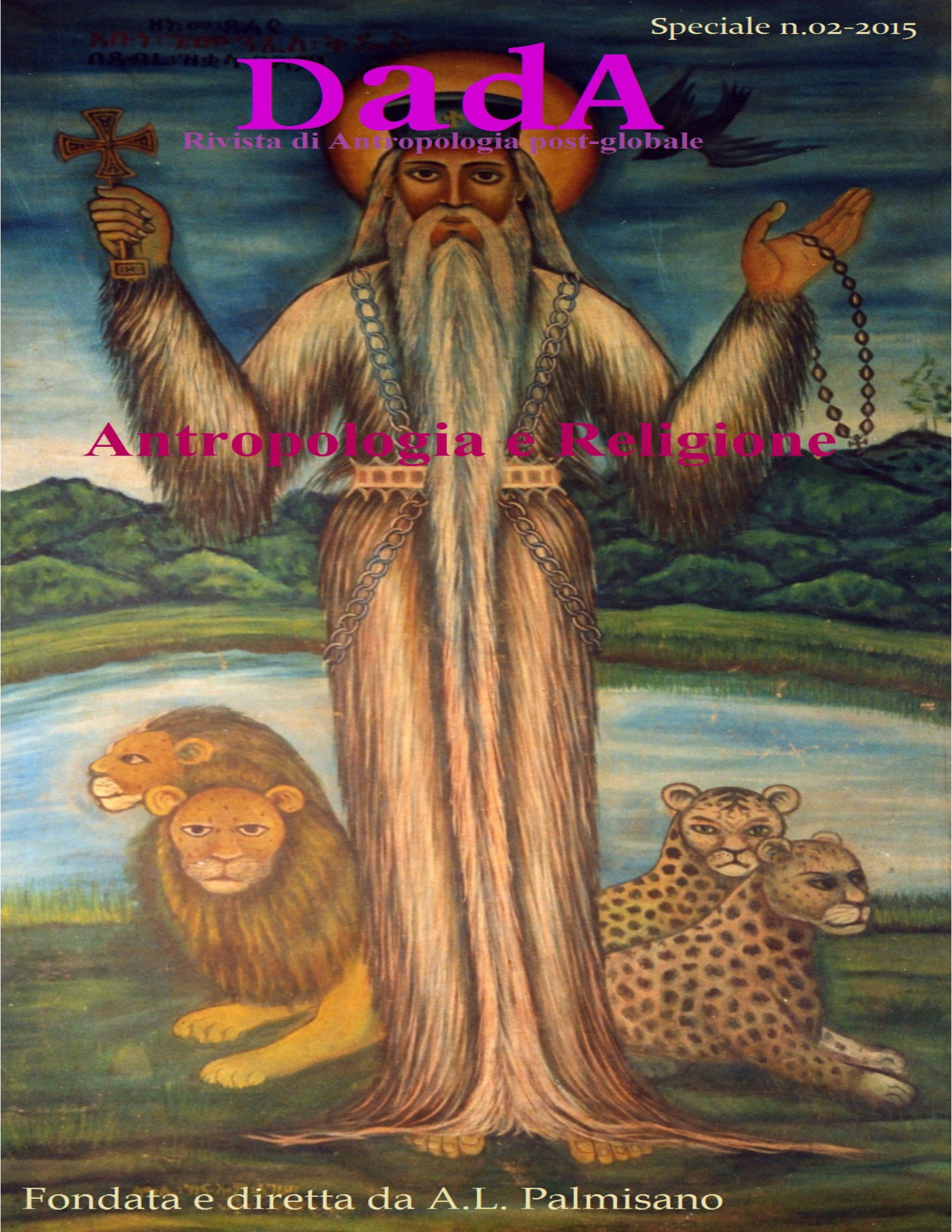
Speciale n.02-2015

DadA

Rivista di Antropologia post-globale



Antropologia e Religione

Fondata e diretta da A.L. Palmisano

Direttore responsabile
Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico
Alberto Antoniotto, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Brigitta Benzing, Emiliano Bevilacqua, Gianluca Bocchi, Davide Borrelli, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Vincenzo Esposito, Luisa Faldini, Francesco Fistetti, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Oscar Nicolaus, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione
Antonio Aresta, Fabio Corigliano, Stefan Festini Cucco, Katia Lotteria, Raffaella Sabra Palmisano, Simona Pisanelli, Marta Vignola

Graphic designer
Raffaella Sabra Palmisano

Web master
Gianluca Voglino

Direzione e redazione
Via della Geppa 4 - 34132 Trieste
antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima.
Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai *referees* dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno V, Speciale n. 2
19 novembre 2015 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011
Editor

Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

DADA permette a terzi di scaricare le sue opere fino a che riconoscono il giusto credito citando la fonte ma non possono cambiarle in alcun modo o utilizzarle commercialmente (CC BY-NC-ND).
La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo numero di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale* è il secondo numero Speciale di questo anno, ma il sesto da quando è nata la rivista. È intitolato *Antropologia e religione*, ed è interamente dedicato a articolate considerazioni sulla religione e l'antropologia.

Le tematiche correlate sono inoltre affrontate per promuovere considerazioni e riflessioni sul rapporto che la disciplina ha sviluppato e sviluppa con la religione, le religioni e le liturgie.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che per il prossimo anno è prevista la pubblicazione di almeno due numeri Speciali.

Il primo numero Speciale del 2016 avrà per titolo *Debito e dono*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 marzo 2016.

Il secondo numero Speciale del 2016 avrà per titolo *Conflitto e violenza*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato per il 30 giugno 2016.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 2 – Speciale 2015

Religione e Antropologia

a cura di

Antonio L. Palmisano

Introduzione. Su Dio e i suoi uomini e i nostri sacrifici

Antonio Luigi Palmisano p. 7

Il fuoco delle passioni: Fuoco di un amore assoluto per l'Assoluto. Un percorso dall'ascesi filosofica greca al primo monachesimo cristiano

Guidalberto Bormolini p. 15

Segni e carismi nella tradizione dei Magi. Religione e filosofia tra olismo e dualismo

Teodoro Brescia p. 37

Riflessioni antropologiche sulla religione

Antonino Colajanni p. 67

Spirito/spiriti, rinascita/tradizione
Rinnegamenti e continuità nella salvezza pentecostale

