in culture differenti, accomunati da un'aria di famiglia a quello di partenza. A complicare ulteriormente le riflessioni classiche sul tabu intervennero il tentativo di ricondurre a un unico sistema concettuale questa nozione e quella di mana (v. Marett, 1909), il peso dei più o meno espliciti assunti evolucionistici gravanti sulle speculazioni relative all'origine e all'essenza della magia e della religione e ai loro reciproci rapporti, e l'ingombro di preoccupazioni assiologiche alimentate dal "confuso dialogo" intrecciato, alla fine del XIX secolo, fra antropologia e teologia (v. Douglas, 1966; tr. it., p. 43). Secondo Smith (v., 1889), i tabu ("restrizioni nell'uso umano delle cose, indotte dal terrore degli spiriti malefici e rafforzate dal timore di sanzioni sovranaturali") assumevano di solito la forma di norme relative all'impurità e caratterizzavano pertanto le religioni primitive, nelle quali la distinzione fra contaminazione e indegnità morale era assente e il sovranaturale si manifestava con il duplice volto del demoniaco e del divino. Frazer (v., 1888 e 1920) tentò a sua volta di generalizzare questa nozione, definendo il tabu "magia negativa" ("non fare X, affinché non si produca X1"). Durkheim (v., 1912), pur cogliendo le difficoltà

operative di questa distinzione, raccomandava invece di tenere concettualmente distinti i 'tabu omeopatici' e i tabu veri e propri. I primi applicano la legge magica di similarità ('il simile produce il simile'), e la loro infrazione ha effetto solo sul trasgressore (per esempio, gli Eschimesi della Terra di Baffin vietano ai bambini un gioco con le cordicelle perché, da grandi, si impiglierebbero le dita nella sagola dell'arpione; v. Cazeneuve, 1971). Nel caso dei secondi, invece, è di solito assente ogni similitudine fra l'infrazione e i suoi effetti, e la violazione, producendo uno stato di 'contaminazione' che colpisce, assieme al responsabile, cose e persone che entrino in contatto con lui, suscita la pubblica riprovazione: in quanto interdetti di natura religiosa, essi costituiscono veri e propri 'imperativi categorici', mentre "gli altri sono massime utilitarie, forma primordiale dei divieti igienici e sanitari" (v. Durkheim, 1912; tr. it., p. 307).

Nella trattazione di Durkheim, la distinzione fra tabu omeopatici e tabu propriamente detti si sovrapponeva dunque a quella fra magia e religione. L'ambito del sacro è per definizione 'separato', e "un complesso di riti ha per obiettivo [...] di impedire mistioni e accostamenti indebiti" con le cose profane (ibid., p. 305). D'altra parte, osserva Durkheim, anche all'interno della sfera del sacro operano interdizioni che hanno lo scopo di separare tra di loro entità sacre di diversa natura (sacro puro, fasto, e sacro impuro, nefasto). Già l'inglese Robert Marett (v., 1909), individuando nel mana l'aspetto positivo (forza, potenza) e nel tabu l'aspetto negativo (separazione, interdizione) del 'sovrannaturale', aveva postulato la sostanziale ambiguità di questa dimensione. Su questa ambiguità riflette anche Robert Hertz (v., 1909), il quale muove dall'assunto che il mondo spirituale delle società primitive sia ordinato dall'opposizione sacro/profano, e che questa opposizione si sovrapponga a quella puro/impuro. Hertz riconosce la natura problematica di questa sovrapposizione (il sacro rischia sempre di contaminarsi al contatto col profano, e inoltre include, già di per sé, una quota di impurità), ma, in definitiva, postula un'"affinità di natura e quasi un'equivalenza tra il profano e l'impuro", che, in opposizione al dominio del sacro, "costituiscono insieme il polo negativo del mondo spirituale" (v. Hertz, 1909; tr. it., pp. 134-135).

La riflessione sul tabu, dunque, sollevava una serie di problemi: la coesistenza, in seno a questa nozione, di una connotazione negativa legata all'interdizione e di una positiva connessa al sacro; l'ambiguità della stessa dimensione sacrale; la questione del rapporto fra interdizioni e sfera morale e, più in generale, dell'attribuzione di valenze etiche alle religioni 'primitive'; gli interrogativi concernenti le relazioni (associazioni, opposizioni, sovrapposizioni) fra i termini ('magia', 'religione', 'sacro', 'profano', 'puro', 'impuro') utilizzati nella discussione. Alle questioni teoriche si accompagnavano problemi di ordine semantico derivanti dall'uso di parole tratte dai lessici dell'Occidente (già dense di connotazioni e associazioni), dalla scarsa comprensione dei termini locali, e da 'proiezioni' etnocentriche che rischiavano di dare luogo a veri e propri fraintendimenti, come quando si tradusse con 'Libro Sacro' un'espressione, Buka tabu, che nelle lingue della Melanesia occidentale designa la Bibbia, ma il cui senso è 'libro che può essere letto solo da alcune persone' (v. Leenhardt, 1922).

L'equivoco, d'altronde, era nato nel momento stesso in cui si era tradotta la coppia oppositiva tapu/noa con sacro/profano. Come osserva Marshall Sahlins (v., 1981), in Polinesia è tapu tutto ciò che, essendo ritualmente caratterizzato, deve essere preservato dal contatto con ciò che è haumia (contaminante) e con ciò che è noa (ritualmente non caratterizzato, grado-zero del sistema); ma è tapu anche ciò che, essendo haumia, è pericoloso sia per le cose ritualmente caratterizzate che per quelle noa: è tapu il capo, fonte di pericolo per i comuni mortali, ma anche un ruscello temporaneamente contaminato dagli escrementi di un neonato o dalle abluzioni dei partecipanti a un funerale (v. Hocart, 1933, p. 189). Proprio per sfuggire alle conseguenze derivanti dall'uso di termini problematici come 'sacro' e 'profano', gli studiosi contemporanei preferiscono tradurre l'opposizione tapu/noa con "ritualmente caratterizzato / ritualmente non caratterizzato" (v. Sahlins, 1981), o con "marcato / non marcato" (v. Maranda e Maranda, 1970). Anche i termini 'puro' e 'impuro' si prestano a distorsioni e forzature. Già nel Sofista platonico (226 b-e) la nozione di kàtharsis viene inizialmente utilizzata nel suo significato corporeo ('purga') e successivamente estesa a definire la purificazione della mente e dell'anima. Anche nelle lingue dell'Occidente contemporaneo, 'puro' e 'impuro' si riferiscono a realtà sia fisiche che morali, legate fra di loro da un rapporto che, per comodità, definiamo 'metaforico', e termini come 'impuro' e 'contaminante' evocano qualcosa di fisicamente o moralmente sporco e ripugnante. Su questi problemi torneremo più avanti. È però il caso di chiarire subito che, in culture differenti (e all'interno di una stessa cultura), sono tabu cose e persone la cui tipologia è

alquanto diversificata (capi polinesiani e intoccabili indiani, guerrieri e donne mestruali, animali ed escrezioni corporee), e che la contaminazione non implica necessariamente condanna morale o repulsione: per gli Gnau della Nuova Guinea, il sangue mestruale non è cattivo in sé, ma pericoloso per gli uomini (v. Lewis, 1980, p. 174); il divieto, presente fra i Semang della Malesia, di raccogliere l'acqua con un recipiente che abbia subito l'azione del fuoco, non esprime ripugnanza per l'uno o l'altro elemento, ma l'esigenza di tenerli distinti (v. Caillois, 1939, p. 27).

In definitiva, l'uso di questi termini, rischiosi ma pressoché inevitabili, è legittimo solo nella misura in cui chi vi fa ricorso si impegna, al contempo, nell'impresa di comprendere i significati e le logiche simboliche altrui. Il quadro teorico dell'antropologia contemporanea presenta comunque profonde trasformazioni rispetto a quello che caratterizzava l'antropologia classica: due nozioni originariamente connesse a quella di tabu (mana e totem) hanno subito radicali processi di decostruzione teorica (v. Guidieri, 1980; v. Keesing, 1984; v. Lévi-Strauss, *Le totémisme...*, 1962); magia e religione vengono frequentemente associate nelle riflessioni sulla razionalità e sui processi di conferimento di senso; termini come 'puro' e 'impuro' rivestono un ruolo cruciale nella più influente riflessione contemporanea sul tema della contaminazione, *Purity and danger* di Mary Douglas, dove però non hanno più un rapporto imprescindibile con il sovrannaturale, ma rimandano a questioni di natura categoriale e, in ogni caso, vengono calati all'interno di sistemi simbolici e scenari sociologici specifici; la stessa nozione di tabu è frequentemente sostituita da quella meno impegnativa di evitamento (un caso particolarmente familiare agli antropologi è l'evitamento della suocera da parte del genero, presente, in forme variabili, presso numerose società); infine, è ormai acquisito che i tabu non costituiscono l'esclusiva di società tradizionali e sistemi 'primitivi' di pensiero, ma che, con modalità diverse, operano in tutte le società, comprese quelle dell'Occidente contemporaneo (v. Leach, 1964; v. Douglas, 1966).

2. Polinesia

Historical metaphors and mythical realities di Marshall Sahlins analizza le trasformazioni intervenute nel sistema hawaiano dei tabu già a partire dai primi contatti, alla fine del XVIII secolo, fra nativi e navigatori inglesi.

Nella società hawaiana il sistema dei tabu pervadeva la vita quotidiana e interveniva direttamente nella caratterizzazione di cose, persone e gruppi sociali. In questa società gerarchicamente organizzata in ranghi i tabu concernevano innanzitutto i capi, sotto forma di rigide proibizioni relative a tutto ciò che entrava nel loro raggio d'azione (cibo, oggetti, persone) e di severe norme che regolavano il comportamento della gente comune, la quale doveva sottrarsi anche ai contatti visivi con questi personaggi, distogliendo lo sguardo e prostrandosi al loro passaggio. La qualità 'divina' (akua) dei capi toccava l'apice nel caso in cui questi fossero nati dall'incesto dinastico tra un fratello e una sorella: particolarmente 'potenti' e, di conseguenza, fonte di grande pericolo per i comuni mortali, essi uscivano solitamente di notte per evitare danni e inconvenienti a questi ultimi.

Essi stessi tabu, i capi avevano il potere di imporre o sospendere i divieti, come per esempio quelli relativi alla sfera economica: termine che, peraltro, non rende il senso delle concezioni hawaiane, dato che anche le cosiddette interdizioni economiche avevano una valenza religiosa ed erano organizzate secondo una logica sacrificale. D'altra parte, i tabu economici implicavano la tutela della proprietà, dunque "un aspetto che può diventare dominante nelle strutture pragmatiche del commercio" (v. Sahlins, 1981; tr. it., p. 63). È appunto quel che avvenne in seguito all'intensificarsi degli scambi commerciali con gli Europei, quando i capi hawaiani sfruttarono i loro poteri rituali per manipolare a loro vantaggio le interdizioni relative a beni e oggetti di scambio e conferire a esse una rilevanza inedita. Il commercio con gli Europei divenne così un fondamentale ambito di 'riordinamento' del campo semantico del tabu, e, come osserva Sahlins, attualmente alle Hawaii un cartello con su impressa la forma locale kapu significa 'divieto di accesso' ed evoca sanzioni tutt'altro che divine.

La connessione dei tabu con la sfera giuridica e la difesa della proprietà è stata oggetto di discussione fin dalle prime analisi antropologiche (v. Webster, 1942). Paul Huvelin (v., 1905-1906) sottolineava il carattere magico-religioso dei rapporti giuridici 'primitivi' e il ruolo dei tabu nel garantire la proprietà individuale e

collettiva; Frazer (cit. in Cazeneuve, 1971) considerava i tabu relativi alla proprietà altrettanti strumenti di difesa dell'ordine vigente; a proposito delle isole Figi, Arthur M. Hocart osservava che "poiché il rituale è il solo sistema efficace di tutela della proprietà, laddove non ci sia un sistema di polizia organizzato la difesa dei 'sacri' diritti della proprietà si concentra nelle mani del potere centrale nella misura in cui vi si concentrano i poteri rituali" (v. Hocart, 1933, p. 268, e 1970). In ogni caso, è indubbio che, nella misura in cui sono dispositivi preposti a evitare contatti e passaggi incontrollati fra cose, persone e sfere di appartenenza, i tabu hanno a che vedere anche con l'ambito della proprietà e, pertanto, possono essere sfruttati ad hoc per difendere gli interessi materiali di certi individui o gruppi.

Nella società hawaiana i tabu intervenivano direttamente anche nella costituzione delle categorie di 'uomo' e 'donna' e i divieti alimentari (pasti assunti separatamente, alimenti vietati alle donne) svolgevano un ruolo fondamentale nel marcare questa distinzione. In quanto 'sacrificatori' del quotidiano culto domestico, gli uomini erano tabu per le donne, e queste ultime, di norma noa ('ritualmente non caratterizzate'), divenivano 'contaminanti' (haumia) per gli uomini in certe particolari circostanze (parto, mestruazioni). In definitiva, gli uomini erano per le donne quello che i capi erano per il popolo, secondo lo schema analogico: capo: popolo=uomo: donna=tapu: noa.

I rapporti fra marinai inglesi e hawaiane (che a bordo consumavano i pasti in compagnia maschile e mangiavano cibi a esse interdetti) comportarono, come gli scambi commerciali dei capi, radicali cambiamenti nel sistema dei tabu e la ridefinizione sia delle donne hawaiane che degli stranieri. Considerati akua ('divini') al momento del loro arrivo, i marinai inglesi non furono più tali dopo aver subito contatti contaminanti con le donne, ma non per questo persero il loro mana, dato che sfidare un tabu e sopravvivere era il segno di un mana straordinario. In generale, secondo la concezione polinesiana, essere akua comportava automaticamente essere tabu e possedere un mana potente, ma la relazione non funzionava in senso inverso; inoltre, chi viveva al di fuori dell'ordine costituito, senza tabu, era in uno stato ambiguo: secondo i Maori, per esempio, il girovago senza legge era spregevole come un cane randagio, ma al contempo era sottratto, come gli dei, al potere della società (v. Sahlins, 1981; tr. it., p. 76).

Quanto abbiamo appena detto mette in luce lo stretto rapporto che, in Polinesia, connetteva ordine costituito e operare dei tabu (che, infatti, venivano sospesi durante il periodo di vuoto istituzionale che seguiva la morte di un capo) e, attraverso la condizione ambigua dei marinai inglesi e dei girovaghi maori, evoca quei processi di inversione logica e rituale che, mettendo in atto forme 'controllate' di trasgressione, sfruttano la potenza del disordine (v. Cazeneuve, 1971). Il rovesciamento di segno rispetto al sistema dei tabu opera nella manipolazione magica di sostanze 'impure' (sangue, escrementi); processi di inversione si verificano nel corso di rituali che prevedono azioni e presenze 'contaminanti': rapporti sessuali tra persone tra le quali essi sono di norma severamente vietati, o la partecipazione di una donna mestruante ai riti preparatori di una spedizione di caccia. Come osserva Douglas, infatti, "nel disordine non vi è un modello, ma un infinito potere di crearne. [...] Riconosciamo che è distruttivo per i modelli esistenti, ma anche che ha delle potenzialità. Esso simboleggia sia il pericolo che il potere" (v. Douglas, 1966; tr. it., p. 149).

3. India

Nel cap. 5 di *Homo hierarchicus* Louis Dumont (v., 1966) descrive il processo di 'segmentazione' che, attraverso le svariate declinazioni dell'opposizione puro/impuro, ordina la società indiana in una struttura gerarchica (caste) i cui vertici sono occupati da individui caratterizzati dal massimo grado di purezza rituale, i brahmani, e i livelli più bassi da specialisti il cui lavoro implica il contatto con sostanze contaminanti (becchini, conciatori, barbieri, lavandai, ecc.). La contaminazione è un pericolo costante, e la purezza, compromessa dal contatto con cibi, sostanze e persone contaminanti, deve essere ripristinata per mezzo di rituali di purificazione che scandiscono la giornata e il complesso dell'esistenza individuale. L'opposizione puro/impuro, inserita nel quadro di credenze relative alla trasmigrazione delle anime e all'assunzione di una condizione più o meno elevata alla reincarnazione successiva, struttura sia la divisione dei sessi (in generale, a pari condizioni sociali le donne sono più impure degli uomini), sia la divisione del lavoro, instaurando rapporti inevitabilmente asimmetrici e governati, come dice Dumont, da una logica 'paradossale', dato che l'impurità di certe persone è il presupposto della purezza di altre.

Purezza e impurità sono dunque proprietà relative di cui gli individui sono portatori in un grado che varia con il sesso, con la casta e con fattori contingenti; per converso, il potere contaminante si esercita in misura differente su persone che occupano posizioni diverse all'interno del sistema: quel che è impuro per un brahmano (particolarmente puro e, pertanto, esposto più di ogni altro alla contaminazione) non lo è - o non lo è nell'identico grado - per chiunque. Il quadro che abbiamo rapidamente delineato è tipicamente indiano e, come osserva Dumont, sarebbe errato 'esportarlo' altrove. A questo proposito Dumont sottolinea l'andamento radicalmente diverso assunto dalla 'freccia della contaminazione' in relazione alle figure che occupano i vertici del sistema sociale in India e nelle isole Figi (v. Hocart, 1936): i brahmani, particolarmente vulnerabili, si proteggono dai contatti col mondo esterno per mezzo dei tabù, mentre i capi polinesiani sono essi stessi fonte di pericolo per i comuni mortali, e i tabù che li concernono mirano soprattutto a preservare l'incolumità di questi ultimi.

Nelle rappresentazioni indiane relative alla contaminazione, l'impurità permanente degli intoccabili è assimilata a quella temporanea derivante dal contatto con sostanze e persone impure. In entrambi i casi, osserva Dumont, la fonte della contaminazione risiede negli aspetti organici della vita, e le impurità fondamentali hanno a che vedere con le secrezioni corporee, le mestruazioni, la nascita e la morte, la mano sinistra (riservata ai contatti con le sostanze contaminanti). Più avanti torneremo sulla questione dell'impurità organica e del suo radicamento in un atteggiamento 'naturale' di repulsione, ma già adesso possiamo fare alcune rapide osservazioni. Per esempio, seguendo le riflessioni di Hertz (v., 1909) sull'opposizione destra/sinistra, possiamo chiederci se la svalutazione della mano sinistra, in India come altrove, non rappresenti, piuttosto che il mero riflesso di un'asimmetria organica, la manifestazione particolare di una più generale 'disposizione' a enfatizzare e manipolare simbolicamente scarti, differenze e asimmetrie. Quanto agli escrementi, gli Indiani li considerano impuri ma, come ricorda Dumont, questo giudizio non si estende a quelli di vacca che, al contrario, possiedono un potere purificatore. Douglas osserva a sua volta che l'atteggiamento degli Indiani di casta elevata nei confronti di escrementi, rifiuti e impurità di varia natura sembra essere, piuttosto che di disgusto e repulsione, di "sciatta indifferenza", indice del fatto che ciò che opera è "un sistema simbolico basato sull'immagine del corpo", il cui "fine principale è l'ordine di una gerarchia sociale": piuttosto che costituire l'origine della sanzione sociale, l'impurità, suggerisce Douglas, è in effetti fondata da quest'ultima (v. Douglas, 1966; tr. it., p. 191; sul rapporto fra elaborazioni simboliche della corporeità e diversificazioni sociali, v. anche Douglas, 1970).

4. Nuova Guinea

Uno scenario alquanto diverso da quelli considerati finora ci viene offerto dalla ricerca condotta da Gilbert Lewis fra gli Gnau della Nuova Guinea, società non gerarchizzata e priva di 'specialisti dell'ideologia', nella quale l'apprendimento (compreso quello concernente le interdizioni) "è più una questione di pratica e di esperienza, di osservazioni causali che spiegano o interpretano, di punti di vista individuali, che d'insegnamento coerente e intenzionale di un corpus di idee e dottrine" (v. Lewis, 1980; tr. it., p. 135). Fra le interdizioni vigenti in questa società, quelle relative all'alimentazione occupano un largo spazio, ma nonostante che per gli Gnau siano pochissimi i cibi neutri (vale a dire, cibi che vadano bene per tutti e in tutti i momenti della vita), le valenze degli alimenti sono il prodotto di associazioni così varie e di valutazioni così elastiche da rendere pressoché impossibile l'enucleazione di uno schema stabile e rigidamente definito. Le restrizioni, articolate lungo un continuo che va dal 'si deve' al 'si dovrebbe', non si limitano infatti a segnalare e riflettere i rapporti sociali, ma, attraverso le modalità duttili e spesso soggettive della loro applicazione, finiscono con il plasmare e modificare questi rapporti. Un'altra caratteristica delle interdizioni gnau (tale da mettere in questione la distinzione durkheimiana fra tabù omeopatici e tabù propriamente detti) è il loro carattere strettamente 'personale': ogni adulto risponde di se stesso, dato che, in definitiva, a essere in gioco sono la sua salute e il suo successo. I commenti degli Gnau sui tabù alimentari e sulle conseguenze derivanti dall'infrazione, osserva Lewis, insistono soprattutto sul successo bellico e venatorio in relazione agli uomini, e soprattutto sul matrimonio, la procreazione e la vita familiare in relazione alle donne, ma non si tratta di una regola rigida, dato che questioni di ordine familiare possono essere invocate anche nel caso degli uomini. L'unica cosa certa è l'esistenza di un rapporto fra restrizioni

alimentari e sviluppo delle potenzialità umane; ma la stessa connessione di causa-effetto fra i due ambiti "non è fissata in modo coerente, e spesso può muoversi in un senso o nell'altro" (ibid., p. 212). Lewis osserva anche che le regole concernenti l'alimentazione animale e gli effetti dell'infrazione sembrano avere a che fare soprattutto con la realizzazione 'attiva' di cose e imprese, mentre quelle attinenti all'alimentazione vegetale sembrano maggiormente connesse ai processi di crescita dell'organismo umano, dunque a eventi sui quali è più difficile intervenire.

Queste osservazioni rappresentano il massimo di speculazione che Lewis (studioso estremamente cauto nell'attribuire ai suoi interlocutori indigeni interpretazioni che essi non abbiano espresso in modo esplicito, e assai severo nello stigmatizzare la tendenza degli antropologi a ricercare a ogni costo coerenza e 'sistema') può concedere ai suoi lettori. Esse ci fanno riflettere, oltre che sul diverso grado di sistematicità ed elaborazione esplicita assunto dal sistema dei tabu nelle diverse società, sul ruolo svolto dall'antropologo nella 'costituzione' del sistema stesso. Uno studioso strutturalista, meno preoccupato di aderire a interpretazioni native e significati coscienti, avrebbe probabilmente 'forzato' i dati gnau, organizzandoli in una struttura articolata attorno alle opposizioni maschile/femminile, produzione/riproduzione, animale/vegetale, attivo/passivo.

5. Purezza e pericolo

Come abbiamo già detto, la riflessione attuale sul tabu e la contaminazione si confronta con significati 'locali' e scenari socioculturali particolari. Mary Douglas (v., 1966) concilia questa esigenza di contestualizzazione con l'enucleazione di una costante concettuale interpretando le interdizioni e le rappresentazioni relative all'impurità come il prodotto inevitabile dei sistemi di classificazione, i quali, di per sé, generano reazioni di rifiuto nei confronti dei fenomeni che mettono in questione (in pericolo) la classificazione stessa. Già Arnold Van Gennep (v., 1909) aveva messo in luce il carattere inquietante dei 'margini' (soglie, confini, stati di transizione) e aveva descritto i dispositivi rituali (riti di passaggio) mediante i quali si viene simbolicamente a patti con essi. Douglas sostiene a sua volta che fonte primaria di rischio e contaminazione sono ovunque entità che, in qualche modo, mettono a repentaglio l'integrità e la coerenza di un sistema: le fasi di passaggio (durante le quali qualcosa non è più e non è ancora: pubertà, gravidanza, nascita, morte), gli orifizi corporei ('confini' fra l'interno e l'esterno del corpo) e le sostanze che essi emettono (escrementi, sangue mestruale, escrezioni di varia natura), le parti del corpo tagliate o separate (unghie, capelli), specie animali che "sono membri imperfetti della loro classe, o la cui classe stessa rende ambiguo il disegno generale del mondo" (v. Douglas, 1966; tr. it., p. 92). Nel Levitico e nel Deuteronomio sono 'abominevoli' (e oggetto di divieto alimentare) tutti gli esseri che brulicano o strisciano sul ventre, gli animali, come il cammello, che ruminano ma non presentano (come i veri ruminanti) lo zoccolo fesso, il maiale, che ha lo zoccolo fesso ma non ruminano, gli animali che vivono nell'acqua ma non possiedono pinne e squame. Tra i Lele del Kasai (ex Zaire), "gran parte della loro cosmologia e del loro ordine sociale si riflette nelle loro categorie animali; certi animali e certe parti di essi sono un cibo adatto solo agli uomini, altri solo alle donne, altri solo ai bambini e altri ancora solo alle donne gravide. In un modo o in un altro gli animali che essi rifiutano perché non sono adatti per essere consumati da uomini o da donne si rivelano ambigui secondo il loro schema di classificazione", come per esempio gli scoiattoli volanti, che non sono uccelli ma volano (ibid., p. 250). Ma sono hama ('contaminanti') e non commestibili anche gli animali domestici, i quali non vivono fuori del villaggio (dove tutti gli animali dovrebbero stare) ma all'interno dei suoi confini.

Per Douglas, dunque, il dispositivo simbolico della contaminazione scatta di fronte alla vulnerabilità delle linee di confine tracciate fra le cose, e l'impurità, lungi dal costituire un evento isolato e dal riflettere proprietà intrinseche all'agente contaminante, sussiste solo in relazione a un sistema: "le idee di contaminazione hanno senso soltanto se sono riferite a una struttura globale di pensiero la cui chiave di volta, i cui confini, margini esterni e linee interne siano mantenuti in relazione da rituali di separazione" (p. 75). Il carattere strutturale, piuttosto che sostanziale, del puro e dell'impuro, e la varietà delle direzioni lungo le quali, in società differenti, distinzioni e interdizioni marcano e separano cose, fenomeni e persone, esigono l'adozione di una prospettiva contestualizzante e l'enucleazione delle relazioni che, di volta in volta,

connettono i termini di un certo particolare sistema. Affermare che dietro la contaminazione c'è sempre una reazione di rifiuto di fronte a ogni oggetto o idea che possa contraddire le classificazioni cui siamo legati implica che al binomio tabu/contaminazione non è intrinseco un giudizio morale, e che esso non comporta necessariamente speculazioni sul sacro e il profano e radicali differenze fra 'primitivi' e 'moderni'.

Le nostre idee dello sporco e dell'impuro, osserva Douglas, sono dominate, a partire dallo sviluppo della batteriologia nel XIX secolo, dalla consapevolezza dell'esistenza di agenti patogeni. Ma questo non significa che le nostre rappresentazioni relative alla sporcizia e all'impurità siano sempre 'razionali'. Le giustificazioni igieniche che noi diamo delle nostre astensioni (per esempio, non lavare insieme certe cose, non utilizzare determinati oggetti per un certo scopo) sono spesso del tutto infondate, a conferma del fatto che lo 'sporco' è il sottoprodotto di un'ordinamento culturale e di una classificazione sistematica delle cose. Dobbiamo dunque aspettarci che dovunque ci sia lo sporco ci sia il sistema, e ammettere che anche i nostri comportamenti relativi alla sporcizia e all'impurità implicano rappresentazioni di natura squisitamente simbolica. Semmai, la differenza fra noi e loro (fra 'moderni' e 'primitivi') risiede "nel fatto che noi non trasferiamo lo stesso ordine di simboli [...] da un contesto all'altro [...]. I nostri rituali creano una quantità di sottomondi, senza relazione tra loro, mentre i loro creano un unico universo, coerente dal punto di vista simbolico" (pp. 111-112). Inoltre, per noi la contaminazione è una questione di estetica, di igiene o di galateo, e il controllo sulle infrazioni si esercita per mezzo di sanzioni sociali (critiche, pettegolezzi), mentre in molte altre società umane la contaminazione può costituire un'offesa religiosa.

Come il 'sovrannaturale', anche il giudizio morale non è, per Douglas, intrinseco alle nozioni di tabu e contaminazione, ma questo assunto non si traduce in un'adesione al pregiudizio, diffuso all'inizio del secolo, che le rappresentazioni primitive relative alla contaminazione non avessero niente a che fare con la morale. Semmai, alcuni comportamenti possono venir giudicati moralmente riprovevoli e però non dare origine a credenze sulla contaminazione, mentre altri, nonostante non siano considerati particolarmente deprecabili, vengono ritenuti contaminanti e, dunque, pericolosi. La mappa delle credenze nella contaminazione "in questo o quel punto tocca i confini della moralità, ma [...] in nessun modo è coerente con essa" (p. 203); i punti di contatto variano con le diverse società e, di conseguenza, la loro identificazione esige la comprensione di scenari socioculturali particolari.

In generale, i dati discussi da Douglas sembrano suggerire che l'idea della contaminazione serva, ancora una volta, a 'mettere ordine' e 'fare chiarezza' in presenza di principî morali incerti o contraddittori, e che essa, aggravando l'entità della trasgressione, possa contribuire a rafforzare la disapprovazione morale. La contaminazione è pure chiamata in causa ogniqualvolta una violazione rischia di restare impunita; al contrario, è improbabile che ci si appelli a essa quando la trasgressione è seguita infallibilmente da una sanzione sociale o è ammesso il ricorso 'privato' alla violenza e alla coercizione fisica: per esempio, tra i Walbiri dell'Australia centrale le donne sono totalmente sottomesse agli uomini e, non a caso, sono assenti credenze nella contaminazione sessuale, come per esempio quelle relative al sangue mestruale.

6. Tabu e distanza sociale

Come osserva Giorgio Cardona (v., 1976, p. 143) "la più forte dimostrazione del rapporto fra lingua e cultura è il fenomeno dell'interdizione linguistica". I tabu linguistici (divieti perenni o temporanei di pronunciare certe parole) costituiscono presumibilmente un fenomeno universale, ma la loro occorrenza è governata da un elevato numero di variabili: età, sesso, status, epoca dell'anno, occasione (guerra, caccia, sacrificio). Anche l'elenco di ciò che può essere colpito da divieto è vario e vasto: cose che hanno attinenza con la sfera religiosa, fenomeni naturali, parti del corpo, funzioni sessuali ed escretorie, nomi personali, morte, malattia e difetti fisici, nomi di animali, ecc. Le motivazioni, pertanto, andranno cercate caso per caso, nei sistemi di credenze delle varie culture.

In *Anthropological aspects of language: animal categories and verbal abuse* di Edmund Leach, i tabu linguistici relativi al mondo animale sono posti in relazione con altri fenomeni di natura linguistica e culturale. L'approccio di Leach risente indubbiamente dell'influenza di Mary Douglas, ma è caratterizzato dall'importanza data ai meccanismi inconsci (inibizione, repressione, rimozione) che strutturano il rapporto fra mondo umano e animalità, considerato sia nei suoi aspetti linguistici (tabu, eufemismi, metafore, animal

abuse, cioè espressioni offensive che equiparano un essere umano a un animale e che rimandano invariabilmente alla sfera sessuale), sia in quelli non linguistici (tabu alimentari). L'analisi dei comportamenti linguistici svela l'interdipendenza fra la classificazione linguistica che, denominando, distingue e separa le cose, e il processo di tabuizzazione che, invece, "inibisce il riconoscimento di quelle parti del continuum che stanno tra le cose" (v. Leach, 1964, p. 35); mentre la riflessione sui tabu alimentari mostra che, accanto ai tabu espliciti, operano meccanismi inconsci di rimozione: discostandosi dal più diffuso uso antropologico (tabu come sinonimo di 'interdizione esplicita'), Leach estende pertanto questa nozione fino a includervi "tutte le classi di proibizione alimentare, esplicite e implicite, conscie e inconscie" (ibid., p. 30).

Nel caso dei tabu alimentari espliciti gli animali proibiti sono percepiti come potenzialmente edibili, tanto da poter essere eventualmente consumati in certe particolari situazioni rituali (come osserva anche Lewis - v., 1980 - questi divieti traggono infatti la loro forza dai loro contrari: la liceità e la possibilità). Nel caso dei divieti inconsci, invece, un certo animale, per esempio, nella cultura occidentale, un animale selvatico o un pet (l'"animale di casa": il cane, il gatto, il canarino, ecc.), non viene percepito come possibile cibo (è 'rimosso' come tale) e, pertanto, non c'è ragione di vietarne esplicitamente il consumo. Sia i tabu espliciti che quelli inconsci sono dispositivi di natura culturale; essi, afferma Leach, non sono distribuiti a caso, ma organizzati in un sistema coerente e culturalmente motivato.

Leach individua nella 'distanza da Ego' (cioè, con un'espressione meno tecnica, nella 'distanza da un Sé umano') la nozione che ci permette di ricostruire il sistema e di dar conto delle relazioni fra distanza spaziale, commestibilità degli animali e proibizioni matrimoniali (per inciso, già Lévi-Strauss aveva postulato un'associazione di carattere metaforico fra 'consumo' sessuale e 'consumo' alimentare). Questa prospettiva, secondo Leach, si rivela fruttuosa sia nel caso di una società tradizionale, come quella kachin della Birmania, sia se la applichiamo a una società occidentale contemporanea, come quella inglese. In quest'ultimo caso, per esempio, i tre insiemi possono essere così ordinati, secondo il parametro della vicinanza/distanza rispetto a un Ego di sesso maschile:

- a) Sé sorella cugina vicina estranea;
- b) Sé casa fattoria campagna spazio remoto;
- c) Sé pet bestiame selvaggina animali selvatici.

In questa sede non è possibile dare conto di tutte le implicazioni linguistiche e comportamentali che Leach è in grado di trarre da questo schema. Ci limitiamo a osservare che i tre insiemi sono correlati fra loro da un rapporto analogico che rende possibile sia la costruzione di enunciati relativi al mondo umano (insieme a) per mezzo di termini tratti dall'insieme c, sia l'elaborazione di equivalenze simboliche fra la relazione umano-animale, da un lato, e le relazioni sessuali e matrimoniali (umano-umano) dall'altro: per esempio, fra il divieto di incesto con la sorella e la non edibilità dei pets, fra l'ambiguità (amicizia/ostilità) delle relazioni stabilite dal matrimonio e lo status ambiguo della selvaggina, fra le donne estranee, con le quali non si intrattengono relazioni sociali di alcun tipo, e gli animali selvatici, con i quali non si hanno contatti e che sono ineditabili (come i pets, ma, in questo caso, per un eccesso di 'distanza').

I dispositivi linguistici, i comportamenti simbolico-rituali e i tabu che governano il rapporto con l'animalità (edibilità, modalità dell'uccisione, contatti, ecc.) non agiscono dunque isolatamente e in modo casuale, ma "sono collocati nella mappa a intervalli, in modo tale da spezzare il continuum in sezioni. Il tabu serve a separare il Sé dal mondo, e pertanto il mondo stesso è suddiviso in aree di distanza sociale" (v. Leach, 1964, p. 53). Come possiamo aspettarci, i tabu operano con maggior forza nei casi ambigui: in Inghilterra la volpe è un animale ai margini fra campagna e foresta, e, per di più, assimilabile a un pet, il cane; non è un caso quindi che la sua uccisione sia praticata nel corso di un vero e proprio rituale scandito da tabu, eufemismi e inversioni linguistiche.

Punti in comune con l'analisi di Leach sono presenti nella ricerca condotta da Stanley Tambiah in Thailandia, anche se questo studioso, prendendo le distanze da approcci che implicano "un impoverimento del contenuto semantico a favore della forma" (v. Tambiah, 1985; tr. it., p. 243), ricorda che gli animali selezionati nei diversi contesti come oggetto di tabu e di comportamenti simbolico-rituali sono efficaci personificazioni di idee ad alta intensità emotiva, oltre che concettuale. Il rapporto fra gli abitanti dei villaggi thailandesi e il mondo animale, esprimibile mediante relazioni metaforiche e metonimiche, mostra, secondo

Tambiah, la coesistenza di due atteggiamenti in perenne tensione reciproca: da un lato, la consapevolezza dell'affinità fra uomo e animale, rivelata da correlazioni (fra differenziazioni relative agli animali di terra, regole sessuali e suddivisioni dello spazio domestico) che associano questi insieme in un unico universo morale; dall'altro, l'esigenza di tracciare un confine fra mondo animale e mondo umano e, più in generale, fra natura e cultura. I tabu operano con più vigore quando questo confine appare particolarmente vulnerabile: la scimmia non ha rapporti metonimici (effettivi contatti) con il mondo umano, ma è "portatrice di una somiglianza metaforica con l'uomo e dell'immagine della sua degradazione nel selvaggio. Il tabu alimentare nei suoi confronti rispecchia tale rifiuto fisico e sociale" (ibid., p. 249).

7. Naturale e culturale

Nella trattazione di Douglas proibizione e contaminazione sono strettamente interdipendenti, e i termini 'impurità' e 'sporcizia' praticamente intercambiabili, dato che a essere in gioco non sono mai proprietà sostanziali, intrinseche agli agenti contaminanti, ma proprietà strutturali, cioè i valori assegnati a essi all'interno di un sistema. Questi assunti sono oggetto della critica di Luc de Heusch (v., 1971), secondo il quale è indispensabile operare una distinzione fra sistema della contaminazione e sistema della proibizione. Il primo, sostiene Heusch, è radicato in reazioni istintive di rifiuto e disgusto di fronte a certi aspetti e componenti del reale (il cadavere, la mostruosità, la sporcizia) e si struttura attorno allo 'sporco' (inteso, nel suo significato primario, come una proprietà sensibile dell'esistente) e alle sue metafore; il secondo, implicando relazioni sociali e giudizi morali, fonda invece un ordine di natura squisitamente culturale. Tra i due sistemi vengono universalmente operate trasformazioni che, però, non danno sempre luogo a una completa sovrapposizione. Un caso esemplare di fusione tra i due codici è costituito dal sistema indiano delle caste, nel quale i diversi tipi di contaminazione sono concettualmente assimilati e l'opposizione puro/impuro è strettamente associata al sistema delle proibizioni, alle credenze religiose e al complesso dell'organizzazione sociale. Un altro esempio è offerto dal Levitico e dal Deuteronomio, che presentano un quadro concettuale 'compatto' e fortemente marcato in senso etico-religioso, nel quale l'infrazione dei divieti produce inevitabilmente contaminazione, e quest'ultima comporta la perdita del contatto con Dio. Altrove, invece, il rapporto fra sistema della contaminazione e sistema della proibizione non è imprescindibile, e Heusch cita, a questo proposito, proprio due casi trattati da Douglas. Tra i Nuer del Sudan, il sistema della contaminazione interseca (ma non coincide con) il sistema delle proibizioni e la sfera del giudizio morale, e l'impurità (nuer, rual) causata da certe violazioni non ha nulla a che vedere con lo 'sporco' organico. L'altro esempio è costituito dai Lele, che considerano contaminanti (hama) gli animali inedibili (oltre agli animali domestici, lo scoiattolo volante, le uova di uccello, le rane, i rospi, i serpenti, i vermi) e una serie di altre entità (le escrezioni corporee, le ferite purulente, i cadaveri, gli stregoni maligni). Gli stessi Lele tengono però concettualmente ben distinti gli animali di cui non ci si ciba perché sono considerati 'ripugnanti', ma il cui consumo non comporta sanzioni, e gli animali sui quali grava esplicitamente un divieto ma che non ispirano repulsione, come gli animali-spiriti (il babbuino, il pangolino cucciolo, ecc.) il cui consumo è interdetto solo alle donne (casi che Sahlins - v., 1976 - ricondurrebbe a un meccanismo culturale che sembra essere universalmente diffuso: la trasmissione, mediante differenziazioni alimentari, di messaggi relativi a confini e gerarchie sociali, a rapporti di inclusione/esclusione, ecc.). Le diverse entità cui si applica la nozione di hama offrono a Marc Augé (v., 1980) l'occasione di sollevare alcune questioni relative alla metaforizzazione delle realtà organiche e al fondamento 'naturale' dell'impurità. Augé osserva che, se è innegabile che "tutte le realtà chiamate hama siano percepite intellettualmente come aventi un rapporto reciproco", non lo è altrettanto che da questa qualifica si possa dedurre "il carattere ugualmente e oggettivamente 'ripugnante' di tutte le realtà che la condividono" e che esse "siano tutte in rapporto metaforico con le più organiche tra di loro" (ibid., p. 452). Lo studioso francese sottolinea la difficoltà di tracciare il confine fra letterale e metaforico, e avanza seri dubbi sul fatto che delle associazioni metaforiche possano, di per sé, dar luogo a un sistema; in ogni caso, le realtà organiche ci si mostrano già iscritte all'interno di costrutti simbolici dove esse sono definite in termini di compatibilità e incompatibilità logica con altre realtà. È il caso di osservare, a questo punto, che le relazioni di carattere metaforico e quelle di tipo analogico hanno implicazioni diverse per quanto riguarda il ruolo assegnato a proprietà sensibili e reazioni

istintive nei processi di elaborazione simbolica. Le metafore pongono in relazione, sulla base di una proprietà comune, due termini isolati appartenenti a due diversi domini dell'esistente, e, nonostante siano anch'esse frutto di selezione e manipolazione culturale, lasciano potenzialmente più spazio alle qualità sensibili e a processi simbolici di carattere universale. Nel caso delle analogie, invece, si colgono affinità strutturali fra due o più domini, i quali vengono organizzati in sistema dalle relazioni stabilite fra di essi. Non è un caso che l'analogia svolga un ruolo centrale nella riflessione di uno studioso strutturalista come Leach, e che invece autori come Heusch (che si interroga sui fondamenti organici della contaminazione) o come Tambiah (che stigmatizza il privilegiamento del sistema a scapito del contenuto semantico) prestino più attenzione ai processi metaforici.

Respinta l'idea che i sistemi di contaminazione costituiscano il riflesso di proprietà sensibili e reazioni istintive, Augé si rifiuta però di ridurre la fisicità a mera espressione di ideologie e relazioni sociali e di ignorare il fatto che certe sostanze fisiche immediatamente percepibili, come il sangue, lo sperma, gli escrementi, l'acqua, e alcuni eventi fondamentali, come la nascita, la copula, la malattia, la morte (sostanze ed eventi che, oltretutto, si presentano associati nella realtà), siano oggetto ovunque di un trattamento particolare. A essere universale, ricorda Augé, non è però la ripugnanza che queste realtà organiche e fisiologiche ispirerebbero ma, piuttosto, il fatto che esse si presentano "necessariamente in tutto il genere umano come il materiale elementare e, contemporaneamente, l'oggetto principale di ogni riflessione sulla società" (ibid.).

Il tema del sangue mestruale si presta a concludere questa riflessione, dato che esso è fatto oggetto di un'attenzione pressoché universale ma, d'altra parte, viene declinato variamente in società diverse. Nel suo articolo sulla contaminazione sessuale fra i Samo del Burkina Faso, Françoise Héritier (v., 1973) mostra che i valori del sangue mestruale e di quello del parto sono definiti all'interno di un sistema simbolico generato dalle relazioni fra le coppie oppositive maschile/femminile, caldo/freddo, uguale/diverso. Douglas (v., 1966) connette le variazioni sul tema del sangue mestruale e della contaminazione sessuale ad altre diversificazioni locali, e riflette in particolare sul caso della Nuova Guinea, dove il timore della contaminazione sessuale è diffuso ma assume forme variabili a seconda delle società. Per esempio, tra gli Arapesh vige un modello simmetrico: il sangue femminile (che, non più espulso all'esterno nel corso della gestazione, nutre i nascituri nel grembo materno) e quello maschile (che, mediante il salasso penico, nutre i bambini dopo la loro nascita) sono, come più in generale la femminilità e la mascolinità, ugualmente potenti e reciprocamente pericolosi; di conseguenza, una serie di tabù regola, in entrambe le direzioni, i contatti fra i due sessi. Fra i Mae Enga, invece, la relazione è asimmetrica, e le donne sono fonte di contaminazione per tutte le imprese maschili. Impresa maschile, la caccia comporta di solito una serie di tabù che gravano sulle donne e che gli antropologi (aderendo alle interpretazioni fornite dai loro informatori indigeni) tendono a spiegare con l'impurità attribuita al sangue mestruale e, più in generale, alla condizione femminile.

Un'interpretazione diversa viene proposta da Maria Ariotti (v., 1980). Nelle società di cacciatori-raccoglitori i tabù rivolti alle donne concernono soprattutto le armi e l'alimentazione. Durante le prime mestruazioni (e di solito anche durante le successive), nonché in occasione della gravidanza e del parto, le donne sono soggette a una serie di divieti alimentari, accomunati dal fatto che i cibi interdetti sono sempre derivati dalla caccia o simbolicamente associati all'alimentazione carnea. Le conseguenze che sono fatte derivare dalla rottura del tabù sulle armi o da quello alimentare sono le più varie, come diversissime sono le sanzioni comminate, ma le une e le altre sono giustificate dagli interessati con l'impurità femminile e il pericolo che essa comporta per gli uomini e la riuscita delle imprese venatorie. Ariotti sostiene invece che a essere realmente in pericolo sono la donna e la sua prole, non il cacciatore e la sua preda, e che il sangue effettivamente impuro non è quello femminile, ma quello sparso dall'uomo con l'uccisione dell'animale.

Nelle società di cacciatori-raccoglitori, sostiene l'autrice, opera costantemente questo sistema di equivalenze: armi-organi sessuali maschili, coito-uccisione, ferite dell'animale-organi sessuali femminili, figlio (prodotto dell'attività riproduttiva femminile)-animale (prodotto dell'attività produttiva maschile). Il sangue, presente nell'uccisione, nelle mestruazioni e nel parto, costituisce l'elemento comune fra caccia e riproduzione e funge da efficace strumento di manipolazione simbolica dei due ambiti. Il cacciatore è colpito negativamente dal sangue (e dalla morte) dell'animale ucciso, e tenta di negare questa 'impurità' trasferendola sul sangue mestruale e del parto, associato, invece, con la vita: il rapporto viene capovolto e il

tabu agisce da convertitore della corrente emotiva. Dietro questa inversione di valori si mimetizza in effetti l'opposizione fondamentale fra l'attività produttiva della caccia (propria degli uomini) e quella riproduttiva (appannaggio delle donne) e, in definitiva, fra la morte e la vita.

8. Conclusioni

Alla fine di questa esposizione una nozione, quella di separazione, emerge nella sua trasversalità e rilevanza: propria del significato originario, polinesiano, della nozione di 'tabu', presente, mediante le opposizioni sacro/profano, puro/impuro, nelle teorizzazioni antropologiche classiche, essa continua a svolgere un ruolo cruciale nella riflessione antropologica sul tabu e la contaminazione. I tabu operano innegabilmente in presenza di confini di varia natura: divisioni fra i sessi, i gruppi sociali e gli esseri viventi, distinzioni tra sfere di appartenenza, elementi naturali e ambiti dell'esistente, esigenze di differenziazione fra l'uomo e altre forme di vita nonché fra i membri di un certo gruppo umano e altre forme di umanità (come suggerisce Douglas quando connette il rigido sistema dei divieti biblici all'esigenza dell'esiguo e minoritario popolo ebraico di marcare la sua differenza dai popoli vicini). La contaminazione, a sua volta, è chiamata in causa ogniqualvolta si profila il rischio di commistione, di confusione e perfino di assimilazione etnica, come intuisce Remotti (v., 1996) quando, nella discriminazione razziale e nella 'pulizia etnica', coglie un'ulteriore, oscura manifestazione dell'ossessione della purezza e dell'angoscia dell'impurità. Se il carattere variabile e 'locale' dei sistemi ideologici nei quali la discriminazione prende forma rimanda all'aspetto relativo della cultura, l'universale diffusione dei dispositivi di separazione evoca invece il suo tratto più profondo e condiviso. Nell'operare dei tabu, infatti, si manifesta in piena luce il meccanismo che, ovunque, fonda la condizione culturale dell'uomo: quel processo di *découpage* (di 'ritaglio') che, differenziando e classificando le cose, le rende concettualmente e operativamente fruibili. In questa prospettiva i tabu si configurano come dispositivi metaculturali che operano su cose già 'separate' (innanzitutto nella lingua) per riorganizzarle, mediante altre distinzioni e associazioni, in configurazioni ulteriori, e la nozione di 'arbitrarietà', sinonimo di 'incomprensibilità' e 'irrazionalità' per studiosi come Frazer e Smith, assume decisamente una valenza semiologica: in questa accezione la logica del tabu e della contaminazione non è più arbitraria di quella che governa le lingue e le culture. (V. anche Cacciatori e raccoglitori, società di; Classificazioni, tipologie, tassonomie; Incesto; Natura e cultura).

Teismo Enciclopedie on line

Termine filosofico e teologico designante in generale ogni dottrina che asserisce la divinità. Nel suo senso più generico, il t. si contrappone perciò all'ateismo, che è la negazione della divinità. Più particolarmente, il t. si configura come asserzione di una divinità unica, e perciò è più affine al monoteismo che al politeismo. Esso si distingue, d'altra parte, anche dal panteismo, in quanto tende a considerare come separata e autonoma quella realtà divina che il panteismo fa invece coincidere con la natura; e dal deismo in quanto attribuisce all'unica realtà divina quel carattere della personalità che il deismo invece non le ascrive esplicitamente. T. speculativo Concezione filosofico-teologica di I.H. Fichte e C.H. Weisse, che, opponendosi al panteismo hegeliano, cercarono di conciliare le dottrine di G.W.F. Hegel con la nozione di una divinità trascendente.

Teismo Dizionario di filosofia (2009)

teismo Dal gr. θεός «dio». Termine filosofico e teologico designante in generale ogni dottrina asserente la divinità. Nel suo senso più generico, il t. si contrappone perciò all'ateismo (→), che è la negazione, comunque compiuta, della divinità. Più particolarmente, il t. si configura come asserzione di una divinità unica, e perciò è più affine al monoteismo che al politeismo. Esso si distingue, d'altra parte, anche dal

panteismo, in quanto tende a considerare come separata e autonoma quella realtà divina che il panteismo fa invece coincidere con la natura; e dal deismo in quanto attribuisce all'unica realtà divina quel carattere della personalità che il deismo invece non le ascrive esplicitamente. Tipica della filosofia patristica e scolastica, la concezione teistica si ritrova nella filosofia moderna in Malebranche, Berkeley e Leibniz. Per t. speculativo si intende il t. in quanto elevato a dottrina speculativa, cioè basato su argomenti filosofici. Più specificamente, si usa designare con tale termine la concezione filosofico-teologica di Fichte e Weisse, che, opponendosi al panteismo hegeliano, cercarono di conciliare le dottrine di Hegel con la nozione di una divinità trascendente. Nella filosofia contemporanea istanze teistiche sono presenti nel pensiero di James e Withehead, che negano l'onnipotenza divina al fine di non attribuirgli la responsabilità del male, laddove Royce cerca di conciliare l'idealismo hegeliano con una concezione personalistica della divinità.

Teofania
Enciclopedie on line

Manifestazione sensibile della divinità. Nell'uso scientifico moderno il concetto generalizzato di t. presuppone una divinità personale, mentre per il caso di una manifestazione di forze soprannaturali impersonali si parla di ierofania; a rigore presupporrebbe anche una forma visibile della divinità, il che non costituisce difficoltà per le religioni politeistiche in cui prevalga un antropomorfismo (o teriomorfismo) divino, ma è difficilmente conciliabile con una concezione puramente spirituale di dio: tuttavia, anche nell'Antico Testamento si incontrano numerose espressioni di rivelazioni sensibili della divinità o di sue ipostasi (per es., la voce), ora in forma umana ora in forma angelica, ora invece come fuoco (nel caso del rovelto ardente) o come colonna di fumo. In un senso meno preciso si possono considerare come t. anche altre manifestazioni sensibili della divinità, come, per es., la voce di Dio, al momento del battesimo di Cristo. Si parla, impropriamente, di t. anche per le visioni estatiche e per i sogni in cui particolari individui presumono di vedere la divinità.

Teofania
Enciclopedia Italiana (1937)
di Nicola Turchi

Teofania (gr. θεοζάνεια "manifestazione della divinità"). - Tutte le religioni conoscono manifestazioni della divinità o in forma sensibile, qual è narrata dai varî miti religiosi, o sotto forma di sogni, di estasi e di visioni. In senso più lato si può chiamar teofania anche l'ostensione del simulacro della divinità o dentro il santuario o portato processionalmente in mezzo al popolo. In Erodoto (I, 51) è chiamata teofania (θεοφάξια) una festa primaverile (7 Bysios) di Apollo a Delfi, nella quale era commemorata la nascita del dio, mentre con il nome di "epifania" è ricordato piuttosto l'annuale ritorno di Apollo-Sole dalla regione degl'iperborei.

Ma il nome di teofania si trova anche adoperato ad esprimere le manifestazioni e apparizioni varie di Jahvè al popolo d'Israele.

Queste manifestazioni avvengono nell'Antico Testamento o in forma umana come nei primi capitoli del Genesi, nell'Esodo (XXIV, 10 segg.), quando Mosè e Aronne lo videro sul Sinai (cfr. anche Es., XXXIII, 17; Numeri, XII, 6-8), nei quali casi tuttavia Jahvè non appare in tutto lo splendore della sua gloria, che gli uomini non potrebbero sostenere; o in forme varie: dell'"Angelo di Jahvè" (Gen., XXII, 11; Num., XXII, 32-35; Giudici, II, 1-5, VI, 11-24); della "gloria di Jahvè", della faccia o nome di Jahvè; di fuoco (rovelto ardente, Es., III); di colonna di fuoco (Es., XIII, 21) o di nuvola; o sotto forma di visione ai varî profeti (Isaia, VI; Ezechiele, I; Daniele, VI).

Nel Nuovo Testamento non vi sono teofanie del genere di quelle dell'Antico; vi sono invece apparizioni di angeli. Nei Padri greci è chiamata teofania la nascita di Cristo (Basilio, Gregorio Nazianzeno, Gregorio Nisseno). La liturgia bizantina chiama teofania la festa dell'epifania (v.), in cui commemora quella solenne manifestazione di Gesù al mondo che avvenne con il battesimo nel Giordano.

Teologia Enciclopedie on line

Teologia
Indice

- 1 La nozione di teologia
 - 1.1 Antichità greco-latina
 - 1.2 Il cristianesimo antico
 - 1.3 Il Medioevo
- 2 Le origini della t. cristiana
 - 2.1 Il Nuovo Testamento
 - 2.2 La patristica e l'incontro con la filosofia
- 3 Il Medioevo
 - 3.1 Tradizione e rinnovamento
 - 3.2 Le grandi summae teologiche
 - 3.3 La crisi del tomismo
- 4 Rinascimento e Riforma
- 5 Dall'Illuminismo all'Ottocento
- 6 Il rinnovamento del 20° secolo
- 7 Tendenze attuali
 - 7.1 T. cattolica
 - 7.2 T. protestante
 - 7.3 T. ortodossa

In senso largo, ogni dottrina relativa a Dio, o agli dei, o più genericamente alla religione. In senso stretto, con riferimento alla religione cristiana, la riflessione intorno al dato rivelato.

1. La nozione di teologia

1.1 Antichità greco-latina Il termine *θεολογία* appare con certezza per la prima volta in Platone (Repubblica II, 379 a). Essa però non fu impiegata allora per designare la dottrina di Dio propria del filosofo. I *τύποι περὶ θεολογίας* di cui parla Platone sono i criteri secondo i quali devono essere ammesse, per l'educazione e per l'integrazione nello Stato, le «disquisizioni sugli dei», cioè i differenti miti, all'interno dei quali Platone si propone di operare una cernita. È in funzione dello stesso uso che Aristotele chiama *θεολόγοι* o *θεολογήσαντες* i poeti, autori di racconti mitici, quali Esiodo e Omero, in contrapposizione ai 'fisici' della Ionia i quali spiegano le cose attraverso la loro natura fisica. Peraltro, nella stessa *Metafisica*, Aristotele assimila la t. a ciò che egli chiama la 'filosofia prima', che studia l'essere in tutta la sua generalità. Questa 'filosofia teologica' è posta al vertice della filosofia 'teorica', al di sopra della fisica e della matematica.

1.2 Il cristianesimo antico La parola t. non figura affatto nel Nuovo Testamento, nonostante l'esistenza di numerosi altri vocaboli formati con il radicale *θεο-*. Se i primi autori cristiani non fecero ricorso a questo termine, ciò fu dovuto all'uso troppo caratterizzato in ambito pagano. Tuttavia, già con Eusebio di Cesarea, fra il 3° e il 4° sec., non sono più considerati 'teologi' gli antichi poeti o gli autori dei racconti mitologici, ma i profeti dell'Antico Testamento, e così pure Paolo, e soprattutto Giovanni (in particolare per il prologo

del suo Vangelo, consacrato al Logos di Dio). Da questo momento il termine t. indica la vera dottrina di Dio, quale è formulata, proclamata e celebrata dalla Chiesa.

I Padri greci tendono a dotare la parola di un contenuto sempre più determinato rispetto all'oggetto della fede cristiana, definita anch'essa con sempre maggior precisione. In Atanasio si ha un impiego costante di t. nel senso di 'dottrina della Trinità', mentre Gregorio di Nazianzo dà il nome di 'teologi' ai grandi difensori dell'ortodossia trinitaria. Così pure è in questo momento che si opera la distinzione, rimasta classica nella Chiesa d'Oriente, tra la t. che verte sulla realtà intima di Dio e l' 'economia' che si riferisce all'opera di rivelazione e di salvezza realizzata dal Logos incarnato. All'inizio del 6° sec., un nuovo sviluppo al concetto di t. viene dallo Pseudo-Dionigi, che continua a designare con la parola *θεολογία* la Sacra Scrittura e con la parola *θεολόγος* gli autori ispirati, ma introduce anche delle distinzioni, rimaste classiche, per caratterizzare differenti modi d'affrontare il problema di Dio e di parlarne: si ha così una t. «segreta e mistica», o anche «simbolica», che unisce a Dio, e un'altra «aperta e più manifesta», «filosofica e dimostrativa». Di rilievo inoltre è l'idea di 't. negativa', che insiste sul carattere inesprimibile del mistero divino, nozione questa che sarà ripresa costantemente nel corso dei secoli.

Nel mondo latino fino a Mario Vittorino e ad Agostino la parola t. resta o del tutto ignorata o recepita solo nel significato che essa aveva nel paganesimo.

1.3 Il Medioevo Il concetto di t. quale si è imposto pressoché universalmente nel corso dei secoli, cioè di teoria sistematica di Dio e della realtà della fede, risale al Medioevo latino, all'inizio della scolastica, in particolare ad Abelardo e a Gilberto Porretano. Più tardi, nel 13° sec., alla t. viene attribuito non solo lo status di scienza, ma all'interno di un sistema culturale armoniosamente concepito, le viene riconosciuta la preminenza con il ruolo di «regina».

2. Le origini della t. cristiana

2.1 Il Nuovo Testamento Se per t. si intende la riflessione sulla parola di Dio, tale riflessione è già negli scritti del Nuovo Testamento. Il primo scrittore cristiano, Paolo, intenta un processo alla «saggezza dei saggi» e all'«intelligenza degli intelligenti», opponendo a questa pseudosaggezza la «saggezza di Dio», che si esprime nella «follia» del messaggio della Croce (I Corinzi 1, 1 - 2, 9): la verità cristiana non si risolve affatto nelle speculazioni o nei calcoli della ragione. Lo stesso Paolo spiega però che «dalla creazione del mondo» le opere di Dio rendono visibili all'intelligenza i suoi attributi divini («potenza eterna e divinità») sicché gli uomini «sono senza scusa poiché, conoscendo Dio, essi non l'hanno né glorificato, né ringraziato come Dio» perdendosi «nei loro vani ragionamenti» (Romani 1, 20-21). Parimenti, Paolo esorta i cristiani al vero culto «a Dio gradito» e cioè a un «culto secondo il *lògos*» (Romani 12, 1).

A fianco di Paolo è Giovanni che, tradizionalmente, si ritiene debba meritare in modo eminente la qualifica di teologo, per la dottrina del Logos che «era presso Dio» ed «era Dio», attraverso il quale «tutto ha avuto l'esistenza» (Giovanni 1, 1-3), si è «fatto carne» e «ha posto la sua tenda in mezzo agli uomini», al punto che alcuni hanno potuto «contemplare la sua gloria» (Giovanni 1, 14). La sua manifestazione, che risale a un'iniziativa proveniente «da un altro luogo», dal «Padre» (Giovanni 8, 42; 7, 28-29; 17, 8), ha qualcosa di paradossale, perfino di «urtante» (6, 61). Essa non dispensa affatto dalla fede, anzi la richiama (6, 61), anche se, a sua volta, la fede non si concepisce senza «conoscenza».

2.2 La patristica e l'incontro con la filosofia Fin dal 2° sec. gli apologeti, in particolare Giustino, cercano di gettare un ponte tra il cristianesimo ricevuto dalla predicazione apostolica e il pensiero pagano. Uno sforzo più profondo di penetrazione e di utilizzazione della cultura dell'ambiente è compiuto dalla scuola di Alessandria. Clemente per primo sviluppa l'idea di una propedeutica, resa certa dalla filosofia, per arrivare a una più perfetta conoscenza delle verità di fede, poiché «la fede è in qualche modo una gnosi elementare ed

abbreviata delle cose necessarie; e la gnosi è una dimostrazione ferma e stabile di ciò che si è ricevuto attraverso la fede; essa si edifica sulla fede, attraverso l'insegnamento del Signore» (Strom. VII, 57). Non si tratta certo per Clemente di operare un'unione superficiale tra verità di fede e verità di ragione, ma piuttosto di lavorare a un assorbimento del lume dell'intelligenza entro la fede, per operare una penetrazione più perfetta di ciò che questa fede propone.

Una simile prospettiva viene portata avanti e approfondita da Origene al quale si deve quella che potrebbe definirsi la prima grande opera di t. sistematica, il *De principiis*, dove numerosi dati essenziali della fede cristiana si intrecciano a una serie di speculazioni ispirate dalla filosofia nella quale Origene è stato formato.

Nel mondo latino, chi segna in età patristica il punto di partenza di una elaborazione 'teologica' delle realtà della fede è Agostino, anch'egli apportatore di un'influenza indelebile sulla t. posteriore, e in primo luogo su quella del grande periodo medievale. Agostino insiste sulla necessità di porre a reciproco servizio e controllo l'intelligenza e la fede. Questo principio e questo modo di regolare l'esercizio della t. si trovano condensati nelle parole di un suo sermone: «intellige ut credas, crede ut intelligas» (Sermone 43, c. 7, nr. 9).

3. Il Medioevo

3.1 Tradizione e rinnovamento L'aspetto che viene più nettamente, e quasi esclusivamente, in luce tra il 6° e il 12° sec. è la preoccupazione della fedeltà ai dati ricevuti dalla tradizione. L'eredità ricevuta dal passato è anzitutto la Sacra Scrittura, e la cultura consiste essenzialmente nel conoscerla e nel commentarla, seguendo da presso i commenti fatti dai Padri. Si pone qui come fondamentale il concetto di *auctoritas*. Un testo è un'*auctoritas*, cioè si impone come principio del discorso teologico, in forza del valore privilegiato riconosciuto all'autore di esso dalla Chiesa e dalla tradizione. La riflessione teologica si sviluppa come 'commento' o 'lettura' di testi (anzitutto la Bibbia, quindi i Padri); il lavoro dei commentatori consiste soprattutto nell'armonizzare le differenti *auctoritates* della Scrittura e dei Padri.

Una notevole ripresa della riflessione teologica si ritrova già nel 9° sec., sotto l'impulso di Alcuino, nelle scuole della rinascita carolingia. Tali scuole non sono soltanto scuole di t., ma in esse le arti liberali sono insegnate in quanto corpo autonomo, nel duplice raggruppamento del trivium (grammatica, dialettica, retorica) e del quadrivium (aritmetica, geometria, musica, astronomia). Un autore di questo periodo merita più d'ogni altro d'essere ricordato per aver dato testimonianza di un pensiero veramente originale: Scoto Eriugena. La sua opera costituisce un vigoroso monumento di riflessione teologica che assume e introduce nell'Occidente latino le strutture del pensiero dello Pseudo-Dionigi e profondamente incide nella formazione soprattutto della teologia negativa.

Nell'11° sec. cominciano a delinearsi i grandi conflitti, allorché la 'dialettica' entra, in maniera decisa, nelle trattazioni concernenti la fede. Il primo celebre conflitto fu quello fra Berengario di Tours e Lanfranco di Pavia riguardo la dottrina eucaristica. Altro conflitto di ancor più vasta portata oppone, sempre intorno al ruolo della dialettica nel trattare la realtà di fede, due grandi figure dell'inizio del 12° sec.: Abelardo e Bernardo di Chiaravalle. Abelardo sostiene che la fede non può reggersi soltanto su parole o formule; essa comporta l'«intelligenza» di quanto afferma, e anzitutto la chiarezza delle nozioni e dei loro rapporti. Parte insomma, anzitutto, da quella che oggi chiameremmo un'analisi del linguaggio, e questo è uno degli aspetti nei quali appare la 'modernità' di Abelardo. Bernardo è testimone di una spiritualità basata sul ritiro dal mondo e perfino su un certo disprezzo di esso: arti liberali e lavoro della ragione sono accomunati nel medesimo rifiuto delle cose umane, a meno che non siano immediatamente ordinati alla «edificazione» propria o degli altri. Di fronte alle realtà divine, per la vita spirituale, è più conveniente l'ammirazione della preghiera e l'adorazione, non certo la curiosa investigazione.

Anselmo di Aosta è senza dubbio uno degli autori cristiani che con maggiore impegno hanno tentato l'avventura del pensiero razionale pur restando saldamente attaccati non soltanto alla fede, ma alla

convinzione della superiorità, perfino della sufficienza, del sapere che essa arreca. Sulla linea di Agostino, ritiene che è la stessa fede, una fede compenetrata dall'amore del suo oggetto, a postulare la ricerca della propria ratio. Uno sforzo analogo a quello di Anselmo viene perseguito poco tempo dopo dai Vittorini (Ugo e Riccardo di San Vittore), come pure da Pietro Lombardo, che riprendono, a loro modo, il progetto di Abelardo, ma inserendolo in un contesto più immediatamente religioso ed ecclesiastico. Pietro Lombardo offre con i suoi quattro libri di Sentenze il manuale dell'insegnamento teologico su cui i teologi posteriori edificano la loro opera.