Silvia Cristofori p. 111

Guardia Sanframondi 2010
Note etnografiche sui riti settennali per l'Assunta

Vincenzo Esposito p. 133

Il battesimo nel nome di Gesú

Giuseppe Garro p. 157

La persona e il sacro. Per un possibile punto d'incontro tra filosofia e antropologia

Giuseppe Pulina p. 185

La giustificazione (dell'uomo)
Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth

Antonio Russo p. 157

Di sfondo e allo specchio. L'antropologia religiosa di Georg Simmel

Mariachiara Spagnolo p. 227

Kulturmorphologie und Neopaganismus. Der Glaube des Leo Frobenius

Bernhard Streck p. 241

***Al-qarāfa*, la Città dei Morti del Cairo. Il circuito delle sette tombe sacre**

Anna Tozzi Di Marco p. 251

INTRODUZIONE
SU DIO E I SUOI UOMINI E I NOSTRI SACRIFICI

Antonio L. Palmisano

Introduction. On God and His Men and Our Sacrifices

Abstract

Anthropology has maybe too often confined itself in an analysis of liturgies and rituals – ideal or actual behaviours which are acknowledged by the social actor as addressed to supernatural beings or agents –, providing extraordinarily precise descriptions but renouncing to comprehend and relate the discourse on Man about himself -and implicitly about God- which is nevertheless traceable in all societies. Anthropology has avoided confrontation with the theologies, although present in all societies and inscribed in cosmogonies, theogonies, anthropogonies, ethnogonies, of which amazingly rich mythologies bear much more than plain traces. Anthropology has done so because it has given way to *tekhne* which is rampant nowadays. It has surrendered to *tekhne* because *tekhne* allows the elision of doubt.

And yet, no matter how much one technifies it, anthropology does only exist as complementary to theology and vice versa, at least since the beginning of history. This relation was very clear to scholars such as Bronislaw Malinowski, Maurice Leenhard, Marcel Mauss or Meyer Fortes. After all, has there ever been a liturgy without a theology, a ritual without a cosmology? A sacrifice without a God, no matter how small? Sacrifice is a ritual *par excellence*.

Keywords: sacrifice, ritual, liturgy, anthropology of religion, Meyer Fortes

Se l'antropologia è il discorso sull'uomo, e l'uomo è tale in società, può questo discorso articolarsi per sé, indipendentemente dal discorso sul non-umano o, quanto meno, sullo extra-umano? Può l'uomo parlare di sé senza considerare ciò che è altro da sé? Rileggendo la Genesi possiamo immaginare che la relazione fra Dio, Adamo ed Eva, fosse proprio la relazione fra Dio, Adamo ed Eva. E di questa relazione poco sappiamo, se non che fosse una relazione di perfetto amore. In quella relazione, di Dio non sappiamo molto. Di Adamo sappiamo che era stato creato e che era un essere al quale era stato dato un nome, ma di che essere si trattasse davvero, poco sappiamo. Lo stesso vale per Eva. E dal momento in cui questa relazione viene a modificarsi, quella situazione si trasforma, traumaticamente, diremmo. La separazione dell'uno dagli altri, statuita da una nuova forma di residenza, stabilisce la nascita di Dio e dell'Uomo oltre a certificare l'inizio della storia: nasce l'Uomo ma nasce anche Dio.

Primus in orbe deos fecit timor, osservava Petronio: e nella nuova situazione, in questo essere-gettati, in questo esser-ci, essere sulla terra, essere nell'*orbe*, sembra proprio che l'emozione principale, tutta umana – diremmo oggi – fu il *timor* e che questo definì e statuì gli Dei. Certamente, ed erroneamente, associamo al termine *timor* il concetto di paura, ma per i pensatori romani il *timor* è la mancanza di audacia, ovvero l'incertezza, la titubanza, il dubbio.

Questa mancanza di fiducia è soprattutto presente nei confronti dell'esterno, di ciò che si considera *altro*, di ciò che è ignoto o di ciò che è divenuto ignoto. Se è vero difatti che si può acquisire conoscenza, è anche vero che si può perdere o, semplicemente, si può dimenticare. Avranno avuto ricordi Adamo ed Eva della situazione precedente? Come avranno potuto evitare di riflettere su quella relazione mentre osservavano l'ombelico dei propri figli? Cosa avranno pensato, pur nelle loro sofferenze, una volta raggiunta la consapevolezza di poter generare e che questo immenso potere si sarebbe trasmesso?

Forse troppo spesso l'antropologia si è rinchiusa in un'analisi delle liturgie, in un'analisi dei rituali, anche con descrizioni straordinariamente precise, rinunciando a afferrare e riportare il discorso dell'Uomo su se stesso e implicitamente su Dio, che pure in ogni società è rintracciabile. Insomma, l'antropologia ha evitato di misurarsi con le teologie, pure presenti in tutte le società, inscritte in cosmologie, antropogonie, etnogonie, delle quali straordinariamente ricche mitologie portano ben più che delle semplici tracce. Lo ha fatto perché ha ceduto spazio alla *tekhne*, risaputamente ormai imperante ovunque. Ha ceduto alla *tekhne* perché questa permette l'elisione del dubbio. *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen*, concludeva Ludwig Wittgenstein nel suo *Tractatus logicus-philosophicus* del 1921. Eppure Wittgenstein era un filosofo agitato da innumerevoli dubbi, tormentato dai dubbi. Tanto tormentato da dover trovare una soluzione quasi fisica, organicamente violenta per proseguire la sua avventura terrena in una relativa tregua: su ciò di cui non si ha la capacità di parlare è obbligatorio tacere. L'antropologia sociale ha forse preso questa frase troppo alla lettera.

Eppure, per quanto la si tecnicizzi, l'antropologia non è se non complementare alla teologia e viceversa, almeno da quando è iniziata la storia. E questa relazione era chiarissima ai nostri predecessori, studiosi come Bronislaw Malinowski, Maurice Leenhard, Marcel Mauss o Meyer Fortes. Si è mai vista del resto una liturgia senza una teologia, un rituale senza una cosmologia? Un sacrificio senza un Dio, seppur minore?

Nel 1979 si sono riuniti a Windsor alcuni dei massimi esponenti della antropologia sociale insieme a grandi teologi per evidenziare gli interessi comuni e discutere sui divergenti approcci. Il tema è stato proprio quello del sacrificio. Si è evidenziato così come il sacrificio possa essere inteso in antropologia come una procedura rituale atta a stabilire o a mobilitare una mutua relazione fra il donatore, individuo o collettività, ed il destinatario del dono, la Divinità comunque concepita.

Si tratta di un particolarmente significativo rituale: un rituale di difesa, strettamente collegato al sentimento di *timor*. Spesso, difatti, le sfortune e le miserie dell'uomo vengono interpretate come punizioni per errori commessi: errori che nel rapporto con l'Altro, la Divinità, divengono peccati. Punizioni dolorose che indicano allo stesso tempo una richiesta di sacrificio, dunque una offerta di doni, da parte di agenti sovrannaturali. Lo scopo del dono è quello di difendere il donatore. E il dono, come la difesa, può essere anche preventivo. Questo aspetto "profilattico" del donare può essere ritrovato anche nelle offerte di ringraziamento: una ipoteca sulla possibilità di essere risparmiati da altre future afflizioni.

Tale appare dunque essere il sacrificio. O almeno, come tale appare non tanto nel suo "dover essere" nelle dottrine religiose, ma piuttosto nel suo empirico "essere" nella prospettiva dell'attore del sacrificio, il credente. Quest'ultimo si aspetta difatti di espiare realmente la propria colpa col sacrificio, di propiziarsi realmente Dio o altre Divinità, così come intende superare realmente le proprie afflizioni e si aspetta che realmente queste vengano a cessare.

In questo senso, il sacrifico è un rituale *par excellence.* Rituale è ogni modello di comportamento ideale o attuale che venga riconosciuto dall'attore sociale come rivolto ad esseri o agenti soprannaturali: che si riferisca insomma a forze o poteri occulti per l'uomo. Lasciamo stare l'uso quotidiano e banale della parola "rituale" per indicare ogni comportamento ripetitivo e iterativo di un individuo o di un gruppo. Andare ogni domenica allo stadio non è un rituale: nessuno – neppure, forse, il seguace della Iglesia Maradoniana – crede nel dio-pallone. Ma è pure vero che nella prospettiva dell'attore sociale il rituale è un'attività consuetudinaria necessariamente specializzata nel relazionare il mondo consociabile dell'uomo, quello dell'esistenza mondana tangibile, ponderabile, visibile e controllabile, con quelle forze e poteri non materiali di un mondo intangibile, imponderabile, incontrollabile e inconoscibile, assunte e credute come esistenti. Così a Windsor, Meyer Fortes, grande maestro dell'antropologia sociale, ha voluto allora sintetizzare la funzione di mediazione fra i due termini durkheimiani del sacro e del profano svolta dal rituale. Alla dicotomia sacro-profano è difficile tuttavia non associare immediatamente altre dicotomie: dalla più classica "puro-impuro" attraverso la più complessa "irrazionale-razionale", fino alla meno di moda "extraquotidiano-quotidiano".

Quest'ultima può esser espressa più drasticamente giustapponendo tutto ciò che è *mysterium tremendum et fascinans* (insomma: il *numinosum* di Rudolph Otto descritto in *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zur Rationalem*, 1917) a tutto ciò che è invece banale, tautologico e noioso (per farla breve: la vita di Vitangelo Moscarda fino a quella fatidica mattina in cui il suo naso non uscì dal quotidiano, come raccontato da Luigi Pirandello in *Uno, nessuno, centomila,* 1926).

Il sacro appare così caratterizzarsi come concettualizzazione e allo stesso tempo categoria interpretativa di un particolare tipo di esperienza: l'esperienza di ciò che trascende la vita di tutti i giorni, l'esperienza dell'extra-quotidiano. Ed è pure

nella sfera extra-quotidiana che il sacro viene a collocarsi, necessitando difatti il rapporto con esso particolari cesure sia nel tempo come nello spazio sociale: momenti e luoghi di culto vengono ben definiti. L'esperienza di tutto ciò che è mistero terrificante ed affascinante può però essere tanto l'esperienza della Divinità, quanto dell'Altro – ossia il "selvaggio", il "primitivo" o anche il mio vicino di casa – come pure di tutto ciò che non si comprende ma che attira o obbliga al confronto. Anche l'esperienza del rapporto percepito come necessario e improrogabile con tecnologie avanzate, quali quelle rappresentate dal computer o dalla ingegneria genetica ecc. può rientrare nel paradigma precedentemente chiamato "extraquotidiano-quotidiano".

Il cosiddetto primitivo istituisce il rituale per mediare il rapporto con l'extra-quotidiano, mistero tremendo ed affascinante o meno che sia, delegando a specialisti l'azione di mediazione, non esente da rischi, con questa sfera. Il sacrificio rappresenta un dono, un tributo – certamente doloroso per qualcuno o per tutti – che l'individuo e la comunità si fanno carico di offrire per propiziare ciò che si teme come effettiva o potenziale causa di ulteriori afflizioni.

E il non-primitivo come agisce? Come gestisce sacro e sacrificio nella società moderna? Forse è alla più moderna tecnologia ed alla avanzatissima scienza tecnologica, nuovo *mysterium tremendum et fascinans* trascendente lo immediatamente quotidiano, che l'uomo moderno immola – perché sacrificio è anche distruzione di beni – l'antico mistero ormai non più vissuto come opprimente e minaccioso, l'antico sacro, l'antica Divinità dispensatrice di beni e calamità.

Un sacrificio che si rivela ancora una volta come rituale difensivo, azione profilattica, offerta di ringraziamento tesa ad evitare atroci afflizioni più o meno nucleari. Un dono che vorrebbe poter costituire un'obbligazione alla clemenza per il destinatario o i destinatari. È il sacrificio del sacro. Un sacrificio paradossale che sottolinea quanto la negazione del riconoscimento dell'importanza dei processi analogici del pensiero, l'immolazione, insomma la negazione dell'irrazionale alla razionalità non possa risolversi in altro se non in una smentita della presunzione tecnologica che i processi razionali possano ergersi a processi unici e d'elezione dell'agire e del pensiero umano.

Così il sacrifico del sacro, come nel più classico dei paradossi, non si rivela essere altro se non una profonda affermazione dello stesso sacro, ossia della priorità, di fatto, delle dinamiche analogiche di pensiero rispetto a quelle logiche.

I saggi qui raccolti costituiscono esempi di analisi del rapporto fra antropologia e religione nella prospettiva di antropologi, teologi, storici e sociologi. Si tratta di contributi alla riflessione su costellazioni problematiche poste dagli stessi autori durante le loro attività di ricerca, questioni che direttamente o indirettamente si ricollegano ai grandi temi che da sempre coinvolgono l'uomo di ogni luogo e di ogni tempo.