3.2 Le grandi summae teologiche Il 13° sec., che detiene quasi il monopolio delle grandi summae teologiche, costituisce in una certa linea di ricerca e per una certa concezione della t., un punto d'arrivo. In questa fase della 'cristianità' la fede permea tutta la vita sociale ma nel contempo viene a introdursi nel mondo culturale il sistema 'razionale' di Aristotele. Non sono più soltanto le sue opere logiche, raggruppate sotto la denominazione di Organon, a nutrire il pensiero dei dottori, ma anche la sua metafisica, la sua fisica, la sua psicologia e la sua etica. Queste opere, tradotte a più riprese tra il 12° e il 13° sec., già influenzano Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere, e hanno un peso determinante soprattutto sull'opera di Alberto Magno e su quella di Tommaso d'Aquino.

In Tommaso, la ragione che opera in t. è una ragione che conosce la natura delle cose e che va lasciata libera di adempiere pienamente al suo ufficio. I primi scritti di Tommaso sono d'ordine propriamente filosofico (De ente, De principiis naturae). Anche se egli intende, come tutti i suoi contemporanei, il ruolo della filosofia come 'ancella' della t., questa 'ancella' assicurerà tanto meglio il suo servizio se prima sarà stata affrancata. L'opera a cui, anzitutto, si dedica Tommaso è comunque un'opera teologica e che teologica intende essere. Essa mira alla conoscenza del Dio della Rivelazione, per la realizzazione del destino soprannaturale dell'uomo. I principi di questa nuova t. possono ridursi a due proposizioni fondamentali: la grazia non sopprime la natura, ma la perfeziona; esiste un rapporto di 'analogia' tra quello che possiamo sapere e dire di Dio e quello che egli è realmente.

In opposizione al deciso aristotelismo tomista, tutto un assieme di teologi soprattutto francescani resta sulla linea di un'ispirazione puramente agostiniana. Il più importante di questi è Bonaventura, la cui opera mantiene per questo aspetto un fondamentale interesse. Il principio agostiniano dell' 'illuminazione' dello spirito da parte della grazia di Dio viene da Bonaventura sviluppato in maniera sistematica: la conoscenza delle realtà create non si può fare se non partendo dalla sorgente divina da cui esse procedono; esse sono allora afferrate nel loro valore simbolico, in cui consiste la loro verità. Con il suo orientamento più antropologico che cosmologico, la t. bonaventuriana reca in sé, almeno per certi aspetti, maggiori affinità che non la t. tomista con una moderna visione teologica.

3.3 La crisi del tomismo Fin dall'inizio del 14° sec. il solido edificio sistematico di Tommaso comincia a subire incrinature, che intaccano sia il contenuto sia l'idea stessa di teologia. Esse sono poste in evidenza già nell'opera di Duns Scoto, che sottopone a una critica acuta tutto intero il sistema aristotelico-tomista. Attraverso un esame critico del funzionamento della ragione, egli contesta a quest'ultima una parte importante dei poteri riconosciutigli dal tomismo, in particolare riguardo le realtà di fede. Pur senza rompere ogni legame tra filosofia e t., egli tende a stabilire tra esse una ben più netta indipendenza.

Le rotture annunciate da Duns Scoto sono consumate nel corso del 14° e 15° sec. dal nominalismo, corrente filosofico-teologica che nega, in modo particolare, che una qualsiasi realtà corrisponda a idee generali (non è reale se non ciò che è singolare; il concetto si riduce al segno, alla parola, al 'nome' che lo indica in modo puramente convenzionale). I più notevoli rappresentanti di questa tendenza sono Guglielmo d'Occam, Pietro d'Ailly e Gabriele Biel. Per tutti costoro, tra il credente e il sapiente non c'è nulla in comune, e la ragione, non avendo i segni altra realtà che quella della mente che li produce, non può lavorare su altro che su sé stessa. Le due componenti della parola t. sono ravvicinate solo per una sorta di decisione violenta.

Scotisti e nominalisti non sono i soli a impegnarsi in distinzioni e in ipotesi. I seguaci della scuola tomista, quali Capreolo o Caietano, preoccupati di commentare e difendere le posizioni del maestro più che di approfondire l'indagine diretta dei contenuti di fede, pongono mano ad argomentazioni più abili che feconde. La t. diventa, ogni giorno di più, un affare di 'scuole', che per lo più si riallacciano agli ordini religiosi. Essa merita allora l'appellativo di 'scolastica', che contraddistingue una situazione che è causa e conseguenza di un modo di teologare estraneo alla vita della Chiesa e al mondo devoto.

Di contro alla estraniamento della t. ufficiale dal mondo spirituale della Chiesa, viene tuttavia emergendo una ricerca d'autentica interiorità, congiunta al culto della Sacra Scrittura gustata senza intermediario. Una delle testimonianze più famose di questa ricerca e di questa 'devotio moderna' è l'Imitazione di Gesù Cristo.

4. Rinascimento e Riforma

Mentre la cristianità medievale manifesta tutti i segni della sua disgregazione, un mondo nuovo comincia ad annunciarsi, nel quale la t. è destinata a ricevere un nuovo statuto o, piuttosto, deve scoprire una sua collocazione, leggere nuove possibilità. Il mondo sul punto di nascere è quello del Rinascimento e degli 'umanisti'. Costoro incominciano con passione a liberarsi delle tradizioni di un Medioevo inaridito, aprendosi a una rinnovata valutazione dell'antichità pagana, ma anche del cristianesimo primitivo e patristico. Ed è qui che la t. sembra chiamata ad apportare frutti fino allora ignorati.

Una nuova concezione dell'operare teologico, si pensa, può a un tempo rispondere alle esigenze di una cultura rinnovata, preoccupata della verità oggettiva e che comincia a svegliarsi al senso della storicità, e a quella di coloro che si preoccupano di soddisfare l'aspirazione interiore per un nutrimento religioso autentico. L'opera di Erasmo è particolarmente rappresentativa di questo duplice orientamento di una t. impegnata a cercare nuove strade: a fianco degli studi filosofici e storici sulle fonti cristiane, Erasmo consacra il meglio dei suoi sforzi a lavori di educazione morale e spirituale, coinvolgendo l'uno nell'altra umanesimo e t. cristiana.

Un nuovo modo di 'teologare' è realizzato da M. Lutero, consistente nel riconoscere il valore della soggettività e dell'interiorità del singolo. In questo senso, si può dire che la t. di Lutero si costituisce come risposta ai bisogni di spiritualità che la t. ha ormai da tempo cessato di soddisfare. La novità della t. di Lutero è data anzitutto dal suo punto di partenza: la preoccupazione di non separare l'opera teologica dall'atto che la costituisce, cioè l'atto di fede personale del teologo. La novità del concetto della t. di Lutero verte su ambedue gli elementi di cui il nome si compone, *theòs* e *lògos*, e il *lògos* prende la forma di un discorso impegnato, intrinsecamente legato alla prassi, all'azione, all'esistenza, alla storia. Un tale *lògos* è capace di parlare di Dio, non in quanto raggiunto per quello che è in sé, ma in quanto colto nell'atto della rivelazione e della salvezione. Oggetto della t. è il dramma dell'incontro dell'uomo «colpevole e perduto con Dio che giustifica e salva».

Il secondo grande riformatore, G. Calvino, nonostante alcuni principi comuni, riguardanti in particolare l'autorità unica della Scrittura, elabora una t. più sistematica, meno immediatamente legata all'esperienza spirituale. D'altra parte la t. luterana ripresa dai discepoli tende ad assumere, dalla fine del 16° sec., la forma di una nuova scolastica, al servizio di una nuova 'ortodossia'. Parallelamente, la t. cattolica, sulla linea del tomismo, è portata piuttosto a consolidare sé stessa e a difendere le posizioni acquisite.

5. Dall'Illuminismo all'Ottocento

Dopo la rivoluzione della Riforma e le sistematizzazioni del 17° sec., il nuovo contesto in cui si deve inserire la t. è anzitutto quello dell'Illuminismo. Seguendo un processo già iniziato nel Seicento, la t. subisce sempre più la concorrenza, nel campo della cultura, della scienza e della filosofia. La scienza in

particolare contesta sempre più alla t. l'universalità delle sue competenze. Il caso di Galileo costituisce l'esempio più illuminante di tale conflitto. Dopo la serrata critica alla cosmologia aristotelico-scolastica a cui era più o meno legata la t., è la volta della storia, e in particolare della storia sacra la cui critica coinvolge gli stessi documenti di base. La t. sembra respinta sempre più in uno spazio irreal e in essa non si tarda a vedere un modo di pensare da cui è importante affrancarsi, se si vuole cogliere la realtà nei suoi molteplici aspetti e in un modo utile e fecondo. Lo scienziato non solo non ha bisogno dell'«ipotesi Dio» per stabilire le leggi del reale, ma deve anzi respingerla, se vuole operare con rigore e progredire nella conoscenza effettiva del mondo.

Più tardi, e in un diverso contesto culturale, la filosofia, nel tentativo di penetrare all'interno della t. allo scopo di rianimarne il contenuto, finisce con l'assorbirla nel suo procedimento: non più quindi una disciplina edificata sulla fede, ma sulla ragione. Ciò posto, continuare a parlare di t. non ha più senso e in qualche modo più conseguenti sono coloro che seguono il pensiero di G.W.F. Hegel nel senso dell'ateismo e della riduzione della t. a pura antropologia. Tale è, in particolare, il caso di L. Feuerbach, per il quale «compito dei tempi che sono ora arrivati» è «la trasformazione e la dissoluzione della t. in antropologia». Nel contempo un altro filosofo, S. Kierkegaard, denuncia la mistificazione del sistema hegeliano, in quanto ignora quel che c'è di più reale: la soggettività. Kierkegaard non intende operare direttamente come teologo ma come filosofo, e come tale apre nuove strade alla t., determinate dalla coscienza dell'«assoluta differenza qualitativa» tra Dio e l'uomo.

La t. costituitasi nel 19° sec., nel protestantesimo, è essenzialmente 'liberale', dominata dall'alta statura di F. Schleiermacher, il quale concepisce il suo compito di teologo come quello di un 'virtuoso' ermeneuta della religione, che interpreta con arte, per svelarne lo spirito e la virtù, il dato cristiano. Un simile trattamento presuppone la plasticità di tale dato, da considerarsi più che nella rigidità delle sue forme nella vivente recezione in seno all'anima del credente. Pertanto la t. parla in modo fondamentale dell'uomo: dell'uomo religioso, dell'uomo religioso cristiano, che vive nella comunità cristiana, ma sempre dell'uomo. Essa è una 'scienza dello spirito' tra le altre e in tal senso rappresenta un settore, una dimensione, per altro imprescrittibile, dell'antropologia. In quanto antropologia cristiana, la t. non potrebbe venir elaborata senza parlare del Cristo, e con lui di tutta la realtà storica che da lui deriva e a lui si riallaccia. Ma sia Cristo sia questa realtà tendono a essere considerate unicamente come simbolizzazione di ciò che, a proprio modo e secondo la propria intensità, è vissuto da ogni coscienza religiosa. In tal senso la t. entra piuttosto nel quadro della storia e della psicologia religiosa.

Questa t. 'liberale' troverà echi oppure varianti nel modernismo cattolico. Altri teologi cattolici nel 19° sec., tuttavia, tentano di far fronte in altro modo alle rivendicazioni della ragione e del soggettivismo. A. Günther e G. Hermes, cercano di stabilire la totale razionalità dei dogmi, di fatto rischiano di ridurre il mistero di Dio a un lògos umano. In altra direzione, J.A. Möhler e la Scuola di Tubinga si adoperano a rivivificare la t. cattolica attraverso un ritorno alle fonti patristiche.

6. Il rinnovamento del 20° secolo

Il rinnovamento della t. nel 20° sec. è avvenuto, anzitutto, attraverso un ritorno alle fonti: all'ispirazione dei riformatori in seno al protestantesimo, alla Scrittura e alla tradizione patristica in seno al cattolicesimo. Dopo la Prima guerra mondiale prende forma, nella t. protestante, la nuova corrente della 't. dialettica', legata ai nomi di K. Barth, R. Bultmann, F. Gogarten, E. Brunner, i quali parlano di 'rivoluzione copernicana' in quanto il centro della t. non è più l'uomo ma Dio e il discorso teologico viene interamente determinato dalla Parola trascendente della rivelazione, nell'atto stesso in cui essa si produce. Perciò il teologo continuerebbe il ruolo che fu proprio dei profeti.

Mentre la t. protestante opera questo deciso ritorno alle fonti del profetismo, quella cattolica ritorna alle fonti della fede, specialmente quelle scritturistiche e patristiche, ma anche con lo sforzo di ritrovare la vera

ispirazione dei grandi teologi medievali. I nomi di Y. Congar, M.-D. Chenu, J. Daniélou, H. de Lubac, H.U. von Balthasar sono particolarmente rappresentativi di questo rinnovamento che contribuirà largamente a rendere possibile l'opera del concilio Vaticano II. Da parte sua, nello stesso tempo, la t. ortodossa, attraverso uomini come S. Bulgakov e V. Lossky fa conoscere all'Occidente le ricchezze della tradizione orientale.

La solidità del rinnovamento è rimessa in causa subito dopo la Seconda guerra mondiale, e ancor più successivamente. Il centro di gravità della t. si sposta di nuovo: la preoccupazione per l'uomo, con i suoi problemi, le sue speranze e i suoi progetti, catalizzato ben più che nel primo dopoguerra l'attenzione dei teologi. Questa preoccupazione appare chiaramente nella discussione del progetto di Bultmann di 'demitizzazione' e di 'interpretazione esistenziale' del Nuovo Testamento. Secondo Bultmann i differenti detti, racconti, 'miti' della Scrittura devono essere interpretati in funzione delle strutture dell'esistenza umana. La t. tende di nuovo a riavvicinarsi all'antropologia. Il suo oggetto diretto non è tanto Dio quanto l'uomo che crede.

Come la fede, di cui essa rende conto, la t. deve far fronte al fenomeno della secolarizzazione, secondo cui le realtà del mondo e della società tendono a stabilirsi in un'autonomia sempre più grande, rifiutando o ignorando ogni riferimento religioso. Sotto lo stimolo di tale situazione, la t. interroga una volta di più sé stessa; e invece di considerare la secolarizzazione come una minaccia, ne fa, con uomini come F. Gogarten o H. Cox, uno dei temi privilegiati della sua riflessione. Se il senso della dottrina della creazione è quello di 'disilludere' la natura; se tutta la rivelazione biblica, affermando la sola santità di Dio, tende a liberare l'uomo dagli idoli che lo sottomettono; se essa culmina nell'opera del Cristo che ha fatto dell'uomo un 'affrancato', erede del Regno, allora, lungi dall'opporci alla fede di cui la t. rende conto, la secolarizzazione può apparire piuttosto come la conseguenza della fede, di cui la t. deve scoprire le radici giudaico-cristiane per garantire le condizioni necessarie per la sua continuazione correggendo le eventuali perversioni cui con il tempo è andata incontro. Per questo la 't. della secolarizzazione' deve sempre preoccuparsi di saper parlare di Dio.

Ancora da questa preoccupazione è mossa quando, come t. della 'morte di Dio' (G. Vahanian, W. Hamilton, P. Van Buren, T. Altizer), adotta come punto di partenza la scomparsa di Dio dall'orizzonte della coscienza contemporanea; in altri casi, la 'morte' vuole esprimere il modo singolare del rapporto dell'uomo contemporaneo con Dio.

Particolarmente avvertito, nella riflessione della seconda metà del 20° sec., è soprattutto il problema della funzione pratica della t., che si volge nella direzione di un chiarimento del rapporto tra fede e azione. Sotto nomi diversi, t. della speranza, t. politica, t. della liberazione, la t., sottolineando il momento progettuale connesso alla riflessione sulla fede, si rivolge all'uomo concreto, per una salvezza che si realizzi nella storia. Suo motivo ispiratore è la speranza, la quale, mantenuta dalla fede, spinge l'uomo a non rassegnarsi alla situazione esistente ma piuttosto a operare attivamente in vista della costruzione di un mondo nuovo e migliore.

7. Tendenze attuali

7.1 T. cattolica La direzione della t. cattolica nell'ultimo trentennio del 20° sec. e agli inizi del 21° è quella indicata dall'accoglimento del concilio Vaticano II e dallo sviluppo dei suoi orientamenti metodologici e contenutistici, soprattutto in antropologia, ecclesiologia, cristologia, mariologia, morale. Argomenti come la natura e la missione della Chiesa, l'autorità del magistero, il ministero del vescovo di Roma, il significato dell'incarnazione, la cooperazione di Maria al mistero di Cristo, la presenza dello Spirito Santo, la morale sessuale, la bioetica, il dialogo con le culture, la rivalutazione della donna sono al centro del dibattito teologico, a cui contribuiscono teologi come K. Rahner, J. Ratzinger, B. Häring, E. Schillebeeckx, H. Küng, W. Kasper. Semplificando, si possono ridurre a cinque gli ambiti di sviluppo della t. cattolica contemporanea. Il primo consiste in una rinnovata considerazione della molteplicità delle tradizioni

liturgiche, giuridiche, teologiche e spirituali non latine che sono presenti all'interno della Chiesa e fanno parte del suo patrimonio. Il secondo è quello del dialogo ecumenico con le altre tradizioni cristiane (delle antiche Chiese d'Oriente, di quelle ortodosse, dell'anglicanesimo, del protestantesimo e di altre comunità cristiane). Il terzo è rappresentato dal dialogo interreligioso e dalla presenza sempre più avvertita delle altre credenze religiose (ebraismo, islam, induismo, buddhismo e religioni tradizionali delle varie parti del mondo), al punto che è sorta una nuova disciplina, chiamata t. delle religioni. Il quarto ambito riguarda il tema dell'inculturazione, che indica l'urgenza del radicamento del messaggio cristiano in una determinata cultura o in un determinato contesto, in modo che questa cultura o questo contesto possano riesprimere e sperimentare in modo originale e autenticamente salvifico il vangelo di Gesù Cristo. Il quinto ambito è relativo all'indagine su Gesù, che ne sottolinea sempre di più la dimensione storica, ampliando la conoscenza e la valorizzazione del contesto ebraico attraverso le scoperte archeologiche e papirologiche e le nuove acquisizioni della letteratura comparata.

7.2 T. protestante I percorsi della t. protestante della fine del Novecento non si discostano molto da quelli della t. cattolica. Dopo le grandi figure di K. Barth, R. Bultmann, P. Tillich e D. Bonhoeffer, si sono affermati i nomi di W. Pannenberg e J. Moltmann. Contro il soggettivismo bultmanniano Pannenberg ha evidenziato l'intrinseca struttura storica della rivelazione biblica e, di conseguenza, la sua universalità salvifica. È quindi il Gesù storico, con l'evento cardine della sua risurrezione, il centro e l'origine di ogni cristologia e di ogni significato esistenziale del kerigma cristiano. In questa ottica, particolare attenzione viene dedicata alla corporeità di Cristo e al significato che essa assume per la natura terrena, dato che la corporeità è il punto d'intersezione esistenziale fra storia e natura dell'uomo.

Anche nella t. protestante contemporanea, come in quella cattolica, è molto viva la preoccupazione dell'inculturazione del messaggio cristiano. Non è poi irrilevante, sia nella t. cattolica sia in quella protestante, la cosiddetta 't. femminista', una corrente di non facile decifrazione; essa infatti comprende studiosi che s'inseriscono all'interno della tradizione biblica e cristiana (come R. Radford Ruether, L. Russell, P. Tribble, E. Schüssler Fiorenza, E. Moltmann Wendel) e altre che occupano uno spazio dichiaratamente postcristiano o acristiano (come M. Daly). Secondo le femministe, l'emarginazione e l'invisibilità delle donne nella realtà teologica ed ecclesiale è dovuta alla predominanza dei simboli maschili presenti nella tradizione cristiana. Per questo, per es., Schüssler Fiorenza propone un'ermeneutica critica femminista che, a partire dai testi patriarcali, ricostruisca al femminile le origini cristiane.

7.3 T. ortodossa La t. ortodossa ha due difficoltà per farsi conoscere e apprezzare: la prima dipende dalla barriera linguistica, costituita dal greco e dalle diverse lingue slave; la seconda deriva da un certo periodo di 'sottosviluppo' teologico, determinato dalla turcocrazia prima e quindi dai regimi comunisti durante buona parte del Novecento. Questi eventi traumatici hanno impedito l'evolversi sistematico della riflessione teologica, che dopo lo splendore del periodo bizantino ha conosciuto un periodo di decadenza; questo, almeno per quanto riguarda i territori di lingua greca, è durato più di quattro secoli. Se la t. protestante ha come punto di riferimento essenziale la Bibbia, la t. ortodossa ha come principale riferimento la grande tradizione patristica dei primi secoli cristiani. Non mancano, tuttavia, aperture dialettiche nei confronti della cultura contemporanea, come si può osservare, per es., nella t. pneumatologica di N. Nissiotis, nel personalismo cristiano di J. Zizioulas, nel rinnovamento biblico di S. Aguridis, in quello liturgico promosso da J. Fundulis, nella riconsiderazione critica degli studi patristici realizzata da P. Christu, nel rinnovamento degli studi morali patrocinato da G.I. Mantzaridis e nell'apertura al dialogo ecumenico sostenuta da N. Matsukas.

Teologia

Enciclopedia Italiana - V Appendice (1995)

di Bruno Chenu, Adelaida Sueiro-Gustavo Gutiérrez, Carlos Castillo, Johann Baptist Metz

(XXXIII, p. 526; App. III, II, p. 932; IV, III, p. 816)

Teologie cristiane. Nel 1978 c'era la netta convinzione che la t. cristiana stesse cambiando, sia nel suo statuto, sia nel suo metodo, sia nei suoi centri d'interesse. Questo tema fu oggetto di numerosi colloqui, di cui resta una sola testimonianza: il numero 135 della rivista internazionale di t. *Concilium* (maggio 1978), intitolato per l'appunto *Les déplacements actuels de la théologie*. L'articolo finale di J.-P. Jossua consente di avere nello stesso tempo un'istantanea della t. nel 1978 e una visione del futuro per come allora si lasciava presentire. Rileggendolo, si potrà giudicare se il sogno del 1978 è diventato realtà.

Con il termine *déplacement* ("spostamento") Jossua intendeva designare qualcosa di più che un approfondimento dei temi o un cambiamento del centro d'interesse, e qualcosa di più anche della comparsa di nuove t. (della morte di Dio o della liberazione). Intendeva parlare piuttosto di uno scivolamento di terreno che stava investendo "la natura stessa dell'attività teologica" e poneva "questioni che riguardano contemporaneamente metodo di lavoro, sistema di riferimenti, condizioni di vita ed esperienza umana complessiva dei teologi". Anzitutto si era oltrepassata una soglia critica, che poneva a repentaglio i rinnovamenti del periodo preconciliare in campo biblico, liturgico, patristico, ecumenico, missionario. Si era seminato il sospetto su tutte le belle costruzioni dogmatiche o pastorali, le vie senza uscita si erano rivelate come tali, e i problemi invece di risolversi si erano moltiplicati. La richiesta di aiuto rivolta alle nuove scienze umane (psicoanalisi, sociologia, linguistica, etnologia, storia) non aveva risolto niente: esse emanano pur sempre odore di zolfo e conducono semmai all'esplosione della teologia. Per giunta, il teologo stava prendendo sempre di più le distanze nei confronti dell'istituzione ecclesiale, e se c'è un esempio tipico nella Chiesa cattolica è appunto quello della morale. Ne risultava una particolarizzazione della t. secondo le aree culturali. Al di là del 1978, Jossua pensava soprattutto a una t. destinata a nascere sempre di più dall'esperienza degli uomini e dei credenti, un'esperienza sottoposta a critica e a verifica, in cui il dialogo con le scienze umane avrebbe assunto l'andamento di un confronto interiore. Ma alla base della t. cristiana del domani sarebbe sempre rimasta una densità spirituale. Le t., meno clericali, si sarebbero contate al plurale, come altrettante famiglie spirituali, altrettante culture, altrettante scommesse sul futuro.

Ci sembra che la constatazione più rilevante di Jossua, vale a dire l'esplosione della t., vada ripresa a struttura stessa della nostra presentazione del periodo 1978-95, perciò proietteremo a livello teologico il grande divario Nord-Sud del mondo, distinguendo: le t. delle antiche Chiese, siano esse cattoliche, protestanti oppure ortodosse, con uno sviluppo prevalentemente tematico nella trattazione; e le t. delle terze Chiese, con uno sviluppo prevalentemente geografico. Teologie delle antiche Chiese. Nella storia della t. delle Chiese occidentali e orientali le tappe sono segnate non tanto dalle innovazioni, quanto dalle ricomparses. In questi ultimi anni termini come "ritorno", "risveglio", "riscoperta", hanno avuto successo, sia che si riferissero al sentimento religioso o all'azione dello Spirito; ciò non toglie però che nella storia della Chiesa siano comparse anche problematiche nuove, come quella di una t. femminista. Ritorno del religioso. Volendo delineare una contrapposizione tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, basta menzionare due libri del teologo statunitense H. Cox. Nel 1965 Cox scrive *The secular city*, in cui accoglie la secolarizzazione come un'occasione per la fede e un nuovo spazio per il Vangelo, mentre nel 1984 pubblica *Religion in the secular city*, per dimostrare che la religione resiste a un'interpretazione unicamente sociale: "Non è sufficiente dire che la religione è un fenomeno sociale. La verità è che la società è un fenomeno religioso".

Di secolarizzazione si parla ancora molto; essa esprime l'impatto della modernità sui rapporti tradizionali tra religione e società. Tutti i paesi occidentali ne conoscono i sintomi: diminuzione della pratica religiosa, pluralismo etico, rinvio nel privato della scelta religiosa. La secolarizzazione è l'emancipazione di gran parte delle attività umane nei confronti delle istituzioni ecclesiastiche: la società si laicizza, si razionalizza e si libera rispetto al potere religioso. Il mondo è interamente rimesso alla responsabilità dell'uomo. Nello stesso tempo, l'aspettativa religiosa viene investita in nuovi settori: la salute, il lavoro sociale, la scienza. Tutto si svolge come se l'uomo non potesse fare a meno della religione. Il trionfo della ragione scientifica e

tecnica non si accompagna al totale declino della religione, poiché il mondo secolarizzato è incapace di rispondere alle domande più profonde dell'essere umano: da dove veniamo? dove andiamo? perché? Nel mondo occidentale si assiste dunque a un ritorno della religione o del religioso, che tuttavia non manca di suscitare interrogativi nel teologo. Ne sono indici evidenti il pullulare delle sette, con un marcato accento orientaleggiante, scientifico e terapeutico; il risveglio delle identità religiose tradizionali, che va dalla proliferazione dei carismi all'irrigidimento dell'integralismo, sia nel cristianesimo che nell'Islam; il successo dei mistici dell'Estremo Oriente; la comparsa di nuovi paganesimi che si oppongono al "veleno evangelico", quale fonte dell'uguaglianza tra gli esseri umani; la ricerca di salvezza attraverso la magia, lo spiritismo, l'astrologia, ecc. Tutti questi fenomeni sono strettamente legati all'individualismo oggi dominante, e mettono in gioco quattro registri dell'esistenza: la scienza trionfante, la corporeità individuale, il piccolo gruppo e l'avvenire. Negli anni Ottanta-Novanta l'espressione religiosa appare molto più emotiva che razionale; la soggettività è divenuta il criterio primario di giudizio e ciò che personalmente si prova è divenuto il criterio primario di verità. È con questo nuovo "animale religioso" che la t. deve confrontarsi. Cristologia, teologia trinitaria e centralità di Dio. Tra gli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta si è assistito alla pubblicazione di una quantità di cristologie: ogni teologo degno di questo nome si sentiva in dovere di precisare l'identità di Cristo in un contesto di morte di Dio e di liberazione dell'uomo. Ma la domanda su Dio non può essere differita a lungo, e il concentrarsi sulla cristologia rappresentava anche una riduzione del mistero cristiano. Questi ultimi anni pertanto hanno visto un fiorire di saggi di t. trinitaria. Se in quanto cristianesimo è proprio a partire dal Cristo crocifisso che nominiamo Dio, non è certamente di secondaria importanza il fatto di poter scandire il nome di Dio come Padre, Figlio e Spirito Santo. Questa confessione di fede invita a scoprire "una storia trinitaria di Dio con il mondo" (Moltmann 1985), e di colpo la t. patristica e la t. orientale ritrovano un'attualità: l'originalità cristiana va situata proprio dalla parte del Dio cristiano.

È ben vero che la tradizione occidentale aveva sempre parlato del Padre e del Figlio; ma era stata molto più timida con lo Spirito. Quest'ultimo era stato assegnato a risiedere o assoggettato a una gerarchia che dello Spirito si reputava canale obbligato; anche nel Vaticano II le menzioni dello Spirito sono frammentarie e non strutturano il discorso teologico. Oggi invece non è più possibile parlare dell'attualità cristiana senza fare riferimento al "rinnovamento nello Spirito", né prospettare nuovi ministeri senza considerare i "carismi", o celebrare l'Eucarestia senza prestare attenzione all'"epiclesi", cioè all'invocazione a Dio per la transustanziazione eucaristica ad opera dello Spirito Santo. L'oblio dello Spirito ha ceduto il posto a un'esaltazione della sua potenza. Tuttavia, non bisogna mai dare l'illusione che in termini cristiani sia facile parlare dello Spirito. Lo Spirito non è mai un che di fronte a noi, una realtà a distanza ma, secondo H. Muhlen (*Mysterium salutis*, ed. fr., 13, p. 183), è "l'immediatezza del nostro faccia a faccia con il Cristo e con il Padre". Egli è la presenza che ci conduce a Dio, alla Chiesa e all'uomo che crede, perché il senso cristiano dello Spirito modifica l'apprensione di Dio, l'esperienza della Chiesa e la condotta del discepolo.

Quando assume il nome di Spirito, Dio ci esprime il suo dinamismo, la sua diversità, la sua vicinanza, la sua comunione. Nella Scrittura lo Spirito di Dio è la forza, la vitalità di Dio. Esso appare come l'energia della creazione e così pure della "ricreazione" inaugurata dalla Resurrezione di Cristo. È lui all'origine di tutti i grandi inizi: del mondo, di Cristo, della Chiesa. Nello stesso tempo, l'esser designato come Spirito preserva a Dio la sua alterità. Egli resta al di là della nostra portata, inafferrabile. Ma questa differenza non è indifferenza, poiché Dio ha questa capacità di essere intimamente presente a ogni essere, plasmandolo dall'interno attraverso la sua grazia. E dopo tutto ciò lo Spirito è anche il tramite tra il Padre e il Figlio, Spirito di comunione.

Lo Spirito non è tuttavia "l'assicurazione sulla vita dell'istituzione ecclesiale"; al contrario, obbliga la Chiesa ad assumersi "tutti i rischi" disseminati sui percorsi dell'uomo. Lo Spirito è già là dove si pensava che non stesse, eccelle nel confondere e nel disorientare, tutte le frontiere cedono sotto la sua spinta. L'azione globale dello Spirito si esplica attraverso doni precisi e gratuiti che si chiamano "carismi", e che sono manifestazioni tangibili della sua azione. Il "carisma" viene concesso a un membro della comunità, ma per il

bene di tutti, poiché la superiorità di un dono è in funzione del servizio che rende alla comunità. In definitiva ogni cristiano è un carismatico "in potenza", un portatore dello Spirito, e la comunità cristiana vale come una sorta di libero accesso ai carismi. Tuttavia, oltre che far fiorire i carismi, lo Spirito è anche quello che ne riconcilia la pluralità in un'effettiva sinfonia: un invisibile direttore d'orchestra, che trasforma la diversità dei doni in una diversità accomunante, diversità conforme al Vangelo di Cristo.

Il rinnovamento della t. trinitaria ha permesso anche di riprendere il primo articolo del Credo, che è il documento del Dio creatore, poiché, secondo J. Moltmann (1985, ed. fr., p. 109), "il Padre è all'origine della creazione, il Figlio le conferisce la sua impronta, lo Spirito la anima. La creazione esiste nello Spirito, è segnata dal Figlio, è opera del Padre. Essa è dunque di Dio, per Dio e in Dio". La creazione è la natura in quanto riportata alla sua origine, in quanto è data; l'uomo deve accettarla nella gratuità rendendo grazie a Dio. Vi è una "precedenza irriducibile" (P. Gisel, 1980): tale precedenza è quella di un atto personale di un Dio d'alleanza, di un Dio che parla e che si nomina. Dio è creatore del senso del mondo. L'essere umano si scopre allora "immagine di Dio", espressione che indica con discrezione un rapporto Padre-Figlio in seno all'Alleanza. Il mondo umano viene nettamente distinto da quello animale; alla coppia umana sono affidati il controllo degli animali e la gestione delle risorse terrestri, ed essa ha la responsabilità etica dell'uso di un mondo che ha una sua propria consistenza. Se la creazione si conclude il sabato, ciò sta a significare non un'apologia del lavoro, ma il suo necessario limite: l'homo faber è anche homo ludens e homo orans.

In realtà è la nuova creazione, il rinnovamento del mondo attraverso la Croce di Cristo e il dono dello Spirito, a dare il senso della prima creazione. Secondo la Lettera ai Colossesi (1, 15-20), il Cristo è "capo della creazione perché alla testa della resurrezione" (M. Bouttier). Il Vangelo è la sinfonia della nuova vita. Per esemplificare l'attuale evoluzione del discorso su Dio, riprenderemo il pensiero di due teologi: uno cattolico, W. Kasper, e uno protestante, E. Jungel. Attraverso di loro si potrà cogliere la problematica cristiana di Dio in questa fine del 20° secolo.