Il concetto di passione – nel suo percorso dalle filosofie antiche al cristianesimo – viene riconsiderato da Guidalberto Bormolini. Se per Eraclito la libertà dalle passioni è condizione imprescindibile per conseguire la sapienza, per i Padri è necessario lo sforzo ascetico della purificazione che porta la quiete dell'anima al fine di emendare le passioni, che hanno sede nel cuore, e riconvertirle alla loro vera funzione. Queste deriverebbero infatti da energie o potenze naturali poste in noi da Dio, di per sé neutrali ma passibili di essere pervertite, ovvero essere dirette a oggetti materiali anziché aspirare al divino. La disciplina delle passioni si porrebbe quindi alla base dell'esicasmo: il *nous*, la nostra essenza più sottile e più pura che ha sede nel cuore ed è costituita da luce purissima, deve essere liberato dagli strati di oscurità sublimando i nostri attaccamenti e le nostre passioni, secondo l'autore, nel fuoco sacro dell'amore per Dio.

Per Teodoro Brescia olismo e dualismo possono essere considerati come due paradigmi di pensiero. Applicando il primo paradigma allo studio della questione "stella dei Magi" risulterebbe un'analisi per la quale la filosofia antica va concepita come "scienza sacra", le cui radici sono da ascriversi tanto alla società greco-romana come pure alla giudaico-cristiana. L'autore riapre dunque il dibattito sulle relazioni fra filosofia, religione, teologia addentrandosi nelle questioni aperte dalla più recente archeo-astronomia e al suo potenziale ruolo nello studio delle tradizioni sacre ed esoteriche.

Antonino Colajanni propone in prospettiva antropologica una serie di riflessioni teoretiche e metodologiche sulle differenti forme di diffuse idee e pratiche religiose. L'esistenza di invisibili esseri spirituali non umani capaci di influenzare la vita degli uomini è il primo tema analizzato dall'autore: queste concezioni non accettano gli ordinari processi di confutazione e di discussione critica del pensiero, ma si basano sulla "fede" in credenze mutuate da persone o testi sacri senza interesse alcuno per le evidenze empiriche. Colajanni sostiene che l'aspetto metodologico fondamentale da prendere in considerazione è che idee e pratiche religiose debbano essere sudiate storicamente perché connesse a problemi concreti e storici delle società che le hanno prodotte, modificandosi di continuo a seconda delle circostanze. Ancora, il metodo comparativo appare uno strumento indispensabile in questa prospettiva di ricerca. L'argomentazione dell'autore viene ad articolarsi nell'analisi di una etnografia degli indiani Shuar della Amazzonia Ecuadoriana, con particolare riferimento alla istituzione religiosa dello sciamanesimo.

Silvia Cristofori discute della "rinascita pentecostale" sulla base di una ricerca sul terreno svolta in Rwanda. Nel caso in questione, salvezza e tradizione intrecciano una relazione complessa che chiamerebbe in causa, secondo l'autrice, alcuni aspetti problematici del dibattito antropologico sui movimenti cristiani in Africa. Uno specifico rituale pentecostale, in cui la liberazione dalle forze del male è connessa al riesame del passato individuale, viene così analizzato in rapporto ai racconti che differenti attori sociali compiono della propria personale "esperienza della salvezza e delle forze del male".

I riti settennali in onore dell'Assunta performati a Guardia Sanframondi rappresentano l'oggetto dell'analisi di Vincenzo Esposito. Gli abitanti dei distretti di Croce, Portella, Fontanella, e Piazza diventano gli attori di "immagini viventi" che rappresentano episodi delle Sacre Scritture e delle Storie dei Santi. Nella processione collettiva, oltre novecento uomini, i cosiddetti "battenti", battono i loro petti con la "spugna", un pezzo di sughero fornito di trentatré aghi, lasciando scorrere il loro sangue fino a bagnare la strada. L'uscita dei "battenti" dal santuario, l'uscita della statua dell'Assunta e l'incontro fra i "battenti" e la statua sono i tre momenti caratterizzanti questa significativa processione.

Giuseppe Garro si addentra nella complessa questione dell'origine delle pratiche battesimali, ritenute il prodotto della dialettica fra "movimenti carismatici" e istituzione del tempio di Gerusalemme nel I secolo a.C., considerando la stessa origine in stretta relazione con le istituzioni sacerdotali del tempo. L'autore prosegue la sua analisi concentrandosi sul rapporto fra le prime comunità cristiane e il rituale battesimale, mostrando come questo rituale iniziatico sia stato reinterpretato da Gesù e dai suoi discepoli in stretto riferimento alla visione che del rituale aveva proprio lo stesso Giovanni il Battista.

Giuseppe Pulina si avventura in un riesame del termine "persona" a partire dalla definizione che alcuni autori latini ne davano nel contesto delle rappresentazioni tragiche e comiche. L'autore mostra come da Ernst Cassirer a Max Scheler venga a concretizzarsi la concezione moderna di persona che conduce infine a considerare quest'ultima come soggetto morale e ontologico permettendo così uno stretto legame sussistente fra filosofia e antropologia per quanto concerne la spiritualità.

La dottrina della giustificazione intesa nei termini del Concilio di Trento e l'accordo di fondo che secondo Hans Küng sta tra questa e l'interpretazione di Karl Barth, viene analizzata da Antonio Russo tramite un chiarimento della struttura antropologico-teologica del testo di Hans Küng intitolato *La dottrina di Karl Barth e la Riflessione Cattolica*. La discussione ecumenica che sorge dalla riflessione su convergenze e divergenze tra la prospettiva cattolica di Trento e la prospettiva protestante di Barth viene qui approfondita sulla base della dottrina della giustificazione dell'uomo nei termini di un'attualizzazione e ricontestualizzazione non solo teologica ma filologica e filosofica.

L'evoluzione del pensiero di Georg Simmel relativamente al ruolo della religione e della spiritualità è al centro delle ricerche di Mariachiara Spagnolo. Le connessione fra arte, religione e spiritualità così come le connessioni fra beni, soggetti e società emergono inaspettatamente in ogni manifestazione religiosa, non necessariamente orientata a immagini definibili in termini strettamente religiosi. Secondo l'autrice, per Simmel la religione consisterebbe in un inventario di illimitate possibilità non catalogabili, all'interno delle quali ogni rappresentazione sarebbe semplicemente la fissazione di una delle tante "forme" possibili della realtà.