Kasper, divenuto vescovo nel 1989, non esita ad affermare (1982) che "Dio è il tema unico e unificante della teologia" e che "la confessione trinitaria è la grammatica di tutta la teologia". Il compito del teologo non è inventare l'idea di Dio, bensì testimoniare il Dio che in Gesù Cristo si è rivelato come la salvezza del mondo. Nel contesto attuale, contrassegnato dall'ateismo e dalla secolarizzazione, una tale attestazione è particolarmente delicata, poiché la parola "Dio" e il messaggio di cui è portatrice sembrano privati di senso. Eppure, se l'uomo veramente acconsente ad andare fino in fondo al suo interrogativo, Dio gli apparirà come la sola risposta pienamente valida al mistero che egli rappresenta per se stesso. Kasper parte dunque dall'esperienza che l'uomo può fare di se stesso, poiché l'esperienza della fede può avere senso per l'uomo solo se è in consonanza con la sua esperienza. In altre parole, l'esperienza della fede non diventa accessibile che mediamente, "entro, assieme e sotto" altre esperienze che a tutti gli uomini è dato di fare, e che sono essenzialmente quelle della finitezza e della sofferenza. Il cammino verso Dio è dunque avviato nell'ambito dell'esistenza stessa dell'uomo, e questo è esattamente ciò che esprime la tradizione, attraverso l'elaborazione di "prove" dell'esistenza di Dio a partire dall'essere umano. In virtù della Rivelazione cristiana, ogni uomo viene posto infine di fronte a un'opzione, che si rende necessaria dal momento che tutte le "prove" lasciano indeterminata l'idea di Dio. "Se l'infinito dev'essere accessibile, deve esso stesso aprirsi a noi. Deve rivelarsi esso stesso". La Rivelazione è un'autocomunicazione di Dio che manifesta la sua volontà di salvezza per l'uomo, un'apertura completamente libera da parte di Dio che consente all'uomo di accedere alla luce della verità. In Gesù Cristo, Dio si rivela come "l'ultima determinazione dell'apertura indeterminata dell'uomo". In lui, l'essere umano riceve la sua verità estrema, che è dell'ordine dell'amore che si comunica.

Jungel (1982), teologo luterano, discepolo di K. Barth, si è imposto con forza nel corso dell'ultimo decennio per la sua riflessione su Dio. Il suo punto di partenza è la constatazione che il discorso su Dio è in un vicolo cieco e che dunque bisogna "pensare Dio in modo nuovo, tornando al Dio di Gesù Cristo", poiché "solo Dio parla bene di Dio" (B. Pascal, *Pensées*, n. 743). Due modi di pensare Dio si contrappongono oggi: il Dio della metafisica, concepito al di sopra di noi, inaccessibile, incomprendibile, inaccessibile; e il Dio della

fede cristiana, annunciato "in mezzo a noi" e che ha assunto volto umano in Gesù crocifisso. Il Dio divenuto impensabile è il Dio "al di sopra di noi", mentre il Dio "in mezzo a noi" ancora non è stato neppure pensato. Bisogna abbandonare il terreno su cui si battono ateismo e teismo, che condividono la medesima concezione erronea di Dio, per tornare al Dio della Rivelazione. Solo una "teologia della croce" può uscire dal vicolo cieco. Per il cristiano, Gesù di Nazareth è "l'uomo attraverso il quale e nel quale Dio è diventato definitivamente accessibile". L'unica via che si offre alla comprensione di Dio è quella di pensare Dio a partire dal Cristo crocifisso. "Senza l'accesso aperto da Dio stesso verso di sé, il pensiero non troverà mai accesso a lui". Dio "traccia egli stesso i percorsi che vuole seguire", e la fede è sempre "al seguito di". Entrando nella storia, Dio fa corpo con essa, ma il suo modo di essere implicito in ciò che accade annuncia il trionfo della vita sulla morte, di un avvenire possibile sul nulla. La "morte di Dio" significa che, nel conflitto tra l'essere e il nulla, l'essere contiene delle possibilità, gratuitamente offerte, che il nulla non può neutralizzare. Il nulla è annullato dal fatto che il Cristo crocifisso, con la sua morte, lo assume in sé. Dio annuncia così la morte della morte. Bisogna dunque pensare Dio all'interno di "ciò che accade", ma come colui che schiude su un avvenire diventato possibile in lui. Per il cristiano Gesù è la "parabola personale del Padre". Il linguaggio della croce offre una nuova possibilità di dire Dio, perché nel Cristo crocifisso ciò che Dio è "per noi" non differisce da ciò che egli è "in sé". La storia di Gesù schiude all'uomo l'essere intimo di Dio, di cui il concetto di Trinità è l'espressione. Queste "storie su Dio" raccontate da Gesù sono "la storia di Dio", Padre, Figlio, Spirito. Se Dio è amore "per noi", è perché egli è amore "in sé". La Chiesa. Dal momento che il 20° secolo è stato annunciato come il secolo della Chiesa, possiamo verificare la validità di tale profezia per ciascuno dei suoi periodi. Natura e missione della Chiesa sono oggetto costante di dibattito, sia all'interno di ciascuna Chiesa che tra Chiese cristiane. L'accentuazione propria di questi ultimi vent'anni ha di che sorprendere gli ispiratori del Vaticano II; si assiste infatti a una riaffermazione d'identità che lancia nuove sfide all'ecclesiologia e al dialogo ecumenico (v. chiesa, in questa Appendice).

Alla fine del 1986 un pastore protestante, A. Benoît, dell'università di Strasburgo, stabiliva quale fosse il legame tra fenomeno sociale e fenomeno ecclesiale: "La nostra epoca vede svilupparsi con una certa frenesia la ricerca delle identità, lo sforzo per ricongiungersi a una tradizione che possa distinguere voi dagli altri. E questo è comprensibile, nell'ambito di una società in cui domina il timore di essere ormai considerati come un semplice numero. Dal punto di vista religioso, questa tendenza si manifesta attraverso una ripresa degli integralismi: si tratta in questo caso di radicarsi nella tradizione religiosa che vi ha circondati alla vostra nascita e di riaggrapparsi ai valori del passato che hanno prodotto la Chiesa e ciò che siamo, senza che questo significhi per forza ben distinguere l'essenziale dal superfluo. È su questo punto che gli integralisti di ogni fronte, sia cattolici che protestanti, convergono nel loro atteggiamento reticente, se non addirittura di rifiuto dell'ecumenismo". L'esempio più caratteristico di questa problematica è evidentemente la Chiesa cattolica. Senza dubbio, il pontificato di Giovanni Paolo II è contrassegnato dalla riaffermazione della Chiesa, dal riconsolidarsi dell'identità cattolica: un mondo disorientato ha bisogno di riferimenti saldi e della visibilità del corpo dei credenti. Si è dato troppo valore all'autonomia dei rispettivi domini, e ciò che oggi bisogna esaltare è la bellezza della fede cattolica. Questo programma esplicito reclama coerenza disciplinare, morale e dottrinale, e chi devia viene trattato duramente, sia esso pastore o dottore. La bella collaborazione instauratasi tra vescovi e teologi all'epoca del Concilio sembra appartenere al passato.

Bisogna quindi parlare di una strategia di "restaurazione"? Il cardinale J. Ratzinger (1985) ha utilizzato questo termine non nel senso di un ritorno indietro, ma nel senso della "ricerca di un nuovo equilibrio dopo gli eccessi di un'apertura priva di discernimento nei confronti del mondo, dopo le interpretazioni troppo positive di un mondo agnostico e ateo". In ogni caso, il conservatorismo teologico sta conoscendo un ritorno d'attualità e si esprime attraverso una visione molto pessimistica del mondo e una visione molto mistica della Chiesa. A tutto ciò è sottesa una t. oggettiva e trascendente della Rivelazione che fornisce al cattolico la verità su Dio e sulla società. Questa presa di posizione di tono soprannaturalistico sorvola con troppa facilità sui problemi del funzionamento e dell'istituzione, mentre non disdegna una vigorosa apologetica della storia della Chiesa. La sola autentica liberazione è quella spirituale.

Questa nuova situazione nella quale si trova la t. solleva alcuni problemi di fondo, in particolare quello del rapporto tra Rivelazione e storia, tra Parola di Dio e agire degli uomini. Ed è proprio la differente percezione di questo rapporto che ha dato vita ai molteplici conflitti concernenti l'esegesi, la catechesi, il ruolo del magistero, e la t. della liberazione.

Nel momento stesso in cui ciascuna Chiesa valorizza la propria identità, la definizione della Chiesa s'incentra sul termine di "comunione". Da parte cattolica, un'ecclesiologia della comunione tende a cancellare un'ecclesiologia del popolo di Dio, come si è visto al sinodo straordinario del 1985, il cui rapporto finale dichiara: "L'ecclesiologia di comunione è il concetto centrale e fondamentale nei documenti del Concilio". Sarebbe difficile contestare la profondità teologica e tradizionale di questa problematica della comunione, che un teologo come J.-M. R. Tillard (1987) ha ben individuato nel suo valore.

La t. della Chiesa-comunione ha come punto di partenza l'evento centrale della vita della Chiesa visibile, vale a dire la celebrazione dell'Eucarestia da parte della Chiesa locale allorché è presieduta dal vescovo stesso, attorniato dal suo presbiterio, dai diaconi e, naturalmente, dal popolo cristiano. È qui che la comunione si manifesta nella sua pienezza. In effetti, in questo momento eucaristico locale si colgono bene le tre dimensioni della comunione: a) la dimensione verticale, che è comunione con Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo; una grazia ricevuta da Dio che definisce una missione; b) la dimensione orizzontale, che è comunione reciproca tra i credenti; ogni Chiesa locale è una comunione fraterna nella grazia di Dio, attraverso il legame con la tradizione apostolica e con ministri che "garantiscono, promuovono e rappresentano la comunione di tutti" (Tillard 1987); c) la dimensione universale, che è comunione di Chiese locali; la Chiesa universale altro non è che la comunione delle Chiese locali nelle quali è presente la Chiesa una, santa, cattolica e apostolica. Oggi la Chiesa di Dio è divisa: essa è "unica" per grazia di Dio, ma non è "una" per colpa degli uomini.

In ogni epoca il dialogo ecumenico è stato pensato in termini di comunione. Se l'ecumenismo non ha più l'quanto ingenuo entusiasmo del periodo immediatamente successivo al Concilio, nondimeno prosegue con perseveranza il proprio cammino. Il 1983 è stato contemporaneamente l'anno della sesta Assemblea del Consiglio ecumenico delle Chiese a Vancouver con una presenza di cattolici fino a quel momento mai raggiunta, e l'anno della pubblicazione del nuovo Codice di Diritto Canonico della Chiesa cattolica, in cui si fa obbligo a ciascun vescovo di promuovere l'ecumenismo. Al massimo livello ufficiale, la Chiesa cattolica è partner di una sessantina di dialoghi bilaterali, i più significativi dei quali sono quelli avviati con la Comunione anglicana e con la Federazione luterana mondiale.

Ma il testo ecumenico indiscutibilmente più importante degli anni Ottanta è quello cosiddetto di Lima su Battesimo, Eucarestia, Ministero (1982), designato più spesso con le sue iniziali BEM. Si tratta di un tentativo di risolvere le tradizioni confessionali all'interno della Chiesa Apostolica, testo di convergenza e non di accordo, che rappresenta tuttavia un considerevole passo avanti, sottoposto alla "ricezione" delle differenti Chiese. In via molto generale, si può dire che il consenso sul battesimo è quasi totale, dal momento che la questione del battesimo dei bambini è stata affrontata in maniera serena, mentre per quanto riguarda l'Eucarestia la divergenza sulla concezione del sacrificio o della presenza reale è stata notevolmente ridotta. Resta la questione del ministero, ed è a questo livello che permangono alcuni problemi: se esiste una differenza di natura tra il ministero di tutti i battezzati e il ministero ordinato; se la triplice forma del ministero (episcopato, presbiterato, diaconato) esprime una volontà divina o un semplice sviluppo storico; se l'ordinazione è un sacramento; la questione dell'ordinazione delle donne. Come si vede, la strada verso la piena comunione delle Chiese è ancora lunga.

Secondo un termine caro al gruppo di Dombes, gruppo privato franco-svizzero di ricerca dell'unità, il dialogo ecumenico richiede oggi una metanoia ecclesiale, vale a dire "un cambiamento che colpisca non soltanto le disposizioni interiori e i costumi, ma anche le istituzioni ecclesiali nel loro funzionamento e, all'occorrenza, nelle loro strutture". Operazione delicata, perché obbliga a distinguere l'essenziale dal

superfluo, il sacrificio necessario dal sacrificio impossibile, tenendo conto contemporaneamente della propria tradizione e delle altrui esigenze. Ma le Chiese non possono progredire nella comunione se non convertendosi ogni giorno di più al Vangelo: verità del detto Ecclesia semper reformanda. La teologia morale. Mentre negli ultimi anni Sessanta la morale era considerata lo strumento di repressione di una società compiuta, a partire dalla metà degli anni Settanta si è assistito a un ritorno dell'etica e a un ritorno della ricerca di senso, anche al di fuori della Chiesa. L'analisi non basta, bisogna valutare, esprimere un giudizio. Negli ambienti scientifici e medici, nelle istanze nazionali e internazionali, riemerge il discorso sui "valori", e con esso un dibattito sulla qualità della vita, sul futuro del pianeta, sulla responsabilità dell'uomo nei confronti di se stesso, degli altri e del mondo. Il carattere universale dell'esigenza morale tende a esprimersi attraverso un consenso sui diritti fondamentali della persona umana. Ciò non significa che ci sia unanimità nel modo di procedere morale. Il ritorno dell'etica è anche la ricomparsa del dibattito tra problematiche morali che spesso si lanciano reciproche scomuniche. In tal senso è possibile individuare due tipi di concezione dell'etica che si ritrovano in tutti i campi: da una parte la problematica della conformità alla legge e dall'altra quella del discernimento etico.

La problematica della conformità alla legge, inscritta nella natura, proviene dal patrimonio culturale classico: l'umanità si sente preceduta e attorniata da una natura che rappresenta il luogo per eccellenza della manifestazione del divino. Ogni realtà trova posto nell'ambito di una gerarchia a tre livelli. All'apice c'è l'autorità di un Dio la cui volontà e la cui legge s'inscrivono in un ordine naturale di cose, stabilito una volta per tutte e per sempre immutabile. Al di sotto, c'è la natura in quanto rivelatrice di questa volontà e, nello stesso tempo, mediatrice tra Dio e l'uomo. Questi è chiamato a obbedire alla natura e a Dio, trovando in ciò il compimento del proprio destino. Tale problematica comprende due momenti essenziali: la lettura di quest'ordine naturale e immutabile di cose, facile e di per sé accessibile alla ragione di ogni uomo; la conformità dei comportamenti a quest'ordine così percepito e, anche qui, alla volontà divina sull'uomo. Si ha in questo caso una morale basata sul rispetto dell'ordine stabilito, perfetto fin dall'origine. Senza voler banalizzare un testo complesso, si può trovare un esempio recente di questa problematica nell'Istruzione *Donum Vitae* (1987) della Congregazione per la dottrina della fede. La logica di questo testo si basa su due principi fondamentali: l'indivisibilità dell'atto coniugale e il rispetto assoluto, immediato, dell'embrione umano. Da questi principi scaturiscono, con una necessità che non conosce fratture, le conclusioni etiche e pratiche. Di qui deriva l'esclusione di tutte quelle tecniche mediche che vorrebbero sostituirsi all'atto coniugale interamente umano o che potrebbero comportare il rischio di nuocere alla vita o all'integrità di un embrione umano. Tutta la morale consiste nella conformità alla natura; la legge prescrive tutto ciò che dev'essere fatto o, al contrario, evitato, il lecito e l'illecito.

La seconda problematica, quella del discernimento etico, nel prendere coscienza del mutamento culturale contemporaneo, rifiuta la sottomissione a un ordine di cose integralmente acquisito, determinato in anticipo e dall'esterno, per far posto alla necessaria responsabilità dell'essere umano nella costruzione del proprio divenire. Quello del discernimento etico è un discorso di saggezza più che di autorità. La principale preoccupazione, da questo punto di vista, è quella di far percepire i valori che la comunità credente, fedele alla propria tradizione, reputa fondamentali per la costruzione autentica dell'umano, sia individuale che collettivo. Per es., il bene del bambino che deve nascere, il bene della coppia nella sua dimensione coniugale e in quella familiare, il bene della società. Si tratta allora di destare o ridestare l'intelligenza e il gusto per questi valori e di mettere in guardia contro i rischi di alterazione che esistono nella nostra cultura. La libera coscienza dell'uomo si apre in questo modo a beni umani fondamentali. Una volta compiuto questo primo riconoscimento di valori, il momento successivo è quello del discernimento: nel ventaglio sempre più ampio delle strade che si dischiudono all'uomo si dovranno distinguere quelle che, nelle condizioni concrete in cui si pongono, sono suscettibili di condurre effettivamente verso i valori necessari all'autentica costruzione dell'umano, e quelle che, al contrario, rischiano di comprometterli. In tal senso occorre tutto un ampio lavoro di analisi, concreta e precisa, dei differenti stili di comportamento, di una valutazione che sia disponibile e s'impegni al dialogo con altri punti di vista. Attraverso il dialogo può operarsi l'affinamento e l'arricchimento progressivo di differenti tradizioni etiche dell'umanità. In questo

discernimento e in questo dialogo i credenti ovviamente apportano la propria lettura dei beni fondamentali che il Vangelo dà loro da compiere. Preparato da tutto ciò, giunge infine il tempo della scelta e della decisione da cui possono derivare, per la Chiesa, regole e indicazioni di comportamento che non bisogna tuttavia moltiplicare a piacimento. La coscienza personale deve infatti occupare tutto il posto che le è dovuto. Non è difficile rendersi conto che questa problematica modifica in modo considerevole il discorso morale della Chiesa, tanto nella sua elaborazione quanto nella sua formulazione. L'episcopato cattolico statunitense ne ha fornito un esempio con il suo lavoro sulla pace e la giustizia sociale.

Nel corso degli ultimi anni, due settori d'indagine etica hanno conosciuto un notevole sviluppo: la morale della vita (bioetica), che riguarda le nuove pratiche relative alla nascita e al modo di affrontare la morte (v. bioetica, in questa Appendice), e la morale sociale, con la sua preoccupazione di legare insieme pace, giustizia e salvaguardia della creazione, come si è visto nell'incontro ecumenico europeo di Bali (1989) e in quello mondiale di Seul (1990). La teologia femminista La t. femminista si è sviluppata nel corso degli anni Settanta nel continente nordamericano, dove ormai rappresenta una sezione importante della t.: negli Stati Uniti e in Canada le sue rappresentanti pubblicano lavori che costituiscono altrettanti punti di riferimento per l'Europa e per il mondo intero. All'origine di questa t. ci sono come ovvio i movimenti femministi della società che, pur risalendo alla fine del 19° secolo, si sono sviluppati dopo la seconda guerra mondiale e all'interno dei quali le donne hanno acquisito una più viva coscienza delle discriminazioni di cui sono state oggetto in tutte le culture e in tutte le società. Negli Stati Uniti le donne cristiane sono state tra le più impegnate e attive nelle istanze militanti di questo movimento di liberazione e di promozione della donna. Esse hanno scoperto che le dottrine religiose, come pure le strutture ecclesiali, partecipavano degli stessi schemi svalutanti nei confronti delle donne e che, col proprio carattere di assolutezza, davano sostegno ai modelli che assegnavano come proprio delle donne il loro ruolo inferiore. Di colpo, alcune insegnanti universitarie si sono lanciate alla ricerca di un'espressione teologica corrispondente al rifiuto dell'oppressione e al desiderio di liberazione delle donne.

Le correnti di questa t. sono molteplici, ma animate inizialmente da una medesima convinzione: le Chiese cristiane, nella loro dottrina e nella loro pratica, si sono fondate su un'antropologia in cui soltanto l'essere maschile rappresenta il vero essere umano, e quindi necessariamente domina l'essere femminile, rappresentato come inferiore: una mentalità parziale e riduttrice che ha pervertito il senso profondo della creazione, ha occultato per una parte dell'umanità quanto il Vangelo ha di liberatorio, e ha costruito un universo religioso nel quale le donne non hanno la libertà di cogliere, né di esprimere, la verità della propria esistenza cristiana. La t. femminista si sforza dunque di mostrare come al linguaggio e ai simboli biblici si siano attribuiti significati maschili, e di costruire quindi un diverso discorso che, reinterpretando le fonti bibliche, permetta loro di acquisire senso nell'orizzonte dell'esistenza femminile. Nel fare questo, la t. femminista vuol essere animatrice di una progressiva presa di coscienza da parte delle donne nei confronti della propria alienazione, e nello stesso tempo provocare la conversione delle Chiese alla dimensione liberatrice – anche per le donne – del Vangelo di Cristo. Parlare da teologa femminista vuol dire in primo luogo porsi nell'ottica di una lotta contro le forze oppressive di un sistema patriarcale di organizzazione sociale ed ecclesiale in cui gli uomini detengono tutto il potere, sostenuto da un atteggiamento mentale "androcentrico" che promuove l'uomo di sesso maschile a norma di pensiero. In tal senso la t. femminista s'interroga sull'immagine di Dio veicolata nella dottrina tradizionale, contestando i tratti maschili con cui è raffigurata, nonché, ovviamente, le nozioni di creazione e di paternità. Alcune teologhe tentano un avvicinamento della tradizione biblica alle altre tradizioni religiose dell'umanità che evocano Dio come "matrice materna dell'esistenza" e che dunque rivelano in Dio il carattere femminile della maternità: perché, si chiede R. Ruether, non potremmo indirizzarci a Dio chiamandolo "Nostro Padre e nostra Madre" oppure a volte "Padre" e a volte "Madre"?

Tutte le teologhe femministe, nel ricercare la possibilità di dire il femminile in Dio, insistono sul ruolo dello Spirito nella Trinità e nella relazione di Dio con l'umanità. Lo Spirito, non essendo rappresentato da una figura maschile, si distingue in tal modo dal Padre e dal Figlio, e appare loro più facilmente idoneo a

proporre un'immagine di Dio non patriarcale. Fondandosi quindi sul fatto che le parole ruah (spirito), shekinah (presenza), sophia (saggezza) – che designano attributi di Dio – sono termini femminili, la t. femminista propone non un Dio femminile, ma l'affermazione di un principio femminile in Dio. La t. femminista rifiuta inoltre con forza l'importanza attribuita nell'ambito della cristologia alla natura maschile di Cristo, presentata come un elemento fondamentale della sua missione e che condiziona di conseguenza la missione della Chiesa. Essa insiste sulla condizione umana – e non solamente maschile – di Cristo, nuovo Adamo, riassumendo in lui tutta l'umanità rinnovata, uomini e donne, in quanto beneficiari della medesima salvezza.

Le teologhe femministe sono particolarmente attive e organizzate nel Canada e negli Stati Uniti e hanno dato vita a numerosi gruppi di riflessione e di pressione ottenendo, nell'ambito delle rispettive Chiese, alcuni mutamenti significativi, come la nomina di donne a responsabilità importanti. In Europa, malgrado alcune eccezioni nel mondo anglosassone, la t. femminista è ancora poco conosciuta, mentre le teologhe del Terzo Mondo cominciano a prendervi parte con la speranza di accelerare i movimenti di liberazione, anche se il loro esiguo numero ne limita per il momento la possibilità di elaborazione. Ma non tutto il modo di esprimersi della donna in t. si esaurisce in questa t. femminista: un certo numero di teologhe, benché coscienti del secolare atteggiamento discriminatorio della Chiesa e della t. tradizionale nei confronti delle donne, e pur avendo a cuore un profondo mutamento di questa situazione, non intendono accentuare una distinzione arbitraria basata sul sesso e lavorano a un'effettiva collaborazione paritaria tra uomini e donne, in cui l'unico attributo di specificazione della t. dovrà essere l'autenticità cristiana. Teologie delle terze Chiese. La grande novità di questi ultimi 25 anni in quel piccolo mondo che è la t., è la comparsa di un nuovo attore, il Terzo Mondo, una realtà non unica e uniforme, ma plurale, cangiante, e soprattutto destabilizzante. La t. cristiana è in procinto di assumerne alcune tinte. L'emergere di nuove t. di provenienza terzomondista non è che la traduzione, sul piano della riflessione teologica, dello spostamento del centro di gravità della cristianità. Ci sono più cattolici in America latina che in Europa e ci sono più cattolici fuori del mondo occidentale che al suo interno: questa constatazione invita a considerare il cristianesimo a partire da altri luoghi che non siano gli spazi tradizionali dell'Occidente.

Per chi avesse interesse a conoscere in profondità la riflessione che si leva dal Terzo Mondo, esiste un comodo filo conduttore: quello dell'Associazione ecumenica dei teologi del Terzo Mondo (EATWOT), associazione che è stata creata e che ha tenuto la sua prima riunione a Dār es-Salāām, in Tanzania, dal 5 al 12 agosto 1976, e che successivamente si è riunita in Ghana (Accra, 1977), in Asia (Wennapuwa, 1979) e in America latina (São Paulo, 1980). L'Associazione ha fatto il bilancio di questo primo periodo di lavoro a Nuova Delhi nel 1981 e ha tentato un dialogo con il Primo Mondo a Ginevra nel 1983. La settima conferenza dell'EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians) ha avuto luogo in Messico nel dicembre 1986; l'ottava a Nairobi (Kenya) nel 1992. Nel corso di ciascuno di questi colloqui è stato prodotto un documento che consente di seguire l'evolversi della riflessione.

Volendo caratterizzare una t. del Terzo Mondo, diremmo che, quale che sia il suo colore, essa vuol essere politica e non spiritualista, popolare e non accademica, storica e non disincarnata, contemplativa e non secolarizzata, assegnando a se stessa il compito di riflettere sul significato del Dio cristiano a partire da un'identità religiosa e culturale specifica e da un impegno per la liberazione dei poveri. La sua principale preoccupazione è la qualità dell'azione in favore delle vittime di un'oppressione dai molteplici aspetti. Per cambiare il mondo, e non solamente per interpretarlo, l'analisi sociale è d'importanza capitale; ma quando l'impegno è informato da analisi sociali e culturali, la Bibbia non viene più letta nello stesso modo. Essa torna a essere un libro vivo che racconta la presa di posizione di Dio in favore dei poveri. Se vuol essere fedele alla propria missione, la Chiesa non può che seguire le orme di Cristo liberatore. Questo, in estrema sintesi, è il percorso di una t. del Terzo Mondo. Tuttavia, poiché ciascuna t. si caratterizza in base al proprio luogo, esamineremo le t. delle Terze Chiese secondo le loro grandi aree geografiche: America latina, Stati Uniti, Sudafrica, Africa, Asia, cercando di cogliere ogni volta l'originalità di una riflessione contestuale. La teologia latino-americana. Gli anni Settanta si chiusero con la terza assemblea generale dell'Episcopato

latino-americano a Puebla (Messico) sul tema "L'evangelizzazione presente e futura dell'America latina" (27 gennaio-12 febbraio 1979). Si è trattato di un severo confronto tra coloro che volevano la condanna delle t. della liberazione, dell'analisi marxista, della Chiesa del popolo, e quelli che invece volevano una Chiesa dei poveri. Nessun teologo della liberazione figurava tra i venti esperti ufficiali di t., anche se alcuni vescovi avevano invitato i più noti di loro come esperti a titolo personale. La conferenza di Puebla, anche se meno originale e creativa di quella di Medellín e preoccupata più d'identità cristiana ed ecclesiale che di audacia profetica, ha ratificato tuttavia le grandi scelte compiute a Medellín (1968): l'opzione per i poveri, la condanna del capitalismo liberale e del collettivismo marxista, la particolare cura per la religione popolare e la comunione ecclesiale, l'importanza delle comunità ecclesiali di base, la specificità della missione della Chiesa. Estremamente insistente è stato il richiamo all'impegno della Chiesa nei confronti dei poveri per la loro evangelizzazione integrale e liberatrice.

Poco dopo (19 luglio 1979) si verificò la vittoria del Fronte sandinista in Nicaragua, un avvenimento di grande portata simbolica. Nell'immaginario dei cristiani impegnati, il Nicaragua rappresentava quello che era la Cuba degli anni Sessanta e il Chile dei primi anni Settanta. Gli Stati Uniti del presidente R.W. Reagan però non sopportavano la vicina presenza di un paese socialista, e fecero di tutto per destabilizzarlo. La democrazia politica tuttavia prese a guadagnare terreno in Brasile, in Argentina, in Uruguay, ad Haiti, senza che seguissero i successi economici, ma semmai il contrario: il problema del debito gravava pesantemente su numerosi paesi, con un'inflazione galoppante. Più che mai, la Chiesa cattolica dell'America latina manifestò le sue divisioni interne. L'assassinio dell'arcivescovo O.A. Romero in Salvador, nel marzo 1980, ne è la tragica testimonianza. La t. della liberazione latino-americana continuava intanto a essere oggetto di critiche severe da parte dell'ala conservatrice della Chiesa, non certo priva d'influenza nel mondo dei media e presso la curia di Roma. A partire dal 1983, il prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, il cardinale J. Ratzinger, attaccò con forza alcuni aspetti della t. della liberazione, prendendo particolarmente di mira i teologi G. Gutiérrez e L. Boff, quest'ultimo ridotto al silenzio per un anno. Egli criticava essenzialmente il voler determinare la t. attraverso l'analisi marxista e la messa in discussione dell'organizzazione e dell'unità della Chiesa (per un'esposizione della t. della liberazione, v. oltre).

Una lettera di Giovanni Paolo II all'episcopato brasiliano (aprile 1986) mise temporaneamente fine agli scontri: "Nella misura in cui ci si sforza di dare queste giuste risposte – pervase di comprensione per la ricca esperienza della Chiesa in questo paese, quanto più possibile efficaci e costruttive e nello stesso tempo conformi e coerenti con gli insegnamenti del Vangelo, della Tradizione viva e del Magistero permanente della Chiesa –, noi siamo convinti, voi e me, che la teologia della liberazione è non soltanto opportuna ma utile e necessaria". In particolare la scelta in favore dei poveri e contro la povertà si è concretizzata, nel corso dell'ultimo ventennio, in una forma di Chiesa che suscita l'interesse della cristianità di tutto il mondo: le comunità ecclesiali di base. Riguardo a esse i vescovi brasiliani parlano giustamente di una "nuova maniera di essere Chiesa", una forma di Chiesa che riunisce la gente povera delle zone rurali e delle periferie urbane e la sollecita ad alzarsi in piedi in quanto protagonista della missione e della comunione ecclesiale.

In questi ultimi anni, l'accento più caratteristico della t. latino-americana è la sua insistenza sulla spiritualità: I. Ellacuria, prima di essere lui stesso assassinato nel 1989, parlava di "contemplazione nell'ambito dell'azione per la giustizia", J. Sobrino di "santità politica" e G. Gutiérrez ha scritto sull'argomento un libretto davvero eccellente, *Beber en su propio pozo* (1984). L'intuizione è la stessa: un popolo che si libera elabora una sua spiritualità, poiché quest'ultima rappresenta sempre una risposta a una sfida che tocca un punto importante dell'esperienza cristiana. Ogni t., del resto, si nutre di una spiritualità che, insieme all'impegno, è uno dei due luoghi d'incontro di Dio. Lo stesso Gutiérrez tende oggi a porre sullo stesso piano la pratica e la mistica, come punti di partenza di una t. cristiana. La teologia nera americana. Nata nel 1968-69, contemporaneamente alla t. latino-americana, la t. nera degli Stati Uniti presenta una sua specifica definizione, con un percorso scandito da tre fasi riassumibili nei termini: negazione, affermazione, liberazione. Questa t. si presenta anzitutto come una t. della negazione, nel suo contrapporsi alla t. bianca

dominante, percepita come razzista, denunciando, non senza ragioni, il lungo connubio del potere civile e del potere religioso nel contesto degli Stati Uniti. Di contro al Credo ufficiale che glorifica il potere bianco, anglosassone e protestante, essa fa esattamente l'opposto: il cristianesimo bianco è stato il primo supporto dell'ideologia imperialista americana, con l'aver ignorato totalmente la sofferenza e la fede del popolo nero e con l'aver contribuito a suo modo all'"invisibilità" della Chiesa nera.

La fase della negazione ha fatto rapidamente posto a quella dell'affermazione: l'affermazione dell'identità nera individuale e collettiva ("Nero è bello"), al termine di una lunga storia che ha fatto della comunità nera una Chiesa davanti a Dio. La t. è una delle analisi che permette ai Neri di esplicitare il loro essere e di scoprirvi la mano creatrice di Dio; essa è un modo di tradurre la ricerca religiosa del senso della loro propria esistenza. Una t. che si fa carico della realtà complessa che è stata imposta dall'oppressore: la razza. Ma chi dice condizione negra negli Stati Uniti dice in primo luogo servitù, segregazione, discriminazione, una lunga e dolorosa cattività. La t. nera riprende dunque un itinerario storico, una tradizione orale, una cultura popolare, per scovare in esse la traccia di Dio.