Bernhard Streck rileva l'abitudine degli etnologi a descrivere le religioni altrui ma mai le proprie credenze, così come la rarità delle informazioni sulle convinzioni

religiose del ricercatore. L'autore articola una complessa e profonda analisi delle opere di Leo Frobenius per illustrare la relazione fra le convinzioni di base e le opinioni pubblicate, svelando infine, almeno in questo caso, i valori che l'autore Frobenius probabilmente non avrebbe avuto intenzione di svelare al pubblico proprio perché in relazione stretta con la teoria e la pratica della sua scienza: la nascita nella morte, l'assassinio rituale del Re Sacro, la complementarietà dei sessi, la legge per la quale all'apogeo di ogni cultura segue inevitabilmente il declino della stessa sono le idee che hanno determinato ogni fase del lavoro di Frobenius, tanto da farci porre la questione se esse siano basate unicamente sulle sue osservazioni etnografiche o piuttosto dipendenti dall'influenza ricevuta prima della sua formazione come ricercatore.

Il cimitero del Cairo rappresenta per Anna Tozzi Di Marco un luogo non solo abitato da musulmani ma anche un luogo di devozione e pellegrinaggio. L'alta concentrazione di tombe di *awliyā*, gli "amici di Dio" portatori di *baraka*, sono secondo l'autrice una straordinaria occasione di incontro per moltitudini di pellegrini che, superando ogni codice sociale di condotta, relativamente per esempio alla separazione dei sessi, passano l'intera notte in preghiera. Tali forme attuali di venerazione e di condotta dei pellegrini contemporanei vengono qui considerate in comparazione con le corrispondenti pratiche sviluppate durante il Medioevo.

Tutti questi studi proiettano il lettore nella straordinariamente complessa dimensione della relazione fra spirituale e materiale, sacro e profano, naturale e super-naturale, quotidiano e extra-quotidiano, manifestando talvolta il desiderio di superamento di rappresentazioni dicotomiche e costrittive.

Forse proprio la implicita e esplicita critica antropologica alla dicotomia soggetto/oggetto, ovvero il dibattito chiave sulla nozione di *das Fremde*, l'oggetto altrimenti per eccellenza, e forse proprio la riflessione sulla relazione fra l'uomo di scienza (*der Wissenschaftler*) e lo irrazionale (*das Irrationale*) sono qui in questione.

Si tratta infine dell'ineludibile confronto vissuto da ogni ricercatore, studioso, pensatore, con il dilemma che sorge ogniqualvolta l'indeterminatezza e infinitezza della vita – e dell'Alterità – sono sottoposte al processo di limitazione descrittiva. Ma limitazione descrittiva non implica impossibilità riflessiva: ogni descrizione è un insieme di segni che permette un viaggio, un'avventura del pensiero che comunque conosce il ritorno nel porto sicuro, per quanto ingannevole, della pagina scritta.

Bibliografia

Duerr, Hans Peter (Hrsg.)
- *Der Wissenschaftler und das Irrationale*. Frankfurt am Main: Syndikat, 1981

Durkheim, Emile
- *Forme elementari della vita religiosa*, 1912
- "Le sentiment religieux à l'heure actuel", 1913-1914, pubblicato in *A.S. R.*, 27, 1969

Fortes, Meyer
- "Ritual and Office in Tribal Society", in Max Gluckman (ed.), *Essays in the ritual of social relations*. Manchester: Manchester University Press, 1962
- *Kinship and the social order: the legacy of Lewis Henry Morgan*. Chicago: Aldine, 1969
- *Rules and the emergence of society.* Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. Occasional Paper no. 39. London, 1983

Fortes, M. / Bourdillon, M.F.C. (eds.)
- *Sacrifice.* London: Academic Press Inc., 1980

Leenhardt, Maurice
- *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde melanesien*. Paris: Gallimard, 1947

Mauss, Marcel
- *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*, 1897-1899
- "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *L'Année Sociologique*, 1925:30-186

Otto, Rudolph
- *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zur Rationalem*. Breslau, 1917

Pirandello, Luigi
- *Uno, nessuno, centomila*, 1926

Wittgenstein, Ludwig
- *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1922

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

IL FUOCO DELLE PASSIONI
Fuoco di un amore assoluto per l'Assoluto. Un percorso dall'ascesi filosofica greca al primo monachesimo cristiano

Guidalberto Bormolini

Fire of passion. The fire of an absolute love for the Absolute

Abstract

Excursus on the idea of passion from the ancient philosophy to Christianity. Since Heraclitus' day, freedom from passions has been seen as a prerequisite condition in order to get wisdom. Passions come from natural energies, or powers, put inside us by God, which per se are neuter, and when put in good use trigger our spiritual evolution; nevertheless, when they are perverted and instead of striving for the divine are directed towards material objects, they become passions. Their thick, dark quality dims our subtle body, from which our physical body issues, preventing him from delivering its natural brilliance. In order to emend passions, an ascetic effort of purification is needed, that leads to an inner stillness. The control on passions is at the base of of Hesychasm: the *nous*, our subtlest essence that has its seat in the heart and consists of pure light, has to be cleared of layers and layers of darkness, sublimating our passions and our attachments in the sacred fire of love for God.

Keywords: Passions, Body of light, Spiritual freedom (spiritual liberation), Divinization, Spiritual heart

Per molti secoli, anzi millenni, il tema delle passioni è stato al centro del dibattito sull'uomo e sulla libertà in quasi tutti i popoli. Possiamo certamente affermare che è uno dei temi più rilevanti nelle visioni antropologiche antiche, ma in particolare lo è stato per tutta la tradizione Occidentale, dal sorgere del pensiero filosofico classico fino alla plurisecolare tradizione cristiana. Sarebbe interessante mostrare gli influssi dell'Estremo Oriente (dove il tema delle passioni è stato studiato a fondo) sulle scuole filosofiche greche e sul primitivo monachesimo cristiano, ma questo ci porterebbe troppo lontano. Affronteremo questo argomento in un prossimo lavoro, ma ci sembrava opportuno non ignorare del tutto questo prezioso tributo, almeno in queste poche righe introduttive.

È solamente negli ultimi decenni che l'argomento delle passioni sembra aver perso quella posizione di rilievo che ha sempre avuto nella riflessione sull'essere umano. Curiosamente questo avviene proprio in tempi in cui la bandiera della libertà è quella più facilmente sventolata da chiunque: si tralascia di dar seguito a una riflessione di quasi tre millenni riguardo ai modi di costruire la libertà su più solide

basi! Il percorso che seguiremo presuppone i risultati della straordinaria ricerca di Lanfranco Rossi[1], docente al pontificio Istituto Orientale di Roma, che ha dimostrato come le visioni antropologiche appartenenti alla mistica greca siano state quasi interamente ereditate dalle principali scuole mistiche cristiane. Questo contributo cercherà di analizzare un aspetto particolare del dibattito sulle passioni in Occidente, mostrando che si può individuare una sorta di *fil rouge* lungo i secoli nelle varie antropologie mistiche occidentali: la possibilità di trasformare le passioni in un destriero di fuoco per la crescita spirituale.

La filosofia classica: una scuola di esperienza mistica

Per i greci il termine "filosofia" non si è mai riferito solo a un'indagine di tipo intellettuale, ma piuttosto a un modo di vivere coerente con le verità ricercate[2]. Fin dal suo primo apparire il termine "filosofia" si collega quindi all'esperienza delle realtà eterne e spirituali, ed è connesso ai concetti di "imitazione di Dio" e "assimilazione a Dio"[3]. La ricerca dell'Assoluto comportava un distacco da ciò che normalmente gli uomini considerano di valore, e implicava un tipo di vita ascetico, finalizzato a dominare le passioni e facilitare la comunione con il divino[4]. Con lo svilupparsi delle scuole filosofiche e il diffondersi della loro fama, molti sentirono l'esigenza di richiamare il significato originario della ricerca filosofica, contrapponendo il vero sapere, legato a un'esperienza del sovrasensibile, a un tipo di sapere più profano e utilitaristico, tipico delle menti annebbiate dalle passioni.

La polemica contro la falsa filosofia

Il "successo" delle scuole filosofiche destò l'interesse di menti più attratte dalla sete di fama che dalla ricerca della verità. Contro questi pseudofilosofi si scatenarono discussioni sin dai tempi di Eraclito[5], ed emblematica è la polemica di Socrate contro un sapere di tipo enciclopedico, basato fondamentalmente sulla percezione sensoriale e il ragionamento[6]. Platone insistette sulla stessa linea del suo maestro, sostenendo che la principale minaccia alla filosofia viene da coloro che se ne occupano avendo però l'animo ancora avvinto da desideri mondani e da interessi passionali. Secondo Platone gli pseudofilosofi si riconoscono per le gelosie e le invidie che nutrono gli uni verso gli altri, per lo sforzo di far prevalere il proprio punto di vista personale

[1] Cfr. L. ROSSI, *I filosofi greci padri dell'esicasmo. La sintesi di Nikodemo Aghiorita*, Torino 2000.
[2] Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica,* I, Milano 1987, p. 478.
[3] Cfr. A. ROSTAGNI, *Il verbo di Pitagora,* Torino 1924, p. 278.
[4] Altro testo fondamentale per una rilettura della filosofia in chiave esperienziale è lo studio di Pierre Hadot, docente alla Sorbona di Parigi: P. HADOT, *Quest-ce que la philosophie antique?*, Paris 1987.
[5] Cfr. ERACLITO, fr. 29; 40; 41.
[6] Cfr. A. BANFI, *Socrate*, Milano 1963, p. 88.

piuttosto che a far emergere la verità[7]. Lo stesso slancio in difesa della "vera filosofia" si trova nelle grandi scuole successive: tra le altre, i cinici, gli stoici, gli epicurei. Un memorabile esempio di queste posizioni è Diogene, che si presenta come liberatore degli uomini, medico delle passioni, profeta della verità e della franchezza[8].

Il vero fine della filosofia: la divinizzazione

In sostanza per le grandi scuole la filosofia doveva principalmente essere un'arte di vivere, che insegnasse al *logos* umano a restare saldo di fronte alle tentazioni delle passioni e a non perdere mai il collegamento alla sorgente vitale: il *Logos* divino. La perdita del contatto con la grande sorgente è la causa di tutte le malattie dell'anima[9]. La formazione filosofica doveva condurre alla sapienza, cioè alla somiglianza con Dio. Questa posizione era largamente condivisa, e non apparteneva solo a chi possedeva un animo religioso, come testimonia Crisippo il quale, nonostante le sue posizioni razionaliste, affermava che il fine della filosofia è la visione di Dio[10]. Preservare la "vera filosofia" fu ritenuta una missione importante fino a periodi tardi. Ancora Epitteto, in era già cristiana, ricordava che fare filosofia consisteva in un processo di assimilazione a Dio, e non andava confuso con la pseudo filosofia, ridotta a ostentazione di cultura praticata da chi, schiavo delle passioni, desidera solo conseguire una gloria umana[11].

La tradizione cristiana erede della "vera filosofia"

Il primo cristianesimo prolificò nell'*humus* delle grandi scuole filosofiche antiche, in cui il campo semantico del termine filosofia equivaleva a quello che oggi è coperto dal termine "religiosità"[12]. In epoca patristica si giunse a un'assimilazione dei termini, per cui il vero cristiano è il vero filosofo, perché ha conseguito la sapienza, e la vita filosofica è quindi la perfetta vita ascetica[13]. Lo stesso monachesimo cristiano era definito: «filosofia cristiana, filosofia evangelica, filosofia celeste, filosofia angelica, santa, sublime», o semplicemente «filosofia»[14]. Non di rado il monaco era definito filosofo[15] e i monasteri erano denominati "scuole di filosofia", poiché vi si insegnava la filosofia suprema: non una dottrina teorica, ma l'arte del distacco dalle cose del mondo, della conoscenza di sé, dello sforzo necessario al dominio delle passioni per

[7] Cfr. PLATONE, *Repubblica*, VI, 500b.
[8] Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Milano 1989, p. 39.
[9] Cfr. M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale,*I, Firenze 1978, p. 304.
[10] Cfr. M. POHLENZ, *La Stoa* cit., p. 51.
[11] Cfr. EPITTETO, *Diatribe*, III, XXIV, 78-80.
[12] Cfr. D. SPADA, *La fede nei Padri,* Roma 1985, p. 245; T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente Cristiano*, Roma 1985, p. 10.
[13] Cfr. T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità* cit., p. 24.
[14] G.M. COLOMBÀS, *Il monachesimo delle origini.,* II, Milano 1997, p. 30.
[15] Cfr. G.M. COLOMBÀS, *Il monachesimo,* II, cit., p. 30.

conquistare la vera ricchezza ed il vero dominio, che è quello su se stessi, da cui deriva la vera felicità[16]. Ovviamente questa terminologia fu molto più frequente nelle aree di cultura greca, quindi tra i monaci greci e siriaci, ma ebbe una certa fortuna anche in àmbito latino, come testimoniano Girolamo e Cassiano[17].