Un'affermazione serena dell'identità nera agli occhi di Dio non è possibile in una società razzista; perciò la t. nera è una t. della liberazione: "Conoscere Dio, è conoscere la realtà attuale dell'oppressione e la certezza della liberazione" (Cone 1984). Tra i Neri americani il linguaggio della liberazione sarà quindi tanto religioso quanto politico. Solo la Bibbia può veramente risollevarla la comunità degli antichi schiavi; la liberazione agognata sarà indissolubilmente individuale e collettiva, spirituale e fisica.

La fase attuale della t. nera americana è cominciata di fatto con la conferenza nazionale del Progetto di teologia nera ad Atlanta (2-7 agosto 1977) sul tema La Chiesa nera e la comunità nera: unità ed educazione per l'azione. Il messaggio finale sottolinea l'importanza della Chiesa nera, sia nel passato ("Senza la nostra Chiesa, avremmo cessato di esistere in quanto popolo") sia nel presente ("La Chiesa nera è la sola istituzione sulla quale il popolo nero esercita un controllo totale"). È solo puntando sul legame tra Chiesa e comunità che i Neri potranno costruire il proprio futuro. Ispirati da questo messaggio, gli ultimi quindici anni sono stati contrassegnati da tre caratteristiche tendenze definibili come segue. In primo luogo, la presa di coscienza del Terzo Mondo e il dialogo con i teologi dell'Africa, dell'America latina e dell'Asia: "Non ci sarà libertà per nessuno finché non ci sarà libertà per tutti" (Cone 1984). Ciò che s'impone alle Chiese del Terzo Mondo è una solidarietà di lotta e di preghiera e, su questa linea di tendenza, il dialogo teologico è proseguito in modo particolare in seno all'Associazione Ecumenica dei teologi del Terzo Mondo. In secondo luogo, l'elaborazione di una prospettiva politica che si avvale dell'analisi marxista: uno dei risultati dell'incontro con altre t. è stato quello di porre ai Neri il problema dell'analisi sociale: non è possibile promuovere la liberazione dei poveri se non si mettono a nudo i meccanismi della povertà. Di qui l'affermarsi di una valutazione nuova dell'analisi marxista: imperialismo, capitalismo, razzismo e sessismo rappresentano in definitiva quattro facce della medesima logica di oppressione. In terzo luogo, infine l'avvento di una t. nera pensata da donne e non più soltanto da uomini: la donna nera soffre di un razzismo ulteriore rappresentato dal sessismo: vittima di una doppia discriminazione, è infatti "la schiava di uno schiavo", sia nella società americana che nella Chiesa. Grazie alla t. nera, Dio ha cambiato di colore, ma non ancora di sesso. La teologia nera sudafricana. Con la fine dell'apartheid e la nascita nel 1994 di un "nuovo Sudafrica", questa t. ha perso molto della sua ragion d'essere, ma è stata importante negli anni Ottanta. Figlia della t. nera americana, si è dovuta scontrare con lo stesso razzismo bianco a fondamento cristiano, presentandosi come una reazione di riflesso a questo sistema intollerabile, a questa bestemmia contro Dio che nega a esseri umani la loro natura di figli e figlie di Dio. È nota la situazione di razzismo istituzionale che ha caratterizzato la realtà del Sudafrica. Apartheid significa separazione, messa da parte; termine intraducibile che designa una realtà unica nel suo genere: una segregazione razziale integrale, un'accorta politica di suddivisione territoriale che separa le razze nel momento stesso in cui le gerarchizza, facilitando lo sfruttamento economico e politico. Le prime riforme liberalizzatrici avevano variato alcune regole del gioco, ma senza intaccare i pilastri del sistema: "La prigione è riverniciata, ma i suoi muri sono sempre assai

alti" (Lory). E un simile sistema di apartheid era fondato su principi cristiani, con giustificazioni tratte dalla Sacra Scrittura.

Nel settembre 1985 fu pubblicato un documento teologico che ha segnato una tappa molto importante per la formulazione di una t. nera sudafricana; si tratta del documento Kairos, che fu sottoscritto da 151 pastori, sacerdoti e laici di 23 denominazioni differenti, sia protestanti che cattolici, e che suscitò un immediato e appassionato dibattito sia all'interno del paese che fuori. Il documento si presentava esso stesso come "un'interpretazione cristiana, biblica e teologica della crisi politica in Sudafrica" e allo scopo di criticare i modelli teologici correnti e di proporre un modello alternativo in grado di far nutrire la speranza. In Sudafrica la t. è presente sotto tre forme; la t. dello Stato, la t. della Chiesa, e la t. profetica.

La t. dello Stato è la giustificazione teologica dello statu quo, con il suo razzismo, il suo capitalismo e il suo totalitarismo; essa utilizza le affermazioni di Paolo sull'origine divina dell'autorità (Rom. 13, 1-7) per fondare come assoluta e divina l'autorità dello Stato qual esso è, e considera "comunista" chiunque si oppone. Non è perciò meritevole altro che di un rifiuto totale.

La t. della Chiesa, che è quella delle Chiese di lingua inglese, denuncia l'apartheid ma soltanto superficialmente. Essa parla di riconciliazione, ma è soltanto la giustizia che può renderla possibile. Essa parla di giustizia, ma di quella determinata dall'oppressore e offerta al popolo come una concessione. Essa parla di non-violenza, ma senza distinguere tra la violenza dello Stato e quella delle vittime. Questa t. rivela quindi una totale mancanza di analisi sociale e di strategia politica.

Non rimane dunque che rivolgersi a una t. profetica, capace di operare una scelta di campo tra una minoranza che opprime e una maggioranza che è oppressa. Dio non è neutrale, Gesù si è identificato con la causa dei poveri. La parte migliore della tradizione c'insegna che in situazioni di tirannia il popolo ha il diritto morale di resistere; e poiché l'apartheid non può essere riformata, dev'essere distrutta. "La Chiesa non può collaborare con la tirannia", e perciò raccomanderà il boicottaggio, lo sciopero, la disobbedienza civile, le sanzioni economiche. L'apartheid non è nulla di meno che un'eresia. La teologia africana. Il dibattito sulla legittimità di una t. africana ha impegnato a lungo le energie dei teologi in Africa. Dopo l'incontro dell'EATWOT ad Accra nel dicembre 1977, e dopo che in quest'occasione fu creata l'Association Oecuménique des Théologiens Africains (AOTA), questo dibattito si è concluso. Di lì in poi si è trattato di costruire la t. africana, con un prodigarsi di tesi, di opere, di articoli, di colloqui a ciò dedicati: "Parto difficile, ma il bambino sarà negro" fu la battuta del defunto cardinale J.A. Malula a proposito della Chiesa d'Africa. Le due parole d'ordine che spiccano nell'attuale t. africana sono "povertà antropologica" e "inculturazione", il che significa che essa si situa prevalentemente in una prospettiva culturale. Ne è una conferma il dibattito con la t. latino-americana.

L'espressione "povertà antropologica" comparve per la prima volta in occasione dell'incontro tra i teologi del Terzo Mondo a Nuova Delhi nell'agosto 1981, per designare la negazione dell'identità e della dignità africane attraverso secoli di tratta degli schiavi, di colonizzazione e, nel presente, di carestia. Si è trattato di un'aggressione di ordine ontologico e che permane a livello strutturale. E il missionarismo cristiano non sempre ha preso le distanze da quest'opera di annullamento, dando per la maggior parte del tempo testimonianza di una filantropia accondiscendente che ha aggiunto la maledizione divina all'annientamento dell'uomo nero.

In questo contesto, prioritaria rispetto a tutte le priorità diventa l'"inculturazione". Per spiegare questa problematica che decreta la fine di una t. dell'adattamento, la cosa migliore è rifarsi alla definizione che ha raccolto il massimo dei consensi, quella data da Padre Arrupe nella sua Lettera sull'inculturazione del 14 maggio 1978, in seguito alla 32ª Congregazione generale della Compagnia di Gesù, che suona come segue: "L'inculturazione è l'incarnazione della vita e del messaggio cristiano in un'area culturale concreta, in modo che non solo questa esperienza si esprima con gli elementi propri alla cultura in questione (in tal caso

sarebbe soltanto un adattamento superficiale), ma in più che questa stessa esperienza si trasformi in un principio d'ispirazione, a un tempo norma e forza di unificazione, che trasformi e ricrei questa cultura, ponendosi in tal modo all'origine di una "nuova creazione"". Sulla base di questa definizione è dunque possibile affermare che l'inculturazione vuol essere una trasposizione della problematica dell'Incarnazione sul piano dell'incontro tra fede cristiana e cultura non cristiana. La logica della parola di Dio testimoniata in Gesù è una logica d'incarnazione: è a partire da un radicamento umano, da un'iscrizione culturale precisa, che il messaggio universale di salvezza può rivelarsi. Non può essere salvato se non ciò che viene assunto. Invitando a rivisitare il mistero del Verbo fatto carne, il processo d'inculturazione si dispiega secondo un ritmo di morte-resurrezione, di paolino (Phil. 2,7) "svuotamento di sé" (kénosis) e di rivitalizzazione, nella speranza di una nuova umanità. Le tappe del disegno di salvezza in Cristo assegnano al missionarismo cristiano compiti corrispondenti.

Alla fine, il mutamento prodotto sarà duplice. Quando il Vangelo raggiunge realmente un popolo al fondo della sua esperienza vitale, sia la fede conosciuta sia la cultura preesistente sono provocate a un superamento, a un avanzamento nel mistero di Dio e dell'uomo. La fede viene rivelata a se stessa entro la sensibilità e i valori che sono apportati da quella cultura, dal momento che la sua precedente inculturazione non esauriva la ricchezza del Vangelo, non totalizzava il cristianesimo. La cultura a sua volta è trasformata dalla rivelazione di un al di là che è oltre se stessa. Nessuno dei due interlocutori esce indenne dall'incontro. È esattamente quello che succede tra Pietro e Cornelio nel 10° capitolo degli Atti degli Apostoli.

Quali che siano i meandri dell'operazione, i fondamenti teologici dell'inculturazione sono estremamente solidi e sono stati ben sintetizzati da Monsengwo Pasinya, dello Zaire, secondo cui l'inculturazione: a) è una conseguenza dell'incarnazione del Verbo, poiché in ogni epoca la parola di Dio deve passare attraverso il condizionamento di un ambiente umano denunciandone il peccato; b) è un'esigenza della cattolicità e dell'unità della Chiesa, la quale sarà "una" solo attraverso l'integrazione delle particolarità; c) è un'esigenza della trascendenza del messaggio, poiché nessuna cultura può esaurire la ricchezza del messaggio che può prendere corpo in ciascuna di esse; d) è un'esigenza della Rivelazione, che è sempre storica e richiede di essere attualizzata per ciascuna epoca; e) è un'esigenza epistemologica del messaggio, nel senso che il messaggio si è venuto intessendo dell'apporto di differenti culture; f) è un'esigenza del carattere escatologico del messaggio, poiché la Chiesa non ha mai cessato di scoprire l'inesauribile mistero di Cristo (Eph. 3,8); g) l'inculturazione è un'esigenza della missione in senso totale.

Il contributo decisivo di questa problematica consiste nel prendere seriamente in conto la cultura, nel senso globale che la parola ha oggi assunto in antropologia, e che esprime il modo di vita di un gruppo sociale dato. Non c'è alcuna amputazione preliminare all'evangelizzazione: la parola di Dio raggiunge l'africano laddove egli si trova. Il vero banco di prova è il "popolo entro la propria cultura", nel complesso delle sue strutture simboliche. L'inculturazione sottolinea inoltre il ruolo centrale della Chiesa locale. Il primo soggetto dell'inculturazione è infatti la comunità cristiana concreta, in un luogo e in una cultura determinati; ad essa spetta il compito di elaborare il messaggio per farne una realtà africana, dall'interno stesso della propria esperienza.

Tre pericoli incombono tuttavia su questo compito globale d'inculturazione: un atteggiamento volto più al passato culturale che ai nuovi rapporti sociali, l'oblio dello stretto legame tra cultura e religione, e la sottovalutazione della dimensione politica. J.-M. Ela (1980, p. 157) ha particolarmente insistito su questa necessità di farsi carico del politico nel processo d'inculturazione: "Una Chiesa che vuole "dire" qualcosa all'africano di oggi non può contentarsi di una liturgia, di una catechesi e di una teologia "autenticamente" africane. Nella misura in cui le modalità di espressione della fede hanno senso solo a partire da un inserimento della Chiesa nelle lotte in cui gli uomini operano contro quelle condizioni che restringono le loro libertà di uomini, la partecipazione della Chiesa a queste lotte diventa la condizione della possibilità stessa di ogni liturgia, di ogni catechesi e di ogni teologia in Africa". La teologia asiatica. Con l'Asia si passa a un continente immenso e diversificato, il più popolato e il più religioso. Dalle pratiche religiose più

popolari si passa alle mistiche più sofisticate: buddhismo, induismo, confucianesimo, taoismo, shintoismo. Nell'ambito di quest'insieme variegato, il cristianesimo rappresenta una minoranza, con i suoi cento milioni di fedeli. La t. cristiana dominante è ancora troppo segnata dall'Occidente e dalle sue preoccupazioni, anche se a poco a poco i teologi autoctoni si emancipano dalla cattività tedesca o romana ed elaborano riflessioni che ben s'inseriscono nel contesto locale. Quest'elaborazione appare tesa tra due realtà caratteristiche della situazione asiatica, la religiosità e la povertà, questioni che, secondo A. Pieris (1988a), la t. asiatica deve assumere contemporaneamente e con la stessa serietà. Ciò che la t. cristiana deve fare è forgiarsi a partire dalle prospettive di salvezza delle religioni asiatiche, senza tuttavia esimersi da una dolorosa partecipazione ai conflitti della povertà. La naturale conseguenza è che ne derivano, a un tempo, una t. delle religioni e una t. di liberazione.

Se la questione delle religioni "altre" da quelle cristiane accompagna la t. ecclesiale da sempre e sotto tutti i cieli, in nessun luogo tuttavia si pone con maggior forza come in Asia. Mentre per 19 secoli era prevalso l'atteggiamento negativo, i teologi asiatici non hanno potuto fare a meno di obiettare: "Noi non crediamo in un Dio invalido portato a spalla, fino in Corea, dal primo missionario. Dio operava già nella nostra storia, ben prima che arrivassero i missionari" (Younghak Hyun). Un incoraggiamento a una visione più positiva è venuto loro, da parte cattolica, con il Concilio Vaticano II, con il Decreto sulle religioni non cristiane *Nostra Aetate*; e fin dal 1971 essi potevano dichiarare: "La rivelazione e l'attuazione del piano universale di Dio per la salvezza dell'umanità sono più antiche e più lunghe della Chiesa". Il Cristo e lo Spirito sono presenti "nelle" religioni, senza intervento della Chiesa. Ma, al contempo, non si può certo svendere l'identità cristiana nel senso che la rivelazione di Dio in Cristo perfeziona le religioni del mondo, poiché il Cristo è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini. Le altre religioni hanno una validità reale, ma manchevole e incompleta: sono cioè destinate a completarsi in Cristo, non però nella Chiesa, il che induce quest'ultima a un'indubbia umiltà.

Questa prospettiva del Cristo collocato "al di sopra" delle religioni è oggi la posizione comune dei teologi cristiani, posizione che tuttavia non soddisfa pienamente i navigati negoziatori del dialogo interreligioso. Se però uno degli interlocutori di questo dialogo pretende di avere la parola normativa e definitiva, non c'è possibilità che il dialogo duri. Perciò alcuni teologi cercano prospettive nuove in direzione dello scarto tra il Cristo e Dio, in nome di un teocentrismo che lasci spazio al dialogo.

R. Panikkar, per es., sacerdote cattolico di madre spagnola e padre indiano, ritiene che nessuna religione possa entrare in dialogo se afferma a priori la sua assoluta normatività. L'evoluzione della situazione mondiale obbliga a una reinterpretazione del modo tradizionale di concepire l'unicità e l'universalità di Cristo, e Panikkar propone una distinzione tra il Cristo universale e il Gesù particolare. Cristo è un simbolo per tutt'intera la realtà: umana, divina, cosmica. Egli esprime l'unità dinamica di Dio, dell'umanità e del mondo. Egli è il Logos, l'espressione esterna, la comunicazione di colui che è Ultimo: è il sacerdote del sacerdozio cosmico, che dappertutto rischiarava, dappertutto ispira. Questo Logos-Cristo, eterno e universale, si è incarnato in Gesù di Nazareth, ma quest'incarnazione non è né unica, né normativa. Nessun nome storico può essere l'espressione definitiva di Cristo, per cui Egli non sarà mai totalmente conosciuto in terra. Per i cristiani Gesù è certamente la forma ultima di Cristo, ma nella storia il Cristo ha potuto essere conosciuto sotto altri nomi: Rama, Krishna, Isvara, ecc. Se Gesù è il Cristo, il Cristo non è unicamente Gesù. Tutte le religioni sono dunque pari interlocutrici in un dialogo di salvezza la cui norma è il Mistero divino.

Sull'altro versante della t. asiatica si è venuta sviluppando, in Corea del Sud, una t. di liberazione sotto l'appellativo di t. del minjung, termine risultante dalla combinazione dei due caratteri cinesi: min, che può essere tradotto con "popolo", la gente che non appartiene all'aristocrazia, e jung, che può essere tradotto con "massa", la gente comune. Il minjung designa perciò la "massa del popolo", la sua maggioranza. Il termine "massa" però non rende adeguatamente il disegno teologico, mentre il termine "popolo" è difficile da usare in un paese anticomunista, e sarebbe troppo inoffensivo tradurre l'espressione con "popolo di Dio". Il

termine minjung si è imposto di fatto a partire dalla lotta politica degli anni Settanta. Nella situazione coreana rappresenta la t. degli oppressi, la loro risposta agli oppressori che si definiscono cristiani, l'articolazione di una presa di coscienza teologica in un regime di dittatura. "Il minjung è presente là dove c'è alienazione socioculturale, sfruttamento economico ed eliminazione politica. Di conseguenza, una donna è minjung quando è dominata dall'uomo, dalla famiglia e dalle strutture socioculturali. Un gruppo etnico è un gruppo minjung quando subisce la discriminazione politica ed economica di un altro gruppo etnico; una razza è minjung quando è dominata da un'altra razza potente, come accade in una situazione coloniale. Quando degli intellettuali vengono soppressi per aver esercitato le loro capacità creative e critiche contro coloro che governano e in nome degli oppressi, appartengono anch'essi al minjung. Gli operai e gli agricoltori sono minjung quando sono sfruttati" (D. Kwang-Sun Suh 1981). La divergenza fondamentale. Al di là delle specifiche caratteristiche della letteratura teologica sul Terzo Mondo, un po' dovunque appare una netta linea di demarcazione tra due correnti: una socio-economica e una religioso-culturale. I Latino-Americani rappresentano in modo perfetto la prima, gli Africani e gli Asiatici la seconda, mentre i Neri degli Stati Uniti e del Sudafrica cercano un compromesso costruttivo tra le due correnti.

Quanto ai termini del dibattito, essi sono stati posti correttamente nella dichiarazione finale dell'incontro di Nuova Delhi del 1981, al n. 44: "Siamo convinti che una teologia pertinente per il Terzo Mondo debba includere l'aspetto culturale e l'aspetto socio-economico della vita della gente. Attualmente i teologi, nei loro lavori, mettono di regola l'accento quasi esclusivamente su uno solo di essi, escludendo l'altro. Gran parte dei Latino-Americani si rende conto che la propria teologia della liberazione non è riuscita a includere la dimensione culturale del loro popolo né le aspirazioni dei gruppi marginali del loro continente. D'altro canto, alcuni Africani, nel mettere l'accento sull'antropologia, sulle culture e sulle religioni tradizionali, tendono ad accordare poca considerazione alla dura condizione attuale dei loro popoli sul piano economico e politico... È chiaro che la sintesi tra elementi religioso-culturali e socio-economici è un compito che in futuro continuerà a porsi alla teologia del Terzo Mondo".

Da quanto esposto risulta chiaramente che il fatto più imponente di questo ultimo quindicennio è la regionalizzazione della t.; essa infatti si è andata particolarizzando a seconda dei continenti, dei gruppi sociali, delle problematiche, del modo di vivere il rapporto con le scienze umane. La t. non si modella più in un unico stampo determinato dall'autorità, essa si coniuga necessariamente al plurale. Se ci poniamo la questione di un parallelo processo di democratizzazione della t., va detto che, di fatto, nelle facoltà di t. gli studenti laici si sono moltiplicati, manifestando la preoccupazione di portare la loro cultura religiosa al livello della loro cultura profana. Tuttavia è ancora troppo presto perché si possa risentire dell'impatto di questa presenza sulla stessa t. e sul suo insegnamento. Quanto al rinnovamento dei docenti, il problema si pone in modo cruciale nella Chiesa cattolica: attualmente ben pochi laici sembrano disposti, per differenti ragioni, a consacrare la loro vita a questo compito.

Schematizzando, sono due le figure di teologi che tendono a predominare nell'ambito delle differenti Chiese: il teologo universitario e il teologo animatore. Nella maggioranza dei paesi occidentali, il teologo universitario gode dell'aura scientifica e della sicurezza dell'impiego, lavora a distanza dalle autorità ecclesiastiche e si appassiona all'approccio multidisciplinare dei problemi. Il teologo animatore si consacra invece a seguire movimenti e gruppi di base attraverso la propria riflessione; tenta dunque di teorizzare la pratica di fede del popolo cristiano ed è in contatto più immediato con l'istituzione ecclesiale.

Nell'ambito della Chiesa cattolica, lo statuto di teologo è ancora oggetto di vivaci dibattiti. Il malessere seguito al Concilio Vaticano II non è stato superato, mentre una t. neo-conservatrice regna a Roma. Se ne è vista l'attestazione con la "Dichiarazione di Colonia" del 6 gennaio 1989, dove 163 professori di t. della Germania Federale, della Svizzera, dei Paesi Bassi e del Lussemburgo hanno innalzato una protesta in merito a tre questioni sostanziali: le nomine ai seggi episcopali, la missione canonica degli insegnanti di t. e la competenza sul magistero del papa. Altri teologi occidentali hanno successivamente sostenuto quest'appello.

Quali che siano le difficoltà attuali, la t. è più che mai necessaria alla vita della Chiesa nel suo incontro con le culture contemporanee, come ha scritto J. Moingt (1986, p. 198): "Questione aperta sul trascendente e l'universale, passione per tutte le adesioni incondizionate che fanno l'umanità dell'uomo, la teologia è l'interrogativo critico che nella ragione attuale mantiene l'apertura all'altro, all'alterità dell'uomo, al pensiero di altre culture, allo schiudersi del possibile, all'etica del fattibile, alla novità di tutto ciò che nasce e che le impedisce di soccombere, ai totalitarismi che incombono: quello della politica, o dell'economia, o dell'etnocentrismo, e altri ancora. Per tutti questi motivi, essa è interlocutore obbligato del futuro della nostra cultura, affinché tale avvenire non sia semplice deriva, perdita di memoria, esplosione di regionalismi della scienza, chiusura nel sistema e, infine, rinuncia alla domanda critica che ha partorito la modernità".

Teologia della liberazione

Un linguaggio per parlare di Dio. - Negli anni Sessanta il continente latino-americano ha attraversato un periodo di cambiamenti e di movimenti sociali molto intensi, caratterizzati dalla ricchezza e dalle ambiguità di ogni evento storico. Gruppi sempre più consistenti di cristiani hanno scoperto un nuovo modo di vivere la propria fede impegnandosi nel processo di liberazione in quanto espressione del loro amore verso il prossimo. L'urgenza e la vastità di quest'impegno nella lotta per la giustizia e nella solidarietà con i poveri hanno a loro volta posto nuove questioni e indicato temi fecondi alla riflessione sulla fede; questa si è presentata allora come una t. della liberazione, ossia come un modo d'intendere l'opera salvatrice e gratuita di Cristo nel momento attuale della storia e della condizione dei poveri.

Fin dal suo nascere quest'ottica teologica appare legata sia alla vita e all'impegno delle comunità ecclesiali di base, sia alla missione evangelizzatrice della Chiesa; essa quindi si riflette subito sul magistero ecclesiastico, come risulta chiaramente dai documenti della conferenza dei vescovi dell'America latina tenutasi a Medellín (Colombia, agosto-settembre 1968) e delle successive conferenze episcopali sudamericane (Puebla, Messico, 1979; Santo Domingo, 1992), nonché da numerosi altri testi (per i documenti delle Conferenze generali dell'episcopato latino-americano, pubblicati in italiano, v. bibl.). Partire dal "rovescio" della storia. Il discorso sulla fede viene a essere sollecitato dalle concrete condizioni sociali e culturali in cui vivono i credenti e le persone alle quali viene annunciato il Vangelo di Cristo; la presa di coscienza di queste condizioni fa maturare la vita della Chiesa e dà origine a riflessioni teologiche radicate in realtà diverse, che occorre vedere alla luce della fede.

L'"irruzione del povero", ossia la presenza attiva di coloro che fino ad allora erano stati esclusi dalla storia del continente, ha caratterizzato negli ultimi decenni la vita e la riflessione della Chiesa nell'ambito latino-americano e caribico. Questa nuova presenza si manifestò inizialmente con un crescente movimento popolare, un intensificarsi della lotta per la giustizia, una fioritura di nuove organizzazioni sociali e politiche, una maggiore coscienza della dignità personale e dei diritti delle popolazioni indigene, nonché con tentativi da parte dei governi di attuare importanti riforme sociali e perfino, in alcuni casi limite, con episodi di violenza guerrigliera. Questa situazione ha influito sull'azione della Chiesa con tanto maggior vigore in quanto il popolo che irrompe alla ribalta della storia è un popolo povero e al tempo stesso cristiano: la fede dà l'impronta al suo modo di vivere la povertà e l'oppressione, e queste ultime condizionano la sua esperienza del Vangelo. La coscienza di trovarsi in una fase nuova della vita delle popolazioni latino-americane e caribiche e la necessità d'intendere questa fase come un appello del Signore ad annunciare debitamente il suo Vangelo stimolano la riflessione teologica con l'esigenza di una duplice fedeltà, al Dio della fede cristiana e al popolo latino-americano; e questa matrice impedisce di separare il processo storico di liberazione dal discorso su Dio.

La realtà latino-americana è segnata da una povertà che la conferenza di Puebla ha bollato come "il flagello più umiliante e devastante" (Puebla 1979, documento n. 29), definendola "antievangolica" (n. 1159). Secondo la celebre formula di Medellín, si è di fronte a una situazione di "violenza

istituzionalizzata" (Medellín 1969, documento Paz, n. 16), a cui si aggiungono in vari paesi violenze terroristiche e repressive altrettanto inaccettabili. Oggi si percepisce sempre più chiaramente la posta in gioco: la povertà significa morte, carenza di cibo e di tetto, impossibilità di far fronte adeguatamente ai bisogni della salute e dell'istruzione, sfruttamento del lavoro, disoccupazione permanente, mancanza di rispetto per la dignità umana, inique restrizioni della libertà personale e nell'espressione delle proprie convinzioni politiche e religiose, sofferenza quotidiana. Povertà vuol dire distruzione delle persone e dei popoli, delle culture e delle tradizioni. Ciò vale soprattutto per i più diseredati: gli Indios, i negri e le donne, che in questi ambienti sono doppiamente emarginate e oppresse. Non si tratta dunque, come talvolta si ritiene, di affrontare solo una "questione sociale", estranea alle esigenze fondamentali del messaggio evangelico: si è piuttosto in presenza di qualcosa che è contrario al Regno di vita annunziato dal Signore, ed è per questo che non è possibile limitare la nozione di povertà a una particolare classe sociale.

La povertà presente nell'America latina e nei Caraibi va indagata mediante descrizioni appropriate, affiancate dall'analisi delle sue cause: questi studi e queste interpretazioni rientrano nell'ambito delle scienze sociali. Negli anni Cinquanta, in seguito a vari fattori, si diffuse l'interesse per il cosiddetto desarrollo, ossia per lo sviluppo economico e sociale, il che portò all'applicazione di politiche di sviluppo intese a far uscire quei paesi dal loro stato di prostrazione; ma l'ottimismo che animava questi progetti ebbe breve durata. In opposizione al desarrollismo (non allo sviluppo, che è un concetto tecnico e rappresenta una necessità per i popoli) nacque la "teoria della dipendenza", i cui primi elementi furono elaborati negli ambienti neostutturalisti del CEPAL (Comisión Económica Para América Latina, un organismo delle Nazioni Unite). A differenza del desarrollismo, la teoria della dipendenza esamina acutamente e con fermezza le cause della povertà nell'America latina, inquadrando nel panorama internazionale, e cerca – è questo un punto essenziale – d'indagare a fondo la linea di sviluppo che ha portato a questo stato di cose, insistendo sul fatto che le nazioni vivono in un contesto storico sempre più globale. Trovare il modo di spezzare la dipendenza dai grandi centri di potere rappresenta in quest'ottica un'esigenza fondamentale. Questa teoria segnò senza dubbio un notevole salto di qualità nella conoscenza della realtà latino-americana, e diede inizialmente un significativo apporto alla riflessione teologica che si andava elaborando nell'America latina. Tuttavia, come sempre nella storia della t., l'intelligenza della fede non s'identifica con la ricerca intellettuale che essa intraprende per accostarsi a una data dimensione dell'esistenza umana, anche se tale ricerca, definendo meglio le sfide poste alla fede, porta a stabilire priorità che incidono su una riflessione volta a trasformare la realtà, nel nostro caso attraverso l'opera di evangelizzazione. Pur riconoscendo il contributo che essa ha fornito in un determinato momento, oggi molti considerano la teoria della dipendenza come uno strumento insufficiente a spiegare la situazione attuale, e anche retrospettivamente si è più consapevoli dei limiti che ha sempre avuto. La teologia come riflessione critica. La t. della liberazione si presenta come una riflessione sulla prassi alla luce della fede. Per comprendere la portata di quest'affermazione occorre prendere in esame la questione che segna l'inizio del nostro discorso sulla fede, per riconoscere come in questa prospettiva il metodo teologico e la spiritualità siano strettamente legati tra loro.

Gran parte della t. contemporanea sembra aver preso come punto di partenza la sfida lanciata, fin dai tempi dell'Illuminismo, dallo spirito moderno che mette in discussione la fede e il mondo religioso, ed esige da esso una purificazione e un rinnovamento profondi. Ma nel mondo latino-americano e caribico la sfida viene in primo luogo non dal non credente, ma dalla "non persona", ossia da colui che non viene riconosciuto come persona dall'ordinamento sociale esistente: il povero, lo sfruttato, l'individuo sistematicamente e legalmente privato della sua qualità di uomo, colui che a stento si riconosce come essere umano. La non persona mette anzitutto in discussione, più che l'universo religioso, la realtà del mondo economico, sociale, politico e culturale, reclamando una trasformazione delle basi stesse di una società disumanizzante. Sorge allora il dubbio che nel nostro ambiente la domanda sia non "Come parlare di Dio in un mondo adulto?" (così la formulò D. Bonhoeffer in ambito europeo), bensì "Come annunziare Dio padre in un mondo disumano? Come dire alle non persone che sono figli di Dio?".

Nell'ottica della t. della liberazione, il "contemplare" Dio e il "mettere in atto" la sua volontà costituiscono il primo momento, e solo in un secondo momento è possibile "pensare" Dio: ciò significa che l'adorazione di Dio e il compimento della sua volontà sono condizioni necessarie per riflettere su di lui. In effetti, solo sulla base della preghiera e dell'impegno è possibile elaborare un discorso autentico e riverente su Dio.

Nell'impegno, e concretamente nel gesto verso il povero, incontriamo il Signore (Matt. 25, 31-46), e al tempo stesso quest'incontro rende più profonda e più vera la nostra solidarietà col povero. Contemplazione e impegno nella storia sono dimensioni fondamentali della vita cristiana, dalle quali non si può prescindere nell'intelligenza della fede. Il mistero si rivela nella contemplazione e nella solidarietà con i poveri, in ciò che chiamiamo "momento primo" (la vita cristiana, la prassi); solo in seguito, in un "momento secondo", questa vita può ispirare un ragionamento. La t., in quanto riflessione critica – fatta alla luce della Parola accolta nella fede – sulla presenza dei cristiani in un mondo in fermento, deve aiutarci a vedere come può stabilirsi una relazione tra la vita della fede e l'esigenza di edificare una società giusta e umana. La t. è chiamata a rendere espliciti i valori di fede, di speranza e di carità racchiusi in quest'impegno, ma dovrà anche contribuire a correggere le possibili deviazioni e a ricordare certi aspetti della vita cristiana che rischiano di essere trascurati rispetto alle esigenze dell'azione politica immediata, per generosa che sia. Punto di partenza di ogni t. è l'atto di fede, inteso però non come semplice adesione intellettuale al Messaggio, ma come accoglimento vitale del dono della Parola ascoltata nella comunità ecclesiale, come incontro col Signore e amore per i fratelli, come esistenza presa nella sua totalità. Accogliere la Parola e renderla vita, gesto concreto, è all'inizio dell'intelligenza della fede, è il senso del credo ut intelligam di sant'Anselmo. Il primato dell'amore di Dio e la grazia della fede conferiscono al lavoro teologico la sua ragion d'essere: una t. autentica è sempre spirituale, come la intendevano i Padri della Chiesa. Ciò significa che la vita della fede è non solo il punto di partenza, ma anche il punto d'arrivo della riflessione teologica: credere (vita) e comprendere (riflessione) sono quindi associati in una relazione circolare.