Le passioni e la vita mistica nella filosofia classica

La schiavitù delle passioni incontrollate

La passione come fonte di schiavitù era narrata in tre miti che descrivevano la condizione umana. Il primo è quello di Sisifo, ritenuto il più scaltro dei mortali. Tradì i segreti degli dei e per questo fu condannato a una pena infinita: spingere con sforzo un grande masso in cima a un monte, da dove inesorabilmente il masso rotolava poi a valle, costringendo Sisifo a ripete eternamente la stessa fatica. Anche Tantalo tradì e ingannò gli dei, nonostante fosse il loro favorito. La sua pena fu di restare immerso fino al mento nell'acqua, ma senza poterla mai bere, perché se avvicinava le labbra l'acqua si abbassava; se cercava di afferrare il ramo carico di frutti che gli penzolava davanti agli occhi, il ramo si allontanava. Quindi eternamente insaziato! Issione, per il suo sacrilegio, venne legato a una ruota infuocata che girava incessantemente, come incessante era la sua condanna per aver gustato il cibo degli dei che rende immortali.

C'è un reiterazione terribile in questi miti: i condannati sono costretti a una fatica o desiderio senza fine! I filosofi greci ravvisavano in questi tre miti una metafora del desiderio non controllato e del suo meccanismo perverso: la fatica improba e perenne, che non trova mai appagamento, tipica di chi è schiavo delle passioni, di chi vive in contrasto con la propria natura divina.

Per gli stoici, in particolare, le passioni sono le porte attraverso le quali il mondo esterno irrompe nell'anima. Questa irruzione altera la quiete naturale del cuore, poiché perverte l'istinto che, eccedendo la misura, si trasforma in *pathos* quando il *logos* rinuncia alla sua libertà e si arrende all'impressione ricevuta dall'esterno[18]. Allora l'anima perde il suo naturale movimento armonico, distruggendo l'equilibrio delle forze psichiche e determinando le ripercussioni che si notano negli stati emotivi e passionali. Aristone diceva che c'è bisogno di molta lotta per vincere le passioni, «poiché queste penetrano a fondo nelle viscere e sconvolgono il cuore»[19]. È il tipico linguaggio dell'antica Stoa: siccome le passioni sono errori del *logos*, esse vanno estirpate totalmente. Il filosofo dunque «non lascerà neppure nascere nel cuore le passioni, o le annienterà al loro stesso nascere»; e questa è il grande ideale dell'*apatheia* stoica: quiete dell'anima, impassibilità, felicità[20].

[16] Cfr. G.M. COLOMBÀS, *Il monachesimo,* II, cit., p. 31.
[17] Cfr. G.M. COLOMBÀS, *Il monachesimo,* II, cit., p. 31.
[18] Cfr M. POHLENZ, *La Stoa*, I, cit., pp. 286-287.
[19] M. ISNARDI-PARENTE, *Stoici antichi*, I, Torino 1989, p. 303.
[20] G. REALE, *Storia*, III, cit., p. 427.

Corpo di luce e passioni nella filosofia antica

Il disordine interiore e la tensione conflittuale provocati dalle passioni, si manifestano anche come un'oscurità che promana dall'anima e dal corpo di chi vive in modo disarmonico.

Nelle antropologie antiche si riteneva che il corpo fisico fosse la manifestazione visibile di un corpo più sottile[21]. Questa visione, molto arcaica e fatta risalire nel bacino mediterraneo a concezioni babilonesi ed egizie[22], ha attraversato tutta la filosofia greca.

Secondo Aristotele[23] il primo autore greco a parlarne fu il maestro di Anassagora, Ermotimo di Clazome. Ma il tema del corpo di luce riscosse grande attenzione in particolare in ambiente neoplatonico e neopitagorico; lo tratta soprattutto Proclo, che riprende Giamblico, ma le cui vere radici sono nel pensiero di Platone[24]. È un aspetto poco studiato della filosofia antica, ma non privo di rilievo. Il corpo sottile si riteneva appartenesse comunque alla sfera della materia, ma una materia più "rarefatta" rispetto alla dimensione fisica tangibile[25]. Per molte scuole filosofiche e gran parte dei pensatori antichi, l'esistenza della dimensione sottile era una realtà indiscutibile; la deducevano sia dalla propria percezione di se stessi, sia dall'esperienza dei sogni o delle visioni[26].

La particolare luminosità o tenebrosità del corpo sottile dipendeva dal suo "inspessimento" a causa delle passioni. Lo *pneuma* che costituisce il corpo sottile si presenta tanto più omogeneo, trasparente e luminoso, quanto più un'anima è purificata; invece è macchiato, rigato e segnato dalle tonalità scure dei diversi colori, che corrispondono alle varie passioni, nella misura dei peccati di ognuno[27]. Nel suo aspetto purificato, il colore tipico del corpo pneumatico risulta essere quello della fiamma, e questo dipende dalla natura stessa dello *pneuma*, che è, in certo modo, aria infuocata[28].

Scopo primo di tante scuole filosofiche e religiose è quindi la terapia delle passioni, e ogni scuola ha il proprio metodo, che in tutti i casi deve condurre a una trasformazione del modo di essere e di vedere, e più ancora alla trasformazione del corpo stesso e dell'anima per assimilarli alla vita divina, per farli diventare una dimora di fuoco e di luce.

---

[21] Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina del corpo sottile*, Roma 1969, p. 5.
[22] Cfr. P.A. RIFFARD, *L'esoterismo*, Milano 1996, p. 505.
[23] Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica,* A, 3, 984b.
[24] Cfr. P.A. RIFFARD, *L'esoterismo*, cit., p. 496.
[25] Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., p. 7.
[26] Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., p. 8.
[27] Cfr. PLUTARCO, *I ritardi*, 565bc*,* pp. 168-169.
[28] Cfr. M.A. ZAGDOUN, «Plutarque à Delphes», *Revue des études grecques.*108 (1995) 589-590.