La distinzione tra i due momenti che abbiamo chiamato "primo" e "secondo" è un punto chiave del metodo teologico, ossia del procedimento da seguire (il metodo, la via) per compiere una riflessione alla luce della fede. Negli Atti degli Apostoli, in cui sono narrati i fatti della prima comunità cristiana, questo modo di essere è chiamato "la via": un termine specifico e originale, usato spesso in forma assoluta, senza alcun aggettivo qualificativo. Seguire la via significa tenere una condotta, e in effetti il vocabolo ebraico derek, tradotto in greco con hodós, indica sia la via che la condotta. I primi cristiani si caratterizzano dunque per un comportamento, per uno stile di vita che li distingue dal mondo ebraico e pagano in cui vivono e rendono testimonianza: la loro condotta è un modo di pensare e di agire che li fa "camminare secondo lo Spirito" (Rom. 8,4). Il seguire Gesù definisce il cristiano: e quest'itinerario, secondo le fonti bibliche, è un'esperienza comunitaria, perché in verità è tutto un popolo a mettersi in marcia. Oggi i poveri dell'America latina si sono messi in moto nella lotta per l'affermazione della loro dignità umana e della loro condizione di figli di Dio, e in questo movimento si attua un'esperienza spirituale: si presentano cioè il luogo e il momento di un incontro col Signore, prende forma una "via" al seguito di Gesù.

Seguire Gesù è dunque il criterio in base al quale ci si orienta nell'attività teologica; si può dire quindi che la metodologia è in questo senso anche la spiritualità, ossia un modo di essere cristiani. Annunziare il Vangelo di Cristo. Sapere che il Signore ci ama, accogliere il dono gratuito del suo amore è la sorgente profonda della letizia di chi vive della Parola; comunicare questa letizia è evangelizzare, e verso questa comunicazione è orientata la riflessione della t. della liberazione. Annunziare il Vangelo significa annunziare il mistero della filiazione e della fraternità. Evangelizzare vuol dire quindi chiamare a raccolta in un'ecclesia, riunire in un'assemblea: solamente nell'ambito della comunità la fede può essere celebrata, approfondita e vissuta in un unico gesto come fedeltà al Signore e come solidarietà con tutti gli esseri umani.

Accettare la Parola significa convertirsi all'Altro, vivere con gli altri la Parola. La fede non si colloca su un piano privato e intimistico, è al contrario la negazione di ogni ripiegamento su se stessi. Il Dio che è annunziato da Gesù è autore di un appello universale, rivolto a ogni essere umano, ma è anche il Dio che

ama di un amore preferenziale i poveri e i diseredati: l'universalità non contraddice questa predilezione (che non è esclusività), ma anzi la esige per precisare il proprio significato, mentre la preferenza trova il suo orizzonte nell'appello universale di Dio. Abbiamo qui la forma esplicita e autentica di ciò che Giovanni xxiii ha chiamato "la Chiesa dei poveri", vista come vocazione di tutta la Chiesa.

Nella nozione di liberazione si possono distinguere tre dimensioni o livelli: la liberazione sociale, politica ed economica; la liberazione dell'uomo nei suoi vari aspetti; e, alla radice, la liberazione dal peccato.

In tale processo, unitario ma non monolitico, vanno distinte più dimensioni tra loro inconfondibili, evitando sia la separazione che la commistione, sia il verticalismo che l'orizzontalismo. Questa prospettiva di "liberazione totale in Cristo" affermata dalla t. della liberazione è stata accolta nei documenti di Medellín (Justicia, n. 3) e più dettagliatamente in quelli di Puebla (nn. 321-29). I caratteri distintivi dei tre livelli sono: a) la liberazione sociale e politica mira a eliminare le cause dirette della povertà e dell'ingiustizia, in particolare certe strutture socioeconomiche. Su questa base si può cercare di costruire una società fondata sul rispetto dell'altro, specialmente dei più deboli ed emarginati; b) parlare di liberazione dell'uomo significa rendersi conto che, per quanto possa essere importante il mutamento delle strutture sociali, è necessario agire più in profondità: si tratta di liberare la persona umana da tutto ciò che le impedisce – non soltanto nella sfera sociale – di svilupparsi in libertà e in dignità. Siamo qui al livello di ciò che il Concilio Vaticano II ha chiamato "nuovo umanesimo" (Gaudium et spes, 55); c) la liberazione dal peccato va più in profondità: in quanto rottura dell'amicizia con Dio e con gli esseri umani, il peccato è la ragione prima di ogni ingiustizia e di ogni separazione tra le persone, ed è chiaro che solo la grazia di Dio, l'opera redentrice di Cristo possono vincerlo. Questo livello della liberazione, il più profondo e radicale, ci porta alla comunione con Dio e con gli altri (Lumen gentium, 1).

La crescita del Regno è un processo che si attua storicamente nella liberazione, nella misura in cui questa è intesa come realizzazione dell'essere umano in una società nuova e fraterna. Ma il Regno non può essere identificato con le forme della sua presenza nella storia dell'uomo: esso si manifesta in eventi storici portatori di liberazione, e senza di essi non vi è crescita del Regno; ma il processo di liberazione non arriverà a distruggere le radici dell'oppressione e dello sfruttamento degli esseri umani se non con l'avvento del Regno, che è anzitutto un dono e una grazia.

Dal punto di vista della riflessione teologica, il problema che si pone nell'America latina è di trovare un linguaggio per parlare di Dio che nasca dalla situazione d'ingiusta povertà in cui vivono grandi masse di persone, e che al tempo stesso sia alimentato dalla speranza di un popolo in cerca della sua liberazione.

Ci sembra di poter dire che in queste terre di spoliamento e di speranza stanno nascendo un linguaggio profetico e un linguaggio mistico. Occorre parlare di Dio, come nel Libro di Giobbe, a partire dalla sofferenza dell'innocente: se il linguaggio della contemplazione riconosce che tutto proviene dall'amore gratuito del Padre, quello della profezia denuncia – indicandone le cause strutturali – la situazione d'ingiustizia e di deprivazione in cui vivono i poveri dell'America latina. In questo senso i documenti di Puebla parlano di saper scoprire "i tratti sofferenti di Cristo Signore" nei volti segnati dal dolore di un popolo oppresso (nn. 31-39: questo testo è stato poi recepito e ampliato nella conferenza di Santo Domingo, 1992). Senza la profezia, il linguaggio della contemplazione rischia di non incidere sulla storia in cui Dio opera e in cui noi lo incontriamo; senza la dimensione mistica, il linguaggio della profezia potrebbe restringere la sua visione e attenuare la percezione di Colui che rende nuova ogni cosa. Tra la grazia e l'esigenza della giustizia si svolge la vita cristiana. All'origine c'è, onnicomprensivo, l'amore libero e gratuito di Dio; ma questo dono richiede un comportamento che si traduca in opere d'amore verso il prossimo, e in particolare verso i derelitti.

I due linguaggi intendono comunicare il dono del Regno di Dio rivelato nella vita, morte e risurrezione di Gesù, La t. nasce in una Chiesa che nella storia deve rendere testimonianza di una vita vittoriosa sulla

morte. Accettare una realtà di morte e di peccato significa negare la risurrezione: testimone della risurrezione è invece colui che può rivolgersi alla morte, secondo le parole della Scrittura, l'ironica domanda "Dov'è la tua vittoria?". Ed è questa, in effetti, la domanda che emerge da testimonianze come quella del vescovo salvadoregno O.A. Romero e di molti altri.

Celebrare la vita nell'eucaristia è funzione primaria della comunità ecclesiale. Dividere il pane è al tempo stesso il punto di partenza e quello d'arrivo della comunità cristiana: in essa si esprime la profonda comunione nel dolore umano, spesso provocato dalla mancanza del pane, e si riconosce in letizia il Risorto che dà la vita e innalza la speranza del popolo chiamato a raccolta dal suo gesto e dalla sua parola.

Prospettive della teologia della liberazione. Sviluppi futuri. La t. della liberazione rimarrà vitale nell'America latina finché vi saranno dei poveri e dei credenti che respingono, partendo dalla fede nel Dio della vita, la povertà e l'ingiustizia. Ma "non vi sarà una vera teologia della liberazione finché gli stessi oppressi non potranno innalzare liberamente la loro voce ed esprimersi direttamente e creativamente nella società e in seno al popolo di Dio" (Gutiérrez 1971, p. 433).

Fin dall'inizio l'autenticità di questa t. è dipesa dal ruolo attivo esercitato nella vita sociale ed ecclesiale dai cristiani poveri e da coloro che s'impegnavano a loro favore: si è sempre trattato di una t. posta al servizio dell'evangelizzazione dei poveri a partire da essi, con tutte le conseguenze che ciò implica in campo sociale. In effetti, in questo scorcio del secolo 20° tale processo è appena cominciato, perché i poveri non sono ancora arrivati a far sentire liberamente la loro voce nella società e nella Chiesa latino-americana. Di fronte all'irruzione dei poveri, la vera novità continua a essere la testimonianza di solidarietà della Chiesa, spinta fino all'estremo sacrificio di alcuni suoi membri. Questa testimonianza ha favorito nell'America latina la fioritura di una nuova sensibilità che ha influito su tutta la cultura della nostra società. Le nuove sfide. Nell'America latina, così come sul piano internazionale, il sistema socioeconomico si rinnova tecnologicamente e provoca l'emarginazione sociale dei più deboli, rendendo più drammatica la situazione con l'impedire definitivamente alla grande maggioranza l'accesso al lavoro e la partecipazione ai suoi benefici. Negli anni Novanta la povertà dovuta all'emarginazione è cresciuta, mentre il sistema, grazie all'innovazione tecnologica, produce in abbondanza con minor impiego di manodopera e di materie prime. I poveri, molti dei quali prima si organizzavano a seconda delle condizioni di lavoro (spesso di sfruttamento) tradizionali, vanno perdendo sempre più la relativa stabilità entro cui si situava la loro povertà e vedono quindi accrescersi l'insicurezza economica: esclusi dalla produzione, sommersi dal mercato, non hanno altra alternativa che competere tra loro per accedere al lavoro. I ceti popolari dell'America latina hanno sofferto in questi anni sia per le conseguenze delle difficoltà incontrate dai tentativi di mutamento sociale, sia per l'avvento dell'ideologia neoliberale, fautrice di un radicale individualismo. Questa situazione richiede dalla Chiesa un rinnovato impegno verso i poveri del continente, e le propone un lavoro di riflessione teologica che include nuovi campi. In tale contesto si può dire che la validità della t. di liberazione si basa su tre punti fondamentali: la prospettiva metodologica, la nozione di liberazione, nei suoi vari livelli, e la "scelta preferenziale a favore dei poveri". La teologia come "momento secondo". Stando a quest'impostazione innovatrice, per fare t. sono essenziali la preghiera e l'impegno all'interno della storia in quanto prassi su cui riflettere alla luce della fede. La nuova situazione richiede l'approfondimento della funzione pedagogica e sapienziale di questa t., che ha il compito di guidare alla scoperta di nuovi punti di riferimento e di correggere i modi di essere evasivi e le eventuali cadute di tensione della vita cristiana, favorendo l'ancoraggio di quest'esperienza alla realtà e specialmente alla sua complessità storica. Di fronte alla gravità della crisi e all'emarginazione subita dai poveri, il loro "diritto a pensare la propria fede" si fa più pressante: la t. dev'essere conoscenza della vita in mezzo alla morte quotidiana, proprio per difendere, promuovere e celebrare la vita. La liberazione e i suoi livelli. Se in passato il distinguere tre dimensioni o livelli della liberazione all'interno di un unico processo aveva lo scopo di combattere i riduzionismi (quello politico e quello spiritualista), oggi il problema è di affrontare la rinascita delle commistioni tra la sfera politica e quella religiosa, ossia gli integralismi.

In questo contesto è essenziale contribuire alla ricostruzione dell'identità degli individui così che possano diventare persone libere prima ancora che si arrivi a un'estesa liberazione sociale e politica. L'emarginazione sociale ed economica di cui parlavamo prima genera non solo povertà, ma anche cattiva salute, gravi sofferenze, traumi e crisi personali profonde. La t. dovrà affrontare anche quest'aspetto del problema, dialogando con la psicologia e con altre discipline per sostenere la liberazione e recuperare la speranza di ognuno, specialmente dei poveri; soprattutto, bisognerà rafforzare la personalità individuale promuovendo l'unione della vocazione personale (amore di sé, autostima) con quella sociale e politica (amore per i poveri, carisma di servizio).

È essenziale inoltre approfondire l'affermazione della t. della liberazione secondo cui il peccato è la radice ultima dell'ingiustizia e della discriminazione sociale. In questi ultimi tempi l'analisi degli aspetti sociali del peccato ha portato alla nozione di "peccato sociale", la cui ispirazione biblica appare chiara, ma le cui applicazioni al nostro tempo dovranno essere ancora oggetto di studio. Un esempio potrebbe essere dato dall'idolatria del denaro, del potere e del consumo presente nella società contemporanea: l'esame di questo tema metterà in risalto la profondità e la gratuità dell'azione salvifica di Cristo. La scelta a favore dei poveri. L'aver messo in evidenza la prospettiva della scelta preferenziale a favore dei poveri e il suo fondamento biblico è senza dubbio uno dei contributi più importanti forniti dalla Chiesa latino-americana e dalla t. della liberazione. Il criterio fondamentale per verificare la prassi della liberazione è l'affermazione del valore della persona umana in una cultura in continua trasformazione. Da parte dei poveri si è esteso l'impegno verso la liberazione, che ha imboccato strade promettenti a partire dalla presa di coscienza della propria identità e dignità d'indigeno o di negro, o della propria appartenenza alla condizione femminile.

Dalla prospettiva liberatrice hanno avuto così origine alcuni movimenti dotati di un fecondo spessore teologico: la t. secondo l'ottica femminile, che nasce dal risveglio della donna, divenuta consapevole della propria dignità e soggetto di liberazione, ed è la risposta a una sprezzante sottovalutazione della donna – specialmente di quella povera, doppiamente oppressa ed emarginata – in un'America latina in cui il maggior peso della vita e dell'ingiustizia ricade su di lei. Il riconoscimento della condizione della donna, della sua diversa sensibilità e comprensione, è anche un punto di partenza per conoscere Dio e per vivere nella Chiesa; la t. india, che, partendo dall'attuale realtà di oppressione delle popolazioni indie dell'America latina e dalla loro importanza decisiva per la cultura latino-americana, accoglie l'apporto delle loro tradizioni culturali e religiose, trascurate a causa della pretesa supremazia culturale moderna, e cerca di ripensare la fede considerando i caratteri peculiari di quelle tradizioni; la t. negra, che cerca di parlare di Dio in base all'esperienza di una secolare discriminazione razziale e della condizione dei negri nell'America latina, e riconosce la ricchezza della loro cultura, elaborata come rifiuto della schiavitù e come recupero di specifici valori ancestrali.

La coscienza ecologica è sempre stata viva nel continente latino-americano, specialmente fra le popolazioni contadine e fra gli indios. L'attuale regime, imposto a danno dell'armonia interna della realtà naturale, si fonda su una depredazione e una distruzione che sono gravide di conseguenze per il futuro sviluppo non solo dell'America latina, ma anche di tutta l'umanità.

Il creato è non soltanto un oggetto di dominio, ma il luogo in cui gli esseri umani s'incontrano in armonia, in modo che i più deboli non abbiano a soffrirne. Liberare il mondo dalla depredazione fa parte di un atteggiamento di solidarietà con i poveri: il mondo diventa allora un mezzo per dare vita ai più deboli, un luogo di esperienza disinteressata e ludica e non "un semplice deposito di materiali da costruzione". Nello sviluppare questo progetto bisognerà naturalmente evitare di cadere in un vacuo naturismo, estraneo a chi soffre.

La scelta preferenziale a favore dei poveri è una prospettiva importante per la riflessione sia ecclesiologica sia cristologica. Tale scelta si fonda sulla gratuità dell'amore di Dio e sull'autoidentificazione di Gesù con il povero.

La "Chiesa dei poveri" fu il disegno perseguito da Giovanni xxiii per edificare una Chiesa di tutti, e la scelta preferenziale a favore dei poveri indica la strada verso un'autentica universalità. La nuova situazione mondiale, caratterizzata dalla presenza del Mondo, incita a "guardare lontano", come diceva Giovanni xxiii, tenendo conto delle necessità e della pluralità dei poveri e restando fedeli alla Chiesa di Cristo.

Teologia politica

Sotto la categoria di "t. politica", che risale ad antiche origini non cristiane, ricadono, per quanto riguarda il 20° secolo, soprattutto due posizioni, una elaborata nell'ambito del diritto pubblico e della filosofia del diritto, l'altra nell'ambito propriamente teologico. Queste due posizioni hanno in comune il fatto che si trovano in conflitto con i processi dell'Illuminismo europeo e con le conseguenze politiche e culturali da esso derivate. C. Schmitt, filosofo del diritto e dello stato, aveva sviluppato la sua t. politica (*Politische Theologie*, 1922) nel periodo successivo alla prima guerra mondiale, richiamandosi alle teorie di diritto pubblico del cosiddetto tradizionalismo francese, critiche nei confronti dell'Illuminismo. Con la sua concezione decisionistica della sovranità e con la sua teoria giuridica che criticava la democrazia e avversava il parlamentarismo, questa t. politica divenne tragico sostegno intellettuale alla concezione nazionalsocialista dello stato-guida, per di più con accenti antisemiti.

Questa t. politica – che si può dire "teologica" solo in quanto considera tutti i concetti giuridici come concetti teologici secolarizzati ed esalta il cattolicesimo come paradigma delle forme di vita predemocratiche – è divenuta un esempio influente di tutti quegli orientamenti politici, giuridici e culturali in genere che (nella storia tedesca) ritenevano di aver superato l'Illuminismo senza averlo attraversato.

A partire dalla metà degli anni Sessanta è venuta affermandosi una nuova versione della t. politica, subito designata anche come "nuova teologia politica". Il suo programma, elaborato soprattutto da J.B. Metz nel quadro della t. cattolica e in particolare dell'ecclesiologia, si rivelò presto stimolante anche sul piano ecumenico (in area di lingua tedesca grazie soprattutto ai lavori di J. Moltmann e D. Sölle). Venivano così valorizzati pensatori come E. Bloch e gli esponenti della scuola di Francoforte, nonché, sul versante cristiano, S. Kierkegaard e D. Bonhoeffer, interpretati in chiave non esistenzialistica, e veniva altresì riscoperta sempre più la rimossa eredità ebraica presente nel cristianesimo; e questo, inoltre, in netto contrasto con i paradigmi concettuali di tipo neoscolastico o idealistico-trascendentale fin allora dominanti in teologia. Nella sua sostanza, infatti, la nuova t. politica non è né una variante dell'etica cristiana né una dottrina sociale cristiana, ma una t. sistematica che sa di dovere molto ad autori come K. Rahner, K. Barth, R. Bultmann ai quali pure si rivolge con interrogativi critici. E non va dimenticato che in questa nuova t. politica hanno trovato il loro humus anche la t. della liberazione e la t. del femminismo. Soggetto, prassi e alterità divengono i temi guida della teologia. Ben a ragione la nuova t. politica è stata qualificata come "postidealistica", carattere che essa rivela in quanto assume nella scienza e nella coscienza teologica la provocazione dell'Illuminismo, l'esperienza di Auschwitz e la sfida all'Europa da parte del Terzo Mondo. Di fronte a realtà di questo genere, la t. viene a trovarsi nel pieno di una rottura sociale, storica e culturale, di una svolta di cui appunto la nuova t. politica cerca di prendere precisa coscienza. La provocazione illuminista. Prima di tutto, essa cerca di elaborare l'abbandono, da parte della t., della sua innocenza sociale e politica. Un simile abbandono era in realtà già proclamato e imposto dall'Illuminismo europeo e poi dalla critica delle ideologie e della religione del secolo scorso. E intanto è divenuta ineludibile la questione di quali siano i soggetti e i contesti dei processi teologici: "Chi fa teologia? Quando e dove e per chi?". È questa, appunto, la domanda di fondo che si pone la nuova t. politica. Non si tratta di questioni marginali, ma di questioni centrali e costitutive della teologia.

La nuova t. politica parte dalla constatazione che, dopo l'Illuminismo, il tema classico del rapporto tra fides e ratio, l'assioma della fides quaerens intellectum, dev'essere trattato a un nuovo livello, che possiamo a buon motivo definire "politico": il cristianesimo deve misurarsi con una ragione ed essere trasmesso tramite

una ragione che per parte sua vuole divenire pratica e realizzarsi come libertà, anche come libertà degli altri, e quindi come giustizia. Questo è il principio teologico fondamentale della nuova t. politica, la quale non vuole ridursi soltanto a etica politica, o a dottrina sociale o a pastorale. Certo, essa ha anche forza di orientamento dell'azione. La sua concezione del mutamento sociale include l'idea di una libertà capace di colpa e bisognosa di conversione. Ciò non deve voler dire un romantico prendere le distanze dalla politica; deve semplicemente sottrarre alla politica la base dell'odio e della violenza. Molte posizioni della nuova t. politica possono essere racchiuse sotto l'etichetta di "mistica e politica", intendendo con questo, però, non già una mistica del potere e del dominio politico, ma – per dirla in metafora – una mistica empatica degli occhi aperti, una mistica di rafforzata capacità di percepire la sofferenza "invisibile".

La nuova t. politica, naturalmente, ha anche conseguenze ecclesiologiche. In essa, per es., la Chiesa viene intesa come "istituzione in cui vive la libertà della fede che critica la società", o anche come "trasmettitrice pubblica di una memoria pericolosa". Questa "Chiesa nella forza dello Spirito" si dispiega per la nuova t. politica in volti molteplici: da Chiesa dell'assistenza a Chiesa del servizio, a Chiesa orientata verso le comunità di base. In questo quadro, la nuova t. politica si pone criticamente anche nei confronti di quell'intesa (insensibile alle contraddizioni dei processi illuministici) fra Illuminismo e cristianesimo che assume la forma di "religione borghese", e nei confronti dell'estrema privatizzazione della fede che la anima. Il tentativo della nuova t. politica di prendere sul serio l'Illuminismo come cultura politica non la rende cieca di fronte all'incompiutezza e all'ambivalenza dei processi illuministici. L'esperienza di Auschwitz. La nuova t. politica considera Auschwitz come un segnale dell'abbandono, da parte della t. sistematica, della sua presunta innocenza storica. In questo senso la nuova t. politica cerca di distaccarsi da un idealismo privo di riferimenti a soggetti e situazioni concreti, caratterizzato da un alto grado di apatia nei confronti dell'infelicità degli altri, delle catastrofi e dei crolli della storia. Insieme con la t. della liberazione, la nuova t. politica sottolinea che il pensiero teologico deve ogni volta lasciarsi "interrompere" dalla visione delle vittime della storia.

La nuova t. politica è segnata da un terrore: quello che nella t. si ascolti e si veda così poco la storia delle sofferenze degli uomini. Si può fare t. cristiana volgendo le spalle ad Auschwitz? Questa è stata una delle inquietanti domande di partenza della nuova t. politica. Forse si può dire che questa t. cerca di rendere indimenticabile, nel logos della teo-logia cristiana, il grido delle vittime di Auschwitz. In questo senso la nuova t. politica si distacca da ogni idealismo vuoto di umanità e senza volto. Per la nuova t. politica il logos della teo-logia è segnato da una memoria storica (non a caso la "memoria pericolosa" è divenuta una delle sue categorie centrali) che non può rimuovere né può dimenticare o eliminare idealisticamente la storia del dolore degli uomini. La sfida del Terzo Mondo. La nuova t. politica assume esplicitamente come dato di partenza il fatto che la situazione empirica di fondo del cristianesimo e della Chiesa si è modificata negli ultimi tempi: oggi la Chiesa non "ha" più semplicemente nel suo seno una Chiesa-del-Terzo-Mondo, ma piuttosto essa "è" sempre più Chiesa-del-Terzo-Mondo con alle spalle un'irrinunciabile storia europea delle origini. E ciò comporta un ulteriore distacco, di cui la nuova t. politica cerca di tener conto. Da un lato, con essa passa al centro dell'attenzione teologica la divisione sociale del mondo, il cosiddetto conflitto Nord-Sud, che passa attraverso il cristianesimo e la Chiesa. Fenomeni che contraddicono direttamente il Vangelo – come l'umiliazione, lo sfruttamento, l'impoverimento, il razzismo – divengono sfide anche per la teologia. Esse richiedono la formulazione della fede in categorie di resistenza e cambiamento. Dall'altro lato, questa nuova situazione di partenza contiene in sé il passaggio da una Chiesa europea culturalmente più o meno monocentrica a una Chiesa mondiale culturalmente policentrica.

Ciò costringe la t. a distaccarsi infine dalla sua presunta innocenza etnico-culturale, e anche di questa svolta la nuova t. politica cerca di tener conto. Come inizio, essa lavora allo sviluppo di una nuova cultura ermeneutica postidealistica: la cultura del riconoscimento dell'altro nel suo essere altro. Tale cultura ermeneutica, alla quale è effettivamente estranea ogni "volontà di potenza" nel riconoscimento degli altri, e per la quale esistono sicuramente punti d'appoggio nella Bibbia, è stata continuamente messa in ombra nella storia dell'Europa come nella storia delle missioni della Chiesa. E qui la nuova t. politica non può non

coinvolgere una problematica attuale, con alcuni elementi di carattere decisamente politico. Non si tratta, in questa ermeneutica del riconoscimento, di difendere un totale relativismo dei mondi culturali, che porta già in sé il germe di nuova violenza. L'idea del riconoscimento che la nuova t. politica cerca e promuove nel cristianesimo non può quindi prescindere dalla tensione tra l'autenticità dei diversi mondi culturali e l'universalismo dei diritti dell'uomo sviluppatosi originariamente nelle tradizioni europee. Il che certamente non esime il cristianesimo dal dovere di rispettare le caratteristiche proprie delle identità sociali e culturali e di verificare continuamente su di esse i vincoli di sistema della civiltà occidentale, che si presumono neutrali e liberi dal punto di vista politico e morale.

Di fronte a simili questioni e altre analoghe appaiono chiare anche le carenze che la nuova t. politica presenta allo stato attuale, e gli interrogativi che rimangono aperti. Ci si può chiedere, cioè, se nello sforzo di conquistarsi una propria identità teologica e una propria competenza politica, essa forse non abbia trascurato troppo quegli ambiti e quelle discipline come il diritto, l'economia, ecc. di cui non si può fare a meno per una migliore determinazione della vita politica. Se non sia quindi rimasta troppo una metafisica politica. Se ha chiarito a sufficienza il rapporto fra teoria e prassi, che costituisce una delle sue questioni di fondo. Se il mutamento strutturale della vita pubblica è sufficientemente considerato nel suo programma di deprivatizzazione. Se ha per caso sottovalutato la secolarizzazione del mondo, contro la cui astratta generalizzazione essa muove appunti critici.

Trinità Enciclopedia online

Nella teologia cattolica, mistero riguardante l'intima costituzione di Dio; enunciato con la frase «un Dio unico in tre persone»: afferma un'unica natura o essenza della divinità, la quale sussiste in tre persone divine, ossia Padre, Figlio (generato dal Padre) e Spirito Santo (che procede dalle altre due persone come da un unico principio); a tutte e tre le persone, ben distinte, competono allo stesso modo tutti gli attributi divini essenziali.

Nei tre Vangeli sinottici Gesù è presentato come Figlio di Dio e, perciò, distinto dal Padre. Appare meno la personalità dello Spirito Santo, se si eccettuano il racconto del battesimo di Gesù e quello dell'invio finale degli Apostoli. Ma nel Vangelo di s. Giovanni, che fin dai primi versetti presenta Gesù come l'incarnazione del Figlio o Verbo di Dio, si può vedere anche un'allusione alla processione dello Spirito nelle frasi di Gesù: «Io pregherò il Padre ed Egli vi darà un altro consolatore, perché rimanga sempre con voi, lo Spirito di verità» (Giov. 14, 16) e «Quando verrà il consolatore, che io invierò a voi dal Padre, lo Spirito di verità, che procede dal Padre, Egli renderà testimonianza su di me» (ivi 15, 26). Negli Atti degli Apostoli con l'affermazione della divinità del Cristo, si accentua anche il carattere personale dello Spirito Santo, presentato come la guida della Chiesa nascente. Un testo trinitario perspicuo si ha in Atti 20,28, dove s. Paolo dichiara ai presbiteri dell'Asia: «Vegliate su voi stessi e su tutto il gregge, nel quale lo Spirito Santo vi pose quali vescovi per reggere la Chiesa di Dio, che si è acquistata con il suo sangue». Fra gli innumerevoli brani paolini che parlano del Cristo come del Figlio di Dio e della persona dello Spirito Santo basta citare la formula trinitaria, in cui le tre persone sono dichiarate fonte di beni inestimabili per i fedeli: «La grazia del Signore Gesù Cristo e la carità di Dio e la comunione del Santo Spirito sia con tutti voi» (II Cor. 13,13).

Il modo di conferire il battesimo, le varie dossologie liturgiche, di cui si possono segnalare tracce nella più alta antichità, e i primi simboli di fede documentano come la tradizione venga ad apportare il suo peso alle affermazioni bibliche, intese proprio come l'espressione di un mistero trinitario. Nel Concilio di Nicea (325), si definì il Figlio di Dio «Unigenito nato dal Padre ..., luce da luce, Dio vero da Dio vero, nato non creato, consustanziale (in greco ὁμοούσιος) al Padre»; e nel primo Concilio di Costantinopoli (381) si definì la natura dello Spirito, completando il Credo con le parole che ne affermano la divinità e la processione dal Padre (la formula esplicativa filioque «e dal Figlio» fu aggiunta in seguito, forse in Spagna),

decretandogli i medesimi attributi e onori. Affinata e precisata la terminologia trinitaria (non senza molti tentennamenti a causa della diversità di concetto annessa ai vocaboli usia-natura, hypòstasis o pròsopon-persona), i teologi approfondirono le varie nozioni corrispondenti. Già dagli inizi della speculazione teologica, si ricorse a quello che i filosofi insegnavano sulle relazioni (la relazione reale non è una cosa esistente in sé, ma quello che fa che una cosa in sé esistente è realmente riferita a un'altra): per le processioni divine, l'unica essenza divina, perfetta, infinita è posseduta dalla prima persona come non comunicata, e ricevuta dalla seconda per generazione eterna dalla prima, e dalla terza per spirazione comune della prima e della seconda.

La difficoltà della resa iconografica della T. ha determinato, nella storia dell'arte, l'elaborazione di diverse tipologie. Come forma simbolica, la raffigurazione della T. presenta numerose varianti: tra i più antichi esempi, il mosaico del battistero di Albenga (6° sec.) con tre cerchi concentrici crocesignati, figura di origine astronomica che si rifà alle antiche raffigurazioni del Sole entro cerchi di fuoco. Frequenti i simboli geometrici come il triangolo, anche inscritto in un cerchio, le lettere dell'alfabeto greco allusive a tali figure (Α e Ω) o comunque composte di tre segni (Δ, Υ). La T. è inoltre raffigurata in scene bibliche interpretate come manifestazioni della T.: l'Ospitalità di Abramo, dove la T. è rappresentata dai tre angeli che annunciano la maternità di Sara, e il Battesimo di Cristo, dove appare la simultanea teofania delle Tre Persone, alla base della rappresentazione simbolica dello Spirito Santo come colomba. Come rappresentazione antropomorfa la T. dà luogo alla figura umana tricefala o con tre visi, condannata dal Concilio di Trento. Più diffusa la rappresentazione di tre persone, identiche o con diverso aspetto (Dio Padre, anziano; Cristo, adulto barbuto; Spirito Santo, giovane imberbe) o di due persone, identiche o diverse, con al centro la colomba. Diffuso il tipo con il Padre Eterno che sostiene il Cristo sulla croce, con la colomba tra i due; la variante detta Pietà di Nostro Signore, o Trono della Grazia (Gnadenstuhl), vede il Cristo deposto sulle ginocchia del Padre. Più raro, di origine bizantina, è il tipo detto Paternitas, dove Dio Padre ha in braccio il Bambino. Varianti più estese comprendono la presenza della Vergine, seduta tra Padre e Figlio o incoronata (Quaternità), o con il Bambino (Quinità).

TRINITA'

Enciclopedia Italiana (1937)

di E. Ro., U. Gn.

TRINITÀ. - 1. Questo termine nel linguaggio cristiano e conforme alla teologia cattolica, riferendosi cioè a Dio uno nell'Essenza (Essere assoluto, natura, sostanza) e trino nelle Persone (Essere relativo, Relazioni sussistenti, Proprietà ipostatiche), designa il mistero più augusto e fondamentale del cristianesimo, quello che lo differenzia da tutte le altre religioni, anche monoteistiche. Esso tocca, sia pure con nozione meramente analogica, le profondità della vita divina - della vita intrinseca, cioè, identificata in quelle relazioni e operazioni che i teologi chiamano ab intra, necessarie ed essenziali, come una cosa stessa con l'Essenza divina, operazioni immanenti dell'intelligenza (Logos, Verbo) e della volontà (Amore, Spirito Santo) - per distinguerle dalle relazioni e operazioni ad extra, libere e aventi per termine estrinseco l'effetto creato.

Di queste profondità (profunda Dei; βάθη τοῦ θεοῦ) vale anzitutto ciò che dice S. Paolo (I Cor., II, 7-11) che sono "la sapienza di Dio nel mistero, occulta e da niuno dei principi o sapienti di questo secolo conosciuta; anzi non possibile a conoscersi se non per la rivelazione dello Spirito medesimo, in cui questa vita misteriosa si avvera. Perché chi tra gli uomini conosce le cose dell'uomo, fuorché lo spirito dell'uomo che sta in lui? Così pure le cose di Dio niuno le conosce fuorché lo Spirito di Dio". E ciò tanto più se si considera l'infinità di Dio in tutte le sue perfezioni e operazioni, trascendenti ogni capacità di mente creata o creabile; infinità che faceva esclamare a Dante: "Matto è chi spera che nostra ragione - Possa trascorrer la infinita via - Che tiene una sustanzia in tre persone" (Purg., III, 34 segg.). Né certo potrebbe dirsi propria di Dio quella vita intrinseca od operazione immanente che si potesse appieno comprendere dalla mente creata.

Ma il dogma è sopra, non già contro, la ragione creata, non involge cioè contraddizione alcuna, quando svela nell'infinita perfezione della natura divina un "Assoluto esistente in tre Relativi", ovvero sia il sussistere di tre relazioni, distinte fra loro - per l'opposizione propria della relazione, che non dice negazione né imperfezione - ma identificate con la sostanza medesima, da cui hanno il loro sussistere, di Principio intelligente o Padre generante, di Verbo intelletto o Figlio generato, di Amore spirato o Spirito procedente dal Padre e dal Figlio; e perciò sono un solo Dio: "O luce eterna che sola in te sidi - Sola t'intendi, e da te intelletta - E intendente, te ami ed arridi" (Parad., XXXIII, 124 segg.).

Nella natura ragionevole si può scorgere un'immagine o un indizio (per speculum et in aenigmate) della Trinità divina, in quanto essa, "simile al Padre, ha l'essere; simile al Figlio, ha l'intelligenza; simile allo Spirito Santo, ha l'amore; simile al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, ha nel suo essere, nella sua intelligenza, nel suo amore, una stessa felicità, una stessa vita. Non le si potrebbe togliere qualche cosa, senza toglierle tutto" (Bossuet, Elevazioni sui misteri, 4a sett., 7a elev. Cfr. 2a settimana, elev. 1-9). E la somiglianza è più rigidamente dichiarata da S. Tommaso: "La mente stessa, per ciò che intende sé medesima in atto, concepisce in sé medesima il suo verbo, il quale non è altro che l'intenzione intelligibile nella mente, che si dice anche intenzione intelletta, esistente nella mente (verbo mentale). E questa ulteriormente amando sé stessa, produce sé stessa nella volontà, come oggetto amato; né può procedere più avanti, ma si chiude come in un circolo, mentre l'amore ritorna alla sostanza stessa da cui era cominciata la processione dell'intenzione intelletta (verbo mentale), ma si fa la processione agli effetti esteriori, mentre per l'amore di sé procede a fare qualche cosa. E così nella mente si trovano tre cose: la mente stessa che è principio della processione, esistente nella sua natura, e la mente concepita nell'intelletto e la mente amata nella volontà" (Contra Gent., l. 4, c. 26).

La somiglianza sta dunque in ciò che nell'anima si dà un'origine o processione del verbo mentale dell'uomo che intende sé stesso, e un'altra processione di una cotale inclinazione o amore dell'uomo che ama sé stesso; e l'una si può dire che sia l'uomo nel suo essere conosciuto, l'altra nel suo essere amato.

Ma questa somiglianza è accompagnata pure da una dissomiglianza profonda, in cui sta la misteriosità del dogma: perché queste processioni o relazioni nell'uomo, come l'intendere e l'amare, sono accidentali; non sono l'essere stesso dell'uomo. In Dio, al contrario, non può darsi accidente, ma è una stessa cosa l'essere, l'intendere e l'amare: una stessa divinità quindi è il Padre, che nella eterna comprensione di sé genera ab aeterno il Verbo consustanziale, perciò vero Figlio; e una stessa è il Figlio o Verbo generato nella sostanza e medesima perfezione del Padre, e lo Spirito Santo, amore eterno dell'uno e dell'altro, procedente dal Padre mediante il Figlio, come dicono gli antichi Padri greci, o, come meglio spiegano i Padri latini, dal Padre insieme e dal Figlio, quale loro mutuo amore. Così ragiona S. Tommaso (Compend. theol., c. 50): "Deus ergo in esse suo naturali existens et Deus existens in intellectu et Deus existens in amore suo unum sunt". Ma ognuno di essi è sussistente, e per motivo della processione l'uno è distinto dall'altro; perciò è persona, o come i Greci dicono, ipostasi; triplice ipostasi identificata nell'essere assoluto, distinta nel relativo, come si disse; onde appare la profondità impenetrabile della misteriosa vita divina.

2. Il mistero della Trinità di Dio fu ignorato da tutta la gentilità, né può trovare nelle mitologie pagane riscontro o traccia di vera somiglianza, sebbene anche in queste alcuni osservatori superficiali, apologisti esagerati o filosofi tradizionalisti, quali lo Chateaubriand, il Lamennais, il Bonnetty, abbiano preteso di scoprire indizi di una primitiva rivelazione della Trinità. Anche il Gladstone, com'è noto, credette di scorgerne un vestigio nel tridente di Nettuno. Ma più avanti, i critici razionalisti, tra gli studiosi della storia delle religioni massimamente, presumono spiegarne le origini per via dell'influenza delle religioni pagane, ovvero, come l'Usener, mediante l'azione di un istinto o creazione spontanea dei gruppi ternari di divinità o di eroi. Ma questa è un'ipotesi insussistente, che trascura affatto l'elemento essenziale della questione, il carattere proprio della Trinità cristiana, e le sue relazioni con la fede monoteistica d'Israele.

Che se anche il popolo d'Israele non ebbe la rivelazione esplicita del mistero, ne venne tuttavia ricevendo successivamente qualche lume o accenno, almeno di ombra o figura della realtà, come in Genesi, I, 26, III, 22; e in Isaia, VI, 8; e poi via via più espressivo quanto più si confermava nella fede dell'unità divina, come avvenne dopo il ritorno dall'esilio e più ancora dopo la lotta dei Maccabei. Allora, nel giudaismo palestinese e in quello alessandrino e della "diaspora", si ha uno svolgimento delle dottrine antiche, preparatrici della nuova rivelazione - come quelle di Dio padre, dello Spirito, della Sapienza (della quale si trova già cenno in Giobbe, e in Baruch - nei testi più espliciti dei Proverbî (VIII, 22, segg.) dell'Ecclesiastico (XXIV, 3 segg.) e specialmente della Sapienza di Salomone (VII-IX). In essi è dato tanto rilievo alla dottrina della Sapienza, preesistente a tutte le cose create, che appare sussistente quale ipostasi divina. E se dai Giudei anteriori alla rivelazione cristiana venne identificata con la Legge, da S. Paolo (Colossesi, I, 15, e più di proposito in Ebrei), dai primi apologeti della fede contro i gentili e i Giudei, e dai difensori dell'ortodossia contro gli eretici, massime nella controversia ariana, fu applicata al Verbo, Figlio di Dio, coeterno e consustanziale al Padre.

Né questa dottrina si può confondere con la teoria di Filone di Alessandria (v.) circa il Logos, da lui concepito come un intermediario fra Dio e gli uomini, destinato a riempire la distanza infinita che li separa, ma, "non increato come Dio, né creato come noi", un essere mitico, dunque, meramente subalterno e oggetto di speculazione filosofica, non di fede religiosa, non persona viva ed operante, come Cristo Gesù, Verbo di Dio fatto uomo, e Salvatore del genere umano, quale ci è rappresentato, per es., nel prologo del IV Vangelo. Ché se alcuni cristiani, massime alessandrini, e anche qualche dottore come Origene, non si guardarono sempre da infiltrazioni della filosofia di Filone, sì che queste diedero poi fomento all'arianesimo sorto appunto in Alessandria, ciò fu per un abbaglio di pochi e per lo più involontario, siccome dovuto all'incertezza dei termini non ancora fissati, e certamente opposto alla più schietta tradizione; giacché gli scrittori apostolici prima, e poi i Padri susseguenti sorti a impugnare l'arianesimo, non discesero mai a compromessi dottrinali, anche quando dal linguaggio corrente, ispirato da quella filosofia umana, ritrassero qualche termine, metafora o nozione da esprimere o chiarire le verità della rivelazione cristiana.

Tuttavia anche questa rivelazione, succeduta alla lenta preparazione giudaica, fu graduale e progressiva; e ciò, col successivo svolgersi della cognizione e penetrazione maggiore della verità dogmatica, dà luogo alla storia del dogma, cominciando dalle prime origini cristiane.

3. Anzitutto, la rivelazione del dogma trinitario appare implicita nella manifestazione della divinità di Cristo come Figlio di Dio, e poi in quella dello Spirito Santo. Quanto alla prima, le testimonianze abbondano sia nei Vangeli Sinottici e in Giovanni, sia nell'insegnamento e nelle manifestazioni del Figlio di Dio che n'è l'oggetto. Tali, fra altre, il messaggio dell'Angelo a Maria (Luca, I, 32-35); il saluto della cugina Elisabetta (Luca, I, 43); l'inno di Maria in risposta ad esso (ibid., 46 segg.); il racconto di Luca e di Matteo delle manifestazioni divine che ne accompagnarono la nascita e l'infanzia; la scena del battesimo di Gesù, trent'anni appresso, chiusa dall'apparizione della colomba e dalla voce celeste, che proclama: "Tu sei il mio Figliuolo unico" (υἱὸς ἀγαπητός), come nell'uso ellenistico di allora significa la parola, più che "figlio prediletto"; la ripetuta confessione di Pietro e degli altri apostoli, che Cristo conferma (Matt., XIV, 22-33; XVI, 13-17; Luca, V, 4-21; Giov., VI, 67-69); la teofania gloriosa della Trasfigurazione (Matt., XVII, 1-8); il rivendicarsi, che Cristo fa ripetutamente, un'autorità suprema nel suo insegnamento (Matt., VII, 28), il potere divino di rimettere i peccati (Marco, II, 1-12), la padronanza del sabato, l'impero sulle tempeste e sulla natura tutta, e la preminenza sul tempio stesso di Dio (Marco, II, 23-28; Matt., XII, 5-6); la proclamazione esplicita della sua dignità superiore a quella di David che l'appella "Signore" (Marco, XII, 35-37), e della sua qualità di giudice supremo più volte riaffermata (Matt., VII, 22-23; XXVI, 36-40; XVI, 27; cfr. XXIV, 30-31) e da ultimo confermata con la descrizione profetica del giudizio universale, "quando verrà nella sua gloria coi suoi angeli" (Matt., XXV, 31-46); ma più esplicita di tutte la testimonianza data innanzi al sommo sacerdote, che in nome del Dio vivente lo scongiurava a rispondergli se egli era "il Cristo, figlio di Dio"; testimonianza che fu appunto il pretesto della sua morte.

Questa sua figliazione divina Cristo medesimo viene poi svelando nei suoi discorsi, riportati dai Vangeli Sinottici e più ancora da Giovanni, mentre accenna, per esempio, alle intime comunicazioni e relazioni che lo uniscono a Dio Padre in una reciprocità tanto perfetta che importa comunanza di natura. Così in Matteo (XI, 25-27), e Luca (X, 21-22), quando afferma: "Tutte quante le cose sono state a me date dal Padre mio, e nessuno conosce il Figlio, fuori del Padre, e nessuno conosce il Padre, salvo il Figlio e salvo quello a cui il Figlio l'abbia voluto rivelare". E a questo si aggiungono gli altri passi che ce lo mostrano unico Mediatore nostro presso il Padre, per cui e in cui egli vive e comunica la vita agli uomini (Giov., VI, 57; XVII, 21), mentre ha tutto quello che ha il Padre: la stessa potenza (Giov., II, 17), la stessa scienza (XVI, 30), l'azione medesima vivificante (V, 21-16; VI, 51), la medesima natura (X, 30). Ma la mediazione, di cui qui si parla, non ha nulla a che fare con quella che Filone attribuisce al suo Logos: non è azione o servizio di un agente subordinato, ma è l'azione di Chi, essendo vero Dio e insieme vero uomo, unisce nella sua persona le due nature, e quale Uomo-Dio, riconciliando la natura umana con Dio suo Padre, spande su di essa le ricchezze infinite che dal Padre egli tiene, mentre "della pienezza di lui noi tutti abbiamo ricevuto" (Giov., I, 16). Con ciò anche s'intende in giusto senso il duplice modo con cui ci appare la persona di Cristo e il diverso tono delle sue parole, a seconda che si manifesta e parla secondo l'una o l'altra natura, come uomo "essendo minore del Padre", e come Dio essendo una cosa con lui: Ego et Pater unum sumus (Giov., X, 30; cfr. I Gov., V, 7).

Alla rivelazione del Figlio di Dio va congiunta quella dello Spirito Santo, che si manifesta, non per la sua persona, ma per la comunicazione dei suoi doni o l'azione della sua virtù, fin dalla concezione verginale di Cristo stesso (Luca, I, 35) e degli avvenimenti straordinari che l'accompagnano e la seguono, diffondendosi particolarmente su Giovanni Battista (Luca, I, 15) e i suoi genitori Elisabetta (I, 41) e Zaccaria (I, 61): effusione di grazia già predetta dai profeti, specialmente Isaia (XI, 1-2, ecc.), Ezechiele (XI, 19), e Gioele (II, 28-29). Più pubblica fu la teofania nel battesimo di Gesù, apparendovi lo Spirito in forma di colomba, mentre nel ministero pubblico si manifestò l'azione dello Spirito stesso sulla persona di Cristo (Marco, I, 12; Luca, IV, 14; X, 21), e poi nella vita della Chiesa con l'assistenza agli Apostoli e ai loro seguaci, onde Cristo promette che "lo Spirito Santo parlerà" in essi (Marco, XIII, 11) e ad essi "insegnerà tutto ciò che converrà dire" (Luca, XII, 12). E ancora dice Cristo che "la bestemmia contro lo Spirito non sarà perdonata" (Matt. XIII, 31); ed è una testimonianza che i Padri non cessavano d'invocare nel difendere la divinità dello Spirito Santo contro i macedoniani. Ma questa divinità soprattutto è proclamata da Cristo, nel discorso dell'ultima Cena, ripetutamente (Giov., XIV, 15-26; XV, 26; XVI, 7-15), ove lo Spirito è rappresentato non solo come un dono, ma come una Persona viva, non meno del Padre e del Figlio, un "altro Paraclito" o Consolatore, inviato dal Padre in nome del Figlio, che ne richiamerà le parole, ne insegnerà e chiarirà tutte le verità, gli renderà testimonianza e lo glorificherà, prendendo da lui ciò che annunzierà (Giov., XXII, 14 segg.); e più solennemente nell'atto di affidare agli Apostoli la continuazione della sua missione stessa e prescrivere la formula dell'aggregazione alla sua Chiesa: "A me è stata data ogni potestà in cielo e su la terra. Andate dunque, insegnate a tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo" (Matt., XXVIII, 17 segg.).

Le rivelazioni di Cristo ai suoi Apostoli, raccolte nei Vangeli, sono poi chiarite ancora da nuove rivelazioni degli Apostoli stessi, registrate negli altri libri sacri del Nuovo Testamento, da quello degli Atti degli Apostoli segnatamente - il quale narra i primi passi della Chiesa nascente, descrivendovi in particolare la vita e l'azione dello Spirito Santo in essa, cominciando dalla meravigliosa manifestazione del dì di Pentecoste (Atti, II), tanto che tutto il libro fu detto il "Vangelo dello Spirito Santo" - dall'Apocalisse e dalle Epistole di S. Giovanni, e più ancora da quelle di S. Paolo. Questi, prima apostolo che teologo, si propone anzitutto di custodire, difendere e trasmettere integro "il deposito", da lui ricevuto, delle verità rivelate, come un messaggio che non è suo, ma di Cristo Gesù. Quindi la fede medesima in Cristo e nelle sue relazioni con Dio Padre e con lo Spirito Santo è presupposta da Paolo nelle sue Lettere, tanto in quelle indirizzate alle comunità cristiane non fondate né ancora visitate da lui, come ai Romani, quanto alle altre, come ai Corinzi e ai Galati, ch'egli aveva formato personalmente. Vero è che questa fede comune alla Chiesa nascente, egli svolge e dichiara per lo più in ordine al dogma della salvezza e perciò della

Redenzione umana, operata da Cristo, che è in verità il centro di tutta la fede cristiana; onde la teologia trinitaria, e in particolare quella riguardante lo Spirito Santo, non vi può avere un'esposizione metodica e chiara, ma vi è toccata per lo più con esclamazioni rapide, digressioni o allusioni. In queste tuttavia si sente la fede tanto più profonda dell'apostolo e tanto più familiare ai suoi discepoli, quale del resto la riconosciamo pure dagli altri documenti della Chiesa nascente.

In questa, infatti, si trova già la formula trinitaria menzionata sopra - "formula battesimale" (Matt., XXVIII, 19) - la più esplicita, divenuta quasi tessera del cristiano, professione di fede della Chiesa universale, e sua testimonianza costante della Trinità. Tale essa appare fino dai primi testi liturgici, come nella Didachè (cap. 7); un cinquantennio appresso, nell'Apologia di Giustino (LXI, 3); quindi in Ireneo nella Dimostrazione della predicazione apostolica e nella confutazione delle eresie (Contra Haeres., III, 17, 1), ove egli si appella ad essa formula come a "regola di fede inalterabile". La formula stessa diviene poi, meritamente, al tempo delle controversie trinitarie e cristologiche, uno dei più validi argomenti dei difensori dell'ortodossia; tanto più che, unita ai riti del battesimo, la formula liturgica si accompagna poi alla professione e recita dell'antico "Simbolo degli Apostoli", detto perciò anche "Simbolo battesimale". Di esso già Ireneo dà un compendio, quasi a commento o svolgimento della formula trinitaria, ripartito in tre articoli: Dio Padre, Verbo di Dio e Spirito Santo, mostrandone insieme i due aspetti, di oggetto della fede e di fondamento della salvezza. E questo "Simbolo battesimale" preso come estensione e dichiarazione della formula trinitaria, servì di fondo al Simbolo di Nicea che vi fece le aggiunte o dichiarazioni richieste dalla necessità di opporsi ai nuovi errori, e più tardi anche al cosiddetto "Simbolo Atanasiano" dopo le controversie trinitarie e cristologiche.

Né altro simbolo o regola di fede propose la Chiesa ai suoi fedeli, né altro oppose agli eretici che insorsero anche nei tre primi secoli; sicché il cristiano dappertutto, come scriveva Ireneo, contemplava lo stesso lume della fede, come il medesimo sole di Dio.

Non è da negare tuttavia che negli scrittori anteriori al concilio di Nicea troviamo talora oscurità e deviazioni, né solo in chi piegò verso l'eresia, quali Taziano, Novaziano, Tertulliano, con l'autore dei *Philosophumena* (Ippolito?), ma anche in altri sinceramente ortodossi, tuttavia sviati da concezioni filosofiche o da speculazioni troppo ardite o pericolose, attesa l'altezza e arduità dell'argomento, come Clemente Alessandrino, Origene e perfino Dionigi di Alessandria: il quale perciò fu anche richiamato alla precisione della dottrina ortodossa da una lettera del suo omonimo vescovo di Roma, sottoscritta da un concilio di vescovi, adunatosi in Roma. Questa lettera, di Dionigi papa, resta uno dei documenti più importanti nella storia del dogma antenico, massime considerato quale espressione e dichiarazione autentica e autorevole della fede cristiana; onde le viene quel tono autoritativo che altri le rimprovera a torto (cfr. A. Harnack, *Dogmengeschichte*, I, 772).

Anche gli autori antenici, del resto, gli alessandrini nominatamente e gli apologeti, che hanno frasi o indizi di subordinazionismo, riconoscono che il Figlio di Dio non è creatura, e sono quindi ben lontani dall'arianesimo (v.). Perciò, quando questo si diffuse, trovò la coscienza cristiana tanto contraria che nel concilio di Nicea due soli vescovi osarono difendere Ario, e dal centro stesso di Alessandria insorse il più forte e magnanimo oppositore nel grande S. Atanasio, e dietro a lui, oltre i vescovi di Roma, i più grandi vescovi di Occidente, come Ilario di Poitiers, Eusebio di Vercelli, Osio di Cordova che primo aveva sottoscritto la definizione nicena, e più tardi il genio di S. Agostino e, in Oriente, Gregorio di Nissa, detto perciò il "teologo", Gregorio di Nazianzo e Basilio Magno, per dire solo dei principali. Le lotte pertanto e le discussioni che ne seguirono, se commossero profondamente il popolo cristiano, furono anche l'occasione di un maggiore svolgimento e progresso della teologia cattolica, sul punto della dottrina trinitaria e cristologica segnatamente. Di poi sorto anche l'errore di Macedonio contro la divinità dello Spirito Santo, la dottrina cattolica venne pure difesa su questo punto, specialmente dai tre dottori cappadoci, massime da S. Basilio, e definita poi dal Concilio di Costantinopoli, diretto dal Nazianzeno, che ne fece un'aggiunta al Simbolo di Nicea (Simbolo Costantinopolitano).

Da questi dottori fu tentata pure l'analisi del dogma, ma sempre fondata sui dati dogmatici del Vangelo e dell'antica tradizione, insistendosi, da S. Agostino nominatamente (Ep., 238), sulla distinzione fra la natura, che è unica, e le relazioni che si distinguono perché si oppongono fra loro, come padre e figlio, come spirante e spirito che ne procede.

4. Dalla medesima tradizione patristica, e massime da S. Agostino, dipende poi la serie dei dottori dell'età susseguente, della medievale soprattutto con l'avvento della scolastica, che sempre più insiste, nell'analisi del dogma trinitario, su questa doctrina relationis. Così, dopo S. Bernardo e S. Anselmo, che vi si appoggiano contro Abelardo, prende a illustrarla Pietro Lombardo; e la sua formula trinitaria fu poi approvata dal Concilio Lateranense IV (1215) sotto Innocenzo III, in opposizione a quella di Gioacchino da Fiore che l'aveva impugnata. Poi, e con più studiata adesione alla filosofia aristotelica, v'insistono gli scolastici susseguenti, nominatamente S. Tommaso d'Aquino, S. Bonaventura di Bagnoregio, Duns Scoto e i loro discepoli, sebbene con qualche divergenza su punti secondarî (secondo un più o meno stretto "augustinismo" o aristotelismo), non essendo l'analisi o spiegazione teologica per sé obbligatoria.

Essa, profittando dei concetti filosofici per illustrare il dogma, richiama qui il concetto primigenio di relazione, che Aristotele rivendica contro altre scuole, e annovera tra le "categorie" dell'essere (predicamento πρὸς τι; ad aliud), definendolo in astratto habitudo unius ad aliud. Così nell'essere - che è concetto analogo, non già univoco - oltre l'assoluto (esse in) che costituisce e perfeziona l'essere in sé, va distinto l'essere relativo (esse ad), il quale non dice per sé modificazione del soggetto, ma riguardo, ordine o riferenza a un altro e suppone, quindi, tre elementi: il soggetto che si riferisce, il termine cui va riferito, e il fondamento per cui si riferisce, cioè la ragione di questa riferenza; come, ad es., l'origine di Pietro rispetto a Paolo nella relazione di paternità o di filiazione. Ciò importa un'opposizione dei due termini relativi; non però implica per sé negazione o rimozione e quindi non contiene necessariamente neanche idea d'imperfezione, potendo bene l'uno e l'altro dei due termini relativi considerarsi come perfetto, quale, ad es., il padre e il figlio, nei relativi di origine, equivalenza, somiglianza e simili. Per questo rispetto, che non include imperfezione, può darsi la relazione anche in Dio.

Se la riferenza risulta solo da un'operazione intellettuale, in quanto cioè è costituita nelle cose considerate dalla mente, si ha una relazione meramente logica o soggettiva (relatio rationis), come è quella delle cose esterne alla nostra mente, da cui non dipendono nell'essere; se sta invece nella natura o azione delle cose stesse - in ordine rei ad rem - per un'azione o passione reale che le congiunge, si avrà allora una relazione reale e obiettiva, come la menzionata relazione di paternità o filiazione, ancorché a noi sia necessaria l'avvertenza della mente alla riferenza o comparazione dei due termini relativi.

E sebbene, per la natura speciale di questa "categoria", si possa aggiungerci nella considerazione un'immensa varietà e molteplicità di relazioni meramente logiche o di ragione, non ne segue che tali siano tutte le relazioni; il che sarebbe negare l'oggettività, ossia l'esistenza stessa, della relazione e perciò anche di ogni ordine reale nell'universo. Ora dalla necessità appunto che si dia quest'ordine nelle cose, e dall'esperienza che lo mostra esistente nell'universo, quale una perfezione speciale, un bene dell'universo stesso, si dimostra l'oggettività o esistenza di relazioni nelle cose stesse, in quanto una cosa è ordinata a un'altra, e ciò fuori della nostra considerazione; quindi si danno relazioni reali.

Ma più avanti è da notare che queste stesse possono essere accidentali o predicamentali, come le avvertizie che si aggiungono alla cosa già costituita nel suo essere; ovvero essenziali o trascendentali, come quelle che per sé o in forza della loro essenza dicono riferenza a un'altra cosa (ad aliud). Perciò la relazione (esse ad) non ha ragione di ente reale, se non perché ha fondamento nella sostanza (che dice un esse in). E questo fondarsi nella sostanza si può avverare in due modi diversissimi: per inerenza o per identità. Di qui le due, pur diversissime, ragioni di relazione reale: per inerenza l'una (nelle Cose create), per identità l'altra, e personale (in Dio). La quale ultima però non ci è nota per via della ragione naturale, ma della rivelazione soprannaturale, sebbene la ragione stessa c'insegni non potersi dare nella Divinità relazioni reali accidentali,

che dicono imperfezione. Né altre relazioni si possono ammettere in Dio, come spiega S. Tommaso, se non secondo le azioni e passioni a modo nostro d'intendere, giusta le quali si concepisce una reale processione, non fuori, ma dentro (non extra, sed intra). "E queste processioni - prosegue l'Aquinate - sono due sole: una secondo l'azione dell'intelletto, ed è la processione del Verbo; l'altra secondo l'azione della volontà, ed è la processione dell'Amore. Secondo poi ciascuna processione si hanno due relazioni opposte; una di chi procede dal Principio, l'altra dello stesso Principio. La processione del Verbo si dice generazione, secondo la ragione propria che compete alle cose viventi. La relazione poi del principio di generazione, nei viventi perfetti, si dice paternità; la relazione del procedente (o essere generato) dal principio stesso si dice filiazione. La processione invece dell'Amore non ha nome proprio, e perciò neppure le relazioni che secondo essa si hanno. Ma la relazione del principio di questa processione si chiama spirazione, comune al Padre e al Figlio; la relazione del procedente o d'essere spirato, processione, sebbene questi due termini spettino alle stesse processioni e origini, non alle relazioni".

Di più, dalla ragione già accennata che in Dio non si dà nulla di accidentale, ma tutto ciò che è in Dio è essenza divina, consegue che per quella parte onde la relazione nelle cose create ha l'essere accidentale nel soggetto, la relazione realmente esistente in Dio ha l'essere dall'essenza divina, come cosa identica esistente in lei, è dunque sussistente, come sussiste la stessa divina essenza (Summa theol., p. 1, q. 28, a. 2; q. 29, a. 4).

A quel modo perciò che la Deità è Dio - non distinguendosi in Dio l'astratto dal concreto - così la Paternità divina è Dio Padre che è divina Persona, giacché la Persona divina significa la Relazione come sussistente; la Filiazione è la Persona del Figlio; la Processione è la Persona dello Spirito Santo procedente. E queste tre Relazioni sussistenti, opposte (relativamente) come proprietà personali, ma identificate (nell'Assoluto) con una stessa sostanza o natura - le tre Persone divine, cioè - "sono un solo Iddio, fra loro distinte solo per le relazioni: il Padre dal Figlio per la relazione di paternità e l'innascibilità; il Figlio dal Padre per la relazione della filiazione; il Padre e il Figlio dallo Spirito Santo per la spirazione, a così chiamarla; lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio per la processione dell'Amore, per cui dall'uno e dall'altro procede" (Contra Gent., l. IV, a. 26).

Questa analisi metafisica e spiegazione teologica fu poi accolta e continuata, anche dopo l'età scolastica, da tutte le susseguenti scuole cattoliche, siccome la più fondata nella tradizione scritturale e patristica e confermata dalla definizione del già menzionato Concilio Lateranense IV.

Ma la spiegazione teologica, se intende rimuovere l'apparente contraddizione e le obiezioni che da essa sorgono, non presume scandagliare il fondo del mistero, né attenuare la fecondità religiosa della sua rivelazione e della fede in essa.

La teologia cattolica infine, come la Chiesa stessa, si fa eco del Divino Rivelatore, il quale vuole iniziate le creature ragionevoli al mistero arcano, ma insieme attratte ad assimilarne i beni ineffabili nella società intima di questa Triade augusta che pone una sua misteriosa dimora nelle anime fedeli (Giovanni, XIV, 23); e le conforta altresì a imitarne l'unità d'identità nella natura con l'unione della carità nella grazia (Giov., XVII, 22) come un ideale inarrivabile a cui tendere, non meno di quanto sia la perfezione stessa del Padre celeste, proposta dallo stesso Cristo all'imitazione dei suoi discepoli (Matt., V, c. 48). Così la Trinità divina è insieme oggetto della fede del cristiano, e modello della sua vita, come sarà termine della sua visione o cognizione soprannaturale, e centro della sua felicità eterna.

Iconografia.

Già Paolino da Nola, epistola XXXII, descrive nella basilica di San Felice una Trinità espressa da una mano (l'Eterno), un agnello (Cristo) e una colomba (Spirito Santo). Nel mosaico del battistero d'Albenga (sec. VI) è rappresentata con tre cerchi concentrici crocesignati. Nel sec. X appare la rappresentazione di tre figure

uguali e sedute (manoscritto di S. Dunstano, arcivescovo di Canterbury, morto nel 908). Verso il 1200 ad evitare una figurazione triteistica, la Trinità si trova in forma di figura umana con un solo corpo e tre teste. Questo tipo d'origine francese, in Italia è modificato: presenta una sola testa dove però nelle gote si profilano altri due nasi, bocche e menti, immagini in genere abrase dopo il Concilio di Trento che le proibì (Perugia: affresco del secolo XV nella facciata antica della chiesa di S. Pietro; Firenze: quadro di Mariotto di Nardo (1416) nell'altar maggiore in S. Trinita; affresco di A. del Sarto nel Cenacolo di S. Salvi). Suger, abate di Saint-Denis, nel sec. XII fece eseguire nella sua chiesa una vetrata con l'Eterno che sostiene Cristo in croce. Questo tipo ebbe gran voga in Italia (Città di Castello, Stendardino di Raffaello). Variante ne è la Pietà, con l'Eterno e il Cristo morto nel suo grembo. La Trinità è rappresentata in vari episodî della leggenda mariana (Annunciazione, Maria nel roseto, Incoronazione).

U

Umma Enciclopedie on line

Nel Corano, la comunità dei credenti. Il termine, usato anche in epoca preislamica, con vari significati, da quello religioso a quello politico-ideologico, indicò la prima comunità islamica costituitasi ai tempi del Profeta a Medina, da cui il senso più generale di comunità islamica universale (ummat al-islāmiyya), che comprende cioè tutti i paesi in cui vige la legge islamica. Con la nascita degli Stati-nazione anche nell'area mediorientale, alcuni movimenti politici hanno utilizzato il termine u. per tradurre il concetto di nazione, da cui ummat al-'arabiyya, «comunità araba», nel senso di nazione araba.

Umma Dizionario di Storia (2011)

Termine coranico usato, anche in epoca preislamica, con vari sign., da quello religioso a quello politico-ideologico. «U.» era la prima comunità islamica costituitasi ai tempi del profeta a Medina, da cui il senso più generale di comunità islamica universale (ummat al-islamiyya), che comprende cioè tutti i Paesi in cui vige la legge islamica. Con tale significato il termine è stato riutilizzato dai vari gruppi fondamentalisti emersi alla fine degli anni Settanta del 20° secolo. Con la nascita degli Stati-nazione anche nell'area mediorientale alcuni movimenti politici hanno utilizzato il termine u. per tradurre il concetto di nazione, da cui ummat al-'arabiyya («comunità araba»), nel senso di nazione araba.

Upāṇiṣad Enciclopedie on line

Denominazione sanscrita generica («dottrina arcana o segreta») di una serie di testi filosofico-religiosi dell'India, i quali appartengono all'ultima fase del periodo vedico e rappresentano una delle dottrine indiane più antiche concernenti il problema della salvezza dal ciclo delle esistenze (saṃsāra), credenza questa che non compare nella prima concezione vedica ma soltanto più tardi. Con le U. il sacrificio materiale perde valore e significato perché l'eterno rinascere incombe anche sull'uomo religioso e pio, ma la speculazione sul brahman («formula sacrificale») porta a ravvisare in questo una potenza e un'entità arcana che è la sola esistente, l'«Uno che non ha secondo», l'«Uno-Tutto» con cui si identifica ed è tutt'uno l'intimo io (ātman) di ogni vivente. La dottrina delle U. insegna appunto l'identità dell'Anima individuale (Ātman) con l'Anima universale (Brahman). La letteratura più antica e autorevole è rappresentata da 14 testi, alcuni in prosa, altri in forma metrica. Una raccolta tradizionale annovera ben 108 Upāṇiṣad.

Upanisad Dizionario di filosofia (2009)

Classe di testi parte del Veda e afferenti perciò ciascuno a una delle quattro Saṃhitā (Veda), la cui composizione attraversa vari secoli. Le U. sono anche dette vedānta, termine che significa letteralmente «fine del Veda» nel senso di «parte finale», ma interpretato da alcune scuole come «compimento del Veda». Con lo stesso nome di Vedānta viene chiamata anche la scuola dell'Uttara Mīmāṃsā, poiché questa si concentra sull'esegesi delle U. e non della parte sacrificale del Veda. Sul piano formale, molte U. si caratterizzano per la forma dialogica (Yājñavalkya). Fra le più autorevoli (anche per i commenti che dedicheranno loro i fondatori delle varie correnti del Vedānta) sono alcune delle più antiche U., la Bṛhadāraṇyaka, la Chāndogya, la Taittirīya, l'Aitareya, la Kauṣītaki e la Kena. Esse contengono elementi che verranno diversamente sviluppati e interpretati, ma che resteranno essenziali per il successivo sviluppo della filosofia indiana. Anzitutto, la riflessione sul sacrificio condotta nei Brāhmaṇa e che tendeva a interiorizzarsi negli Āraṇyaka si traduce in una lettura mistica e cosmica del sacrificio, interpretato come metafora del mondo o come attività interiore. Dalla corrispondenza fra un'attività creatrice interna ed esterna derivano detti leggibili in chiave non dualista (advaita), come il famoso tat tvam asi («Tu sei quello»), in cui il principio soggettivo viene equiparato al brahman universale. Le varie correnti del Vedānta si divideranno sul diverso grado di realtà riconosciuto a queste due entità e sul modo di intendere la loro equiparazione. A tal fine, le correnti del Vedānta, oltre alle U. su menzionate, citeranno varie altre U., prediligendo a seconda della propria impostazione quelle a tendenza teista o monista. In generale, nelle U. si preferisce alla via di salvezza consistente nel sacrificio rituale (karmamārga) implicita nei Brāhmaṇa una via che si basa sulla conoscenza (jñānamārga). Il contenuto di tale conoscenza salvifica è l'illusorietà (variamente interpretata) del mondo fenomenico e la realtà assoluta del brahman (identificato con Dio o con un ātman universale). Pure upaniṣadica è la risemantizzazione del termine karma che non indica più soltanto l'atto sacrificale, bensì anche l'azione individuale e il suo costituire per ognuno la causa di conseguenze future (anche se manca nelle U. una teoria della retribuzione karmica pienamente sviluppata). Altri fra gli studiosi contemporanei interpretano invece le U. come originate principalmente da correnti religiose alternative ai Veda e legate agli ambienti da cui successivamente sorsero anche buddismo e giainismo. A favore di tale interpretazione, fra l'altro, è la presenza fra gli interlocutori nelle U. di molti personaggi non di casta brahmaṇica.

UPANISAD

Enciclopedia Italiana (1937)

di A. Bal.

UPANIṢAD. - "Testi di dottrina arcana", nei quali, ritenendo sempre più inadeguata all'alto fine la materialità liturgica (del sacrificio), il pensiero religioso dell'India si libra con indagini metafisiche e psicologiche a meditazioni sull'Essere supremo, sull'io e sul mondo esterno. Raccolte complessivamente sotto la denominazione di Vedānta "Fine (anta) del Veda", come quelle che segnano l'ultimo periodo della letteratura vedica (fanno parte di quella che è chiamata la "sezione della conoscenza" jñāna-kāṇḍa [del Veda]), appartengono esse rispettivamente a tempi diversi. Costituiscono più determinatamente che gli Āraṇyaka (v.), i primi documenti (se si prescinde dai più antichi accenni in alcuni inni del tardo I. X del R̥gveda) del pensiero filosofico indiano, per quanto non esposti in trattazioni sistematiche vere e proprie.

Il numero delle Upaniṣad (non tutte giunteci) si fa risalire a un massimo di 300; ma non più di 108 (elencate dalla tarda Mauktikā Upaniṣad) sono state pubblicate (ed. Tukārāma Jāvajī, Nirṇayasāgara Press, Bombay 1917).

Fra tutte, le seguenti 14 (che riportiamo nell'ordine cronologico fissato da P. Deussen) sono considerate dai commentatori indiani le più autorevoli per contenuto e per antichità: 1. Bṛhadāraṇyaka, 2. Chāndogya, 3. Aitareya, 4. Taittirīya, 5. Kauṣītaki, 6. Kena, 7. Kaṭha, 8. Īśā, 9. Śvetāśvatara, 10. Mahānārāyaṇa, 11. Muṇḍaka, 12. Maitrāyaṇīya, 13. Praśna, 14. Māṇḍūkya.

Le prime sei (considerate più antiche d'ogni altra: sec. VIII-VII a. C.) sono scritte in una prosa sanscrita arcaica, del genere di quella dei Brāhmaṇa; le cinque seguenti (7-11) in un metro che potremmo dire arcaico (preepico); le ultime tre (12-14) in prosa del tutto simile alla classica. Appartengono, inoltre alla scuola del Rgveda (3, 5), del Sāmaveda (2, 6), del Yajurveda bianco (1, 8) del nero (4, 7, 9, 10, 12), dell'Atharvaveda (11, 13, 14). Carattere particolarmente religioso anziché filosofico hanno le Upaniṣad più moderne, alcune delle quali vengono attribuite a un'età di gran lunga posteriore alle prime. Sono esse, difatti, dedicate o a esaltazione delle pratiche del Yoga o delle due divinità Viṣṇu o Śiva, indice questo certamente di reazione brahmanica allo spirito extrasacerdotale, che aveva originato e ispirato le precedenti.

Le Upaniṣad sono così dette perché custodi di una dottrina che il maestro rivela quasi nascostamente allo scolaro che gli siede vicino (upa-ni-ṣīdati), come quella che, per essere una verità di ordine superiore, può venire comunicata solo a coloro che ne risultino degni; si rivela per introspezione e per intuizione ed è tale da rendere onnisciente colui che ne sia venuto in pieno possesso. Si tratta, dunque, di testi d'insegnamento esoterico che hanno per obiettivo la meditazione e la conoscenza dell'Assoluto, del Brahman. In esse questa forza, il cui nome significa in origine "formula, preghiera, forza magica e misteriosa", la quale ogni atto del sacrificio accompagna e ispira, assurgerà - più e meglio ancora di quanto nei Brāhmaṇa più recenti era apparso - al valore di prima e massima essenza, di principio cosmico, di quanto più grande può essere pensato, tale da non avere nulla "né davanti; né dietro di sé"; da essere designato con semplice e pure efficacissima espressione: tat "questo" e con la frase "realtà della realtà" (satyasya satyam), frase che esclude ogni possibilità da parte di ogni intelletto umano di concepirlo. Massimo fine dell'uomo per raggiungere la suprema felicità sarà l'assorbimento finale nel Brahman.

Le Upaniṣad debbono essere ritenute frutto di reazione razionalistica al potere sacerdotale. Vediamo, difatti, in esse sovrani, uomini di cospicuo o infimo stato, e pur donne, riuscire a confondere con il loro grande sapere filosofico alcuni brahmani. Per opera appunto di tali pensatori eterodossi s'affermò la dottrina dell'Ātman, di quel principio assoluto vitale che parve opporsi dapprima al Brahman, ma che poi venne con esso identificato e si avranno i primi accenni della dottrina dell'effetto delle opere (karman) e della rinascita (in questo caso trasmigrazione delle anime saīsāra), che costituirà il fulcro di ogni posteriore fede religiosa dell'India. Mentre, difatti, i sacerdoti riconoscevano nel Brahman la "forza che impersonata in tutti gli esseri, ci sta dinnanzi, che tutti i mondi crea, sostiene, conserva, e di nuovo in sé riassorbe": la "scienza sacra", cioè, posseduta e passibile di essere resa nota soltanto dal sacerdote (il brahmano), gli altri pensatori furono attratti a studiare il piccolo io, soggetto, piedestallo, radice di tutte le cose e di tutte le funzioni vitali dell'uomo (anima, "sé stesso"), specchio del mondo esterno. In esso i nuovi pensatori trovarono risposta a ogni più vario problema del mondo esterno; lo confermarono fondamento di ogni funzione, lo paragonarono al mozzo della ruota, in cui sono confitti i raggi; lo affermarono privo di ogni possibile qualità, pur essendo tutto ciò che esiste diverso da lui e non definibile che con le frasi: ne'ti ne'ti "no! no!", o con "realtà della realtà", satyasya satyam. L'esatta conoscenza dell'Ātman dà all'uomo la conoscenza di tutto lo scibile e gli fa raggiungere il supremo grado di tutte le virtù, come a colui che ha conosciuto ciò che vi è di migliore nel mondo.

Ma un concetto di tale natura non poteva rimanere nella cerchia dei saggi che, rinunciato a ogni bene mondano e vivendo vita ascetica e svalutando nel modo più deciso la materialità del sacrificio, si erano ritirati a meditare nella solitudine delle selve. I brahmani, la cui potenza sarebbe decisamente caduta per l'ingigantirsi e per il diffondersi nello spirito dei più di un principio che si opponesse al Brahman (indiscutibilmente meno afferrabile e più nebuloso dell'Ātman) o che lo soverchiasse non potevano non cercare il rimedio. Nel Brahman e nell'Ātman essi videro, così, non una relazione di parte (Ātman) in confronto al tutto (Brahman) o di emanazione individuale di un principio universale; ma riconobbero in essi, un solo principio, l'uno-tutto, il noumeno, l'universo, noi stessi. Ecco dunque ben giustificata la formula tat tvam asi "ciò tu sei" in cui si può dire riassunta tutta la dottrina teopanistica delle Upaniṣad, che divenne patrimonio di milioni d'Indiani, e, dopo tanti secoli, fu così cara allo Schopenhauer: "ciò tu sei!, l'Universo è il Brahman-Ātman ed esso sei tu stesso": vale a dire il mondo è in quanto appare nel tuo

interno. La distruzione dell'ignoranza, ottenibile per mezzo della più intensa meditazione, la rinuncia a ogni possibile affezione al mondo, renderanno l'uomo degano di raggiungere dopo la morte il fine sospirato, la beatitudine della nozione dell'Ātman nella più alta forma di delizia, nell'unità cioè, del soggetto con l'oggetto della conoscenza, del microcosmo col macrocosmo dell'Atman, vale a dire, col Brahman.

V

Veda Enciclopedie on line

Complesso di testi sacri da cui prende nome la più antica religione delle popolazioni arie dell'India (vedismo), da cui successivamente si svilupperà l'induismo. I V. sono compresi in 4 raccolte (saṃhitā), dette propriamente: Ṛgveda («v. degli inni»), raccolta originale e la più importante fra tutte; Yajurveda («v. delle formule sacrificali»), la cui materia è in parte ricavata dal Ṛgveda e in parte originale; Sāmaveda («v. delle melodie»), dedicato anch'esso alla pratica del sacrificio e precisamente al canto liturgico, e costituito da citazioni di strofe tolte per la maggior parte dal Ṛgveda: Atharvaveda («v. delle formule magiche»), raccolta originale, al pari del Ṛgveda, ma pervasa da elementi nuovi che tradiscono un'origine popolare, quali credenze e mezzi superstiziosi per contrastare occulte influenze demoniache. I quattro V. (Saṃhitā), insieme ai Brāhmaṇa (comprendenti anche gli Aranyaka) e alle Upaniṣad, costituiscono la śruti.

Nella forma in cui si presenta la religione vedica è un politeismo complesso, in cui si ravvisa la chiara tendenza di molte delle divinità a sistemarsi nell'ambito di tre livelli funzionali rappresentati dalla 'sovranità', dalla 'forza' e dalla 'ricchezza' (fecondità e produzione di beni), secondo uno schema teologico antichissimo (indoeuropeo) individuato da G. Dumézil. Le divinità principali sono Mitra e Varuṇa per il primo livello, Indra per il secondo, i due Aśvin (con un nome più antico Nāsatya) per il terzo. Mitra e Varuṇa sono custodi del regolare ritmo del cosmo, lo ṛtá, che è la norma universale della vita cosmica e anche dell'operare dell'uomo, soprattutto è quello dei riti. Lo ṛtá implica una solidarietà magica tra la sfera naturale e l'operare umano, per la quale l'ordine rituale 'sostiene' e incrementa quello cosmico e ogni infrazione si ripercuote automaticamente sul trasgressore e sul mondo esigendo una riparazione (anch'essa strettamente rituale). L'ordine del mondo è difeso al secondo livello, con la forza del combattimento di Indra contro le potenze del caos. Al livello della produzione di beni si avvicendano numerose divinità, solidalmente con la vasta gamma di attività particolari che si associano a questa sfera. Accanto a queste divinità, nel Ṛgveda sono dedicati circa 200 inni ad Agni, il fuoco sacrificale, e 120 al soma, la bevanda sacra che è al centro del culto vedico; insieme a Indra (250 inni), questi sono gli dei più menzionati, cosa che non diminuisce il rilievo gerarchico degli dei sovrani, in quanto il Ṛgveda è per la massima parte destinato ai riti del soma che si prospettano come incremento di forza per Indra e che vengono eseguiti mediante Agni.

Il culto vedico non era mai pubblico (fenomeno unico nelle religioni antiche); anche quelle tra le cerimonie solenni (śranta, cioè basata sulla śruti «rivelazione») che avevano ricorrenza calendariale (per es., l'Agniṣṭoma, il più importante sacrificio del soma che si celebrava ogni anno in primavera) venivano eseguite su commissione e a favore di un privato che doveva provvedere alle spese del rito; se il committente era un re il suo popolo ne fruiva solo indirettamente. Le cerimonie gr̥hya, cioè «domestiche», erano quindi tali solo perché relative alla normale vita della famiglia e degli individui (nascita, pubertà, morte) ed erano eseguite dal capofamiglia stesso. Avevano carattere obbligatorio e non solenne alcune cerimonie quali l'Agnihotra (sacrificio mattutino e serale ad Agni) e i sacrifici mensili di novilunio e plenilunio.

Insieme di testi sacri indiani. Il V. si articola in varie parti: le Saṃhitā (Ṛgveda, Yajurveda, Sāmaveda, cui si somma più tardi l'Atharvaveda), i Brāhmaṇa, gli Āraṇyaka e le Upaniṣad (dette, per via della loro posizione, vedānta, ossia «fine del V.»). Dal punto di vista storico e linguistico, tali classi di testi sono separate da intervalli di secoli e rappresentano punti di vista anche assai diversi. La filologia odierna colloca il più antico testo vedico, il Ṛgveda, tra la seconda metà del 2° millennio a.C. e l'inizio del 1°, ma l'assenza di dati archeologici impedisce di confermare tali datazioni e le scuole filosofiche e religiose indiane non prendono in alcuna considerazione la stratificazione cronologica del V., interpretandola in modo sincronico, e considerando questi testi come un'unità che affronta da vari punti di vista un unico tema, il sacrificio. Ciò fa sì che i testi di Grammatica (Vyākaraṇa) come il Mahābhāṣya di Patañjali descrivano il sanscrito come diviso in due livelli, da una parte il linguaggio vedico, dall'altra quello della comunicazione ordinaria (loka). Tale divisione ha un'efficacia sociolinguistica dal momento che la classe sacerdotale utilizza il V. per la celebrazione di sacrifici, pur non parlando normalmente in vedico. L'interpretazione unitaria del V. si basa sul fatto che dalle Saṃhitā sono tratti i mantra, ossia le formule pronunciate durante i sacrifici, i Brāhmaṇa descrivono invece i sacrifici stessi e gli Āraṇyaka e le Upaniṣad presentano un'interiorizzazione del sacrificio attraverso, in primis, il controllo del respiro. Secondo la Mīmāṃsā, il V. si compone principalmente di formule rituali (mantra), passaggi narrativi (arthavāda) e prescrizioni. Solo queste ultime hanno un valore epistemologico autonomo, mentre gli arthavāda sono ancillari alle prescrizioni e possono essere compresi solo assieme a queste. Per es., passi come «Vāyu è il più rapido fra gli dei» non parlerebbero di un dio effettivamente esistente e andrebbero compresi come complementi della prescrizione di offrire a Vāyu un certo sacrificio, essendo rassicurati che il risultato connesso nel V. al sacrificio verrà ottenuto celermente. Tramite tale principio ermeneutico, la Mīmāṃsā può conciliare, fra l'altro, le proprie posizioni realiste con l'apparente illusionismo di vari passi delle Upaniṣad. Secondo la Mīmāṃsā e il Vedānta, il V. trae la propria validità dal non dipendere da un autore personale, sia egli un uomo o Dio stesso, e non poter quindi essere condizionato dai suoi difetti (→ Kumārila). Il Nyāya, invece, lega il valore epistemologico del V. al suo essere stato pronunciato da un autore affidabile, Dio stesso. Il V. è collettivamente noto come śruti e considerato il fondamento dell'autorità dei testi indicati come smṛti («memoria»), ossia Itihāsa (fra cui il Mahābhārata), Purāṇa, ecc. L'elenco delle smṛti varia a seconda delle scuole e alcune scuole teiste aggiungono anche i propri testi sacri alla śruti.

VEDA
Enciclopedia Italiana (1937)
di Luigi Suali

VEDA. - Il vocabolo significa "scienza", "dottrina"; più precisamente, "sapere sacro o religioso". In senso ristretto, indica, nella letteratura religiosa dell'India, le quattro raccolte (saṃhitā) del Rigveda (Veda degl'inni), del Sāmaveda (Veda delle melodie), del Yajurveda (Veda delle preghiere e delle formule), dell'Atharvaveda (Veda degli incantamenti). In senso più ampio, che è anche quello tradizionale, designa tutto un complesso di monumenti letterari che, movendo dal Rigveda, attraverso i Brāhmaṇa e gli Āraṇyaka giungono fino alle Upaniṣad, le quali sono considerate la fine (anta) del Veda e costituiscono la base di quel sistema filosofico che si chiamerà appunto Vedānta.

La questione dell'età del Veda riguarda le due date che dovrebbero segnare il principio e la fine del periodo entro il quale collocare i testi ora accennati. Come termine d'arrivo possiamo prendere il sec. VIII a. C., considerando che in quel tempo già si affermano con successo correnti di pensiero in contrasto con l'ortodossia brahmanica quale si esprime nel complesso della letteratura vedica: osserviamo tuttavia che da parecchi si persiste, secondo noi a torto, a scendere fino al sec. VI a. C. Quanto alla data iniziale, la questione si riduce a determinare l'età del documento più antico, il Rigveda, o, per dir meglio, l'età probabile delle parti più antiche della raccolta. Le opinioni in proposito sono tuttora divergenti. La vecchia ipotesi di F.M. Müller (a cui l'autore del resto non volle mai dare un valore definitivo), secondo cui il Rigveda sarebbe da porre intorno al 1000 a. C., è senz'altro da respingere, e non avrebbe mai dovuto essere accettata. Quanto oggi sappiamo intorno allo sviluppo letterario e religioso dell'India, ci obbliga a risalire a

un passato ben più lontano. Fissare una data precisa, è forse impossibile; ma pur restando nel campo delle approssimazioni plausibili, non si vede quali argomenti veramente decisivi si siano saputi addurre contro la teoria dello Jacobi, secondo cui la civiltà vedica primitiva sarebbe da collocare fra il 4500 e il 2500 a. C., e la raccolta del Rigveda, nella parte più recente di questo periodo. In conclusione, l'ipotesi che meglio si armonizza con quanto possiamo sapere e intuire intorno allo sviluppo storico della civiltà indiana, è questa: che l'età vedica (inteso il vocabolo nel senso più ampio su riferito) si estenda da circa la fine del 30 millennio a circa l'800 a. C.

Delle quattro raccolte vediche, le prime tre erano destinate a fini liturgici, e costituivano, diremmo quasi, i manuali per tre delle quattro categorie di sacerdoti che insieme celebravano il sacrificio. Il Rigveda serviva al hotar, l'"invocatore", che da esso traeva gl'inni in lode degli dei che erano invitati a prendere parte al sacrificio; il Sāmaveda conteneva le melodie su cui l'udgātar, o "cantore", intonava i canti con cui accompagnava la preparazione e la celebrazione del sacrificio; lo Yajurveda comprendeva le formule e le preghiere con cui l'adhvaryu, o prete officiante, accompagnava i varî atti, da lui eseguiti, del sacrificio. Il brahman, o sacerdote sovrastante, sorvegliava il complesso del rito dal principio alla fine, controllando l'opera degli altri tre: era quindi tenuto a conoscere tutte e tre le raccolte. Solo più tardi si volle, per desiderio di simmetria, mettere in rapporto con il brahman la quarta raccolta, l'Atharvaveda; ma questa occupa un posto a sé. Più recente delle altre quanto a redazione, è assai antica per il contenuto, e ha un'importanza di primissimo ordine per il folklore in genere. L'Atharvaveda ebbe solo tardi un riconoscimento ufficiale, che non fu mai né pieno né incontrastato, sicché la formula tradizionale per indicare la sacra scienza è trayī vidyā, "la triplice scienza", con cui si indicano le altre tre raccolte.

Le quattro raccolte ora dette costituiscono il primo strato della letteratura vedica: si noti tuttavia che la loro redazione è avvenuta, per ciascuna di esse, in età diversa: così lo Yajurveda e l'Atharvaveda sono da ascriversi verosimilmente al secondo periodo della letteratura vedica. Questo è caratterizzato dai Brāhmaṇa, testi in prosa in cui si tenta una esegesi fra il pratico e il teologico del sacrificio e del rito. Il terzo periodo della letteratura vedica si esprime negli Āraṇyaka e nella Upaniṣad. Gli Āraṇyaka, di cui alcuni sono autonomi e altri invece inclusi nei Brāhmaṇa o aggiunti ad essi come appendici, contengono le meditazioni, attribuite ad asceti ritirati a vita contemplativa nelle selve, intorno al significato mistico del sacrificio come tale. Le Upaniṣad, che stanno con gli Āraṇyaka in un rapporto analogo a quello che unisce gli Āraṇyaka ai Brāhmaṇa, rappresentano un progresso notevole sulla via della speculazione, e contengono i presupposti del monismo vedantistico.

I tre strati letterarî ora accennati sono dalla tradizione indiana messi in una stretta connessione reciproca: ogni testo appartenente a uno dei tre gruppi dei Brāhmaṇa, degli Āraṇyaka e delle Upaniṣad, è considerato come facente corpo con uno degli altri due gruppi e con una o l'altra delle quattro (cinque, considerando le due diverse redazioni dello Yajurveda) raccolte dei Veda. Una simile concatenazione di testi è in parte fondata sul fatto che sovente una data Upaniṣad è contenuta in un Āraṇyaka o messavi in appendice, e l'Āraṇyaka alla sua volta è connesso con un determinato Brāhmaṇa. I monumenti letterarî in parola dovettero un tempo essere assai più numerosi che oggi non siano, perché le diverse scuole di sacerdoti e di cantori possedettero ciascuna la propria recensione delle raccolte (sahitā).

La tradizione indiana postula dunque un'intrinseca unità fra i tre strati della letteratura vedica: unità che noi possiamo ricostruire, a patto d'intenderla come una continuità di evoluzione, di cui le fasi sono tuttavia qualche volta separate da una profonda diversità. E notiamo subito che il mondo mitologico rappresentato nel Rigveda si distingue nettamente dagli aspetti successivi della religione indiana. Come fu osservato dal Winternitz (*Geschichte d. ind. Litter.*, I, p. 66), noi abbiamo qui una mitologia in formazione. Gli dei sono dapprima le forze o i fenomeni della natura: non il dio della luna, del sole, del fuoco, ecc., ma la luna, il sole, il fuoco come tali. Solo a poco a poco i fatti naturali si cambiano in figure mitiche e in personaggi divini. Il carattere naturalistico del pantheon del Rigveda si rivela alla critica anche in quelle creazioni mitologiche nelle quali esso non appare senz'altro evidente, come Varuna, Mitra, Aditi, ecc. In altri casi un

epiteto, inteso a mettere in evidenza un particolare aspetto di qualche divinità, assume in seguito una consistenza propria e diviene esso stesso una divinità: così Savitar, "l'eccitatore", il vivificatore", Vivasvat "il risplendente" furono dapprima epiteti, poi divennero nomi del sole, e infine divinità del sole come Sūrya. Talune figure sono desunte da altri gruppi etnici o entrate nella mitologia vedica in età diverse: ad es., Pūṣan, Mitra, ecc., originariamente divinità anche esse solari prima di assumere il particolare carattere con cui appaiono nel Rigveda (cfr. Winternitz, l. cit., p. 66-67). Una vera e propria gerarchia non esiste: gli attributi di una divinità passano a un'altra, per modo che le diverse figure mitiche risultano sovente agguagliate in un'uniformità che toglie loro il rilievo personale. L'elemento folkloristico vero e proprio, e la religione popolare, sono scarsamente rappresentati: siamo di fronte a una mitologia, la quale, se anche rivela alla critica un'evoluzione di antichissima data, tuttavia si riflette in prodotti letterari che servivano a fini essenzialmente liturgici.

Il sacrificio era il centro della pratica religiosa e aveva una finalità nettamente utilitaristica. Tuttavia, negli inni più recenti appaiono divinità che hanno la loro origine in un processo di astrazione che supera il ritualismo: ad es., Viśvakarman "l'artefice dell'universo", Prajāpati, "il signore delle creature", e simili. Così pure si hanno i primi accenni di una curiosità speculativa, che si manifesta, sia nella tendenza a ravvisare l'unità del divino nella molteplicità degli dei, sia nel bisogno di proporsi domande o questioni, in cui si anticipano quelli che saranno i massimi problemi dell'indagine filosofica.

Il sacrificio, a cui gli inni vedici servono di accompagnamento, diviene nei Brāhmaṇa e negli Āraṇyaka oggetto di meditazione. Esso è essenzialmente un'opera di magia, che permette, se celebrata esattamente secondo le norme, di raggiungere il fine: non è quindi offerto agli dei, che sono soltanto invocati come ausiliatori, ma è invece un atto che reca in sé la pienezza del suo significato. Si ha perciò uno scadimento continuo degli antichi dei e un concentrarsi di tutto l'interesse intorno al sacrificio, di cui i varî atti, e gli strumenti materiali con cui questi si compiono, assumono un significato recondito e appaiono animati da un occulto potere: il sacrificio finisce insomma con diventare una forza cosmica superiore agli uomini e agli dei. In pari tempo, si afferma l'idea del brahman: il quale vocabolo indicò dapprima la sacra parola e la sua magica potenza, e in seguito valse a designare una mistica forza, che domina e pervade l'universo ed è l'origine prima dell'essere.

Nelle Upaniṣad, il brahman è messo in rapporto con le forze che si credevano operanti nel sacrificio; e poiché s'immaginò l'universo in figura di uomo (puruṣa), per un naturale trapasso d'idee si vide nel brahman il principio animatore del cosmo, come l'ātman (psiche; poi, anima) è il principio animatore dell'individuo. Si hanno così i presupposti di ulteriori sviluppi speculativi, rivolti a chiarire i rapporti dell'anima individuale e del mondo con il brahman. Varie sono le soluzioni proposte; ma già si delinea quella tendenza monistica che avrà poi il suo pieno sviluppo nel vedānta. Si tenga tuttavia presente che noi abbiamo qui, non una vera e propria filosofia sistematica, ma piuttosto intuizioni e tentativi di formulazioni teoretiche talvolta luminose, ma non di rado vaghe e contraddittorie.

Notiamo infine che la dottrina della trasmigrazione e quella, ad essa strettamente connessa, del karma, non esistono nel Rigveda, ma si vanno invece sempre più chiaramente delineando negli strati successivi della letteratura vedica, fino ad assumere un valore panindiano. Nello stesso tempo, il valore, dapprima preminente, dato all'osservanza dei riti e delle cerimonie (karmamārga, via delle opere), cede dinnanzi alla nuova concezione per cui l'uomo deve cercare la salute per mezzo del sapere (Jñānamārga, via della conoscenza): sapere, che è pur sempre di carattere religioso, ma mistico e teosofico, e non più soltanto ritualistico.

Culto sincretistico di origine africana, praticato ad Haiti prevalentemente dalla popolazione nera discendente dagli schiavi deportati nell'isola dopo lo sterminio nel 1533 della locale popolazione india. Nonostante il divieto del 1685, gli schiavi deportati mantennero i loro riti, che di fatto costituirono un fattore di identità culturale, religiosa e politica. La rivolta di Haiti del 14 agosto 1791, scoppiata a seguito di una cerimonia v., è tuttora celebrata come festa dai seguaci del culto. Tuttavia, dopo la rivolta, il v. fu nuovamente considerato illegale, anche se si mantenne tra la popolazione. Durante il regime di F. Duvalier (1957-76) e di suo figlio Jean-Claude (1976-86) assunse la funzione di religione nazionale, anche se il cattolicesimo restò religione di Stato. Si ritiene che tuttora il v. sia praticato dalla maggior parte della popolazione haitiana, nonostante il 70% di essa si proclami cattolica.

Le divinità v. di origine africana (loa o orixa) sono spesso assimilate a figure religiose del cristianesimo, come angeli o santi. Una funzione preminente è quella di Legba (o Papa Legba), intermediario tra mondo divino e mondo umano, che ha per simbolo una croce il cui braccio verticale è un asse del mondo, mentre il braccio orizzontale simboleggia la vita terrena. Altri dei sono Agwe, dio del mare e di tutto ciò che ha a che fare con esso, dai pesci ai marinai; Azaka-Tonnerre (Donner-Azaka) è il dio del lampo e il patrono dei contadini; Dambala, con aspetto di serpente, è un dio della fertilità identificato talora con s. Pietro o s. Patrizio; Ezili è la dea dell'amore, ma identificata con la Vergine Maria. Esistono inoltre i 30 Ghede, divinità della morte, ognuna identificata con un nome proprio. Non mancano divinità fenomeniche, chiamate Ogun.

Il culto v. prevede sacrifici animali (per lo più galli, ma anche maiali, tori ecc.), nei quali alle vittime si usa chiedere preliminarmente il consenso, espresso dall'accettazione del cibo loro offerto. Addetta al culto è una classe sacerdotale ben articolata. Il culto v., che secondo alcuni presenterebbe caratteristiche morfologicamente simili a quelli bori e zar e al tarantismo pugliese, si svolge in edifici assai simili alle abitazioni dei contadini haitiani: in esso hanno una funzione preminente le danze rituali, vero trattamento coreutico-musicale di una possessione da parte di figure divine, o 'recitazione' della possessione stessa.

W

Walhall
Enciclopedie on line

Nell'antica mitologia germanica, l'oltretomba degli eroi, dove erano accolti i prodi caduti in battaglia, mentre agli inferi (Hel) erano destinate le ombre della gente comune. In origine il W. era immaginato come sotterraneo e solo in un secondo tempo, quando la contrapposizione all'Hel portò a un'accentuazione dei suoi caratteri 'paradisiaci', se ne determinò la localizzazione in cielo. Walhalla Nome del tempio dedicato agli uomini illustri della Germania, eretto presso Ratisbona per volere di Luigi I di Baviera, su progetto di L. von Klenze (1830-42).

WALHALL
Enciclopedia Italiana (1937)
di Bruno Vignola

WALHALL (o Walhalla; quest'ultima forma foggiate dai romantici; antico nordico Valholl, da Valr "gli uccisi" e holl "tempio, sala"). - Nella mitologia nordica è il nome della dimora oltreterrena degli eroi morti in battaglia, e del loro padre Odino (v.).

Immaginato originariamente fra i monti della terra, fu poi dalla fantasia dei poeti trasformato in un tempio regale e allogato in una regione celeste, Gladsheimr o paese delle delizie. Tutto il mito venne finalmente adattato a quel sistema mitologico, e cioè inscritto nel quadro del grande dramma universale (v. germanici, popoli: Mitologia e religione; crepuscolo degli dei). Il Walhall, nella descrizione dell'Edda (Grimnismol, 8

segg.), rivela sia nella sua costruzione materiale sia nella vita che i morti vi conducono, il suo carattere eminentemente guerriero. L'alta sala, con 540 porte, ha infatti la travatura formata di lance, il tetto di scudi ha per sedili corazze, e di notte è illuminata dal bagliore delle spade. Quivi i morti eroi (Einherjar "duellanti") menano, in vista della grande battaglia finale, di cui è ignoto il tempo, fra gli Asi e le oscure potenze avversarie, un'esistenza di continuo addestramento nell'esercizio delle armi per la difesa degli Asi e del loro padre Odino, di cui essi sono i figli adottivi, trascorrendo i giorni in combattimenti e banchetti, serviti dalle Valchirie (v.). Poiché nel Walhall - in base all'antica credenza, comune ad altri popoli, che i prediletti degli Dei non finissero nel comune regno dei morti, ma avessero una sede particolare in un luogo di delizie - non entrano se non gli eroi, cioè i nobili e i liberi, morti di ferite in battaglia, il Walhall costituisce una specie di paradiso aristocratico in contrapposto con la Hel (v.), che è l'oscuro regno sotterraneo destinato alle anime delle moltitudini anonime.