Le passioni: potenze da convertire

La natura delle passioni

Come abbiamo accennato in precedenza, il cristianesimo primitivo ha accolto l'eredità delle scuole filosofiche, eredità che ha contribuito a costruire una visione particolare dell'essere umano delle sue passioni. Gli influssi biblici e giudaici hanno tuttavia permesso di rielaborare il pensiero classico in una direzione di maggior completezza, in una prospettiva di evoluzione impregnata della speranza ottimistica nella capacità umana di trasformare le passioni in strumento per la crescita. Soprattutto alla luce della dottrina della Grazia, nel cui orizzonte si collocano le passioni, esse vengono considerate quasi un dono divino, seppur pervertibile a causa della radicale libertà dell'essere umano.

Negli ultimi secoli il pensiero cristiano originario è stato però lentamente abbandonato, in favore di una visione più "intellettualistica", in particolare dopo la svolta seicentesca del cristianesimo occidentale, il cui pensiero si è spesso arroccato in una visione appiattita sulla morale. Se aggiungiamo poi che in Occidente, a causa delle concezioni moralistiche, siamo precipitati nel dirupo opposto, possiamo capire perché il tema delle passioni è diventato molto marginale nel dibattito antropologico, e quindi la nostra civiltà ha quasi perso la capacità di coglierne l'essenza e il mistero.
Nel linguaggio odierno la parola "passione" ha una connotazione negativa, poiché deriva da "patire", ed è rimasta come unico termine per descrivere una realtà che gli antichi consideravano ambivalente, e quindi esprimibile con due termini distinti. Gregorio di Nissa, uno dei maggiori Padri della Chiesa, parla infatti di "potenze" create da Dio nell'anima dell'uomo, e destinate a «servirgli da strumenti e attrezzi»[29]. Se però lo spirito ne perde il controllo, esse possono diventare energie dirompenti, proprie non più della natura umana, ma di un essere irrazionale[30]. Solo allora tali forze divengono *pathé,* cioè passioni[31]. Quindi queste "potenze", "energie", "*dynamis*" sono affidate all'animo umano, sono le forze naturali immesse nell'animo umano e solo la libertà dell'essere umano può pervertirle in "passioni". Uno dei principali autori monastici, Giovanni Climaco, dichiara: «Si ingannano quanti affermano che alcune passioni dell'anima sono frutto di natura. Costoro ignorano che siamo noi a mutare in passioni malvagie delle dinamiche congenite in ciascuna natura creata»[32].

Resta comunque indiscutibile che, pur essendo forze naturali, le passioni incontrollate sono universalmente riconosciute dalle antiche scuole come generatrici delle continue preoccupazioni che impediscono di vivere veramente, capaci di oscurare la coscienza, distorcere la visione del mondo, togliere pace e libertà interiori, riducendo l'essere umano a uno stato di vita non più autentica.

---

[29] GREGORIO DI NISSA, *La verginità,* XII, II, 16-17.
[30] Cfr. GREGORIO DI NISSA, *La creazione dell'uomo*, 18; *L'anima e la resurrezione*, PG XLVI, 61 bc.
[31] Cfr GREGORIO DI NISSA, *La verginità* XII, IV, 16-20; *La creazione dell'uomo*, 18.
[32] GIOVANNI CLIMACO, La s*cala*, XXVI, 167.

Il "peccato" e le passioni

Per la tradizione cristiana l'anima che passa dal disordine delle passioni all'ordine interiore permette un'anticipazione del Regno futuro, e vive in familiarità con il mondo degli angeli: «all'anima incessantemente compunta stanno attorno in familiare intimità le potenze spirituali, sforzandosi di farle conseguire ciò che desidera»[33]. La restaurazione dell'armonia originaria tra le potenze spirituali trasforma l'anima in un'immagine dell'Eden, in cui lo Spirito di Cristo, agricoltore spirituale delle anime, coltiva e prepara i cuori a produrre perfetti frutti spirituali, e irradia la sua luce[34]. Le stesse potenze disordinate, messe in armonia, si trasformano nell'*humus* per il Giardino beato. Facendo riferimento ai grandi padri, possiamo infatti affermare che l'essere umano ha a disposizione delle "potenze" le quali, se mal indirizzate, si trasformano in passioni. Ma le stesse passioni possono essere utilizzate in direzione opposta, per evolversi, compiendo un'operazione semplice: ritrovare la giusta direzione, "aggiustare la mira". Il termine greco utilizzato nei Vangeli per designare il peccato è infatti: *amartia*; il verbo da cui deriva, *amartano*, significa letteralmente: "fallire il bersaglio", ed è un termine tecnico utilizzato dagli arcieri. La passione quindi, equiparabile a una freccia, non è sbagliata in sé, sbagliato può essere semmai il bersaglio, la direzione verso cui è scagliata.

In questo senso le passioni non erano considerate forze negative da reprimere, ma energie benefiche che vanno educate perché trovino la giusta direzione. Nella letteratura patristica si afferma che persino il corpo in cui si è incarnato Cristo era soggetto alle passioni, ma senza alcuna inclinazione al male[35]. Per questa ragione «sull'esempio di Cristo, l'uomo non può elevarsi verso Dio se non attraverso le sue passioni trasformate»[36].

Le autorevoli parole di Massimo il Confessore sono inequivocabili:

«Anche le passioni divengono utili agli uomini intelligenti e virtuosi, ogni volta che le utilizzano per acquisire le cose spirituali [...] Per concludere, le passioni diventano buone in ragione del loro uso, per chi sa sottomettere all'obbedienza di Cristo ogni suo pensiero e la sua volontà»[37].

La sede delle passioni

Le passioni hanno sede nel cuore dell'essere umano, come suggerisce il Vangelo (cfr. Mt 15, 17; Mc 7, 19). Si manifestano come cattive abitudini che deformano la percezione della realtà, ma da alcuni Padri vengono presentate come entità dotate di una concretezza quasi fisica, appaiono come forze "personificate". A questo riguardo la letteratura dei Padri del deserto è molto esaustiva, anche se sono quasi inesistenti

[33] Elia Presbitero, *Capitoli gnostici,* 111, in *Filocalia,* II, N. Aghiorita (ed.), Torino 1983, p. 466.
[34] Cfr. Macario Egiziano, *Parafrasi,* 103, in *Filocalia,* III, N. Aghiorita (ed.), Torino 1985, p. 320.
[35] Cfr. Massimo il Confessore, *A Talassio,* 21; in *Filocalia,* II, cit. , p. 328.
[36] T. Špidlík, *La spiritualità*, cit., p. 234.
[37] Massimo il Confessore, *A Talassio,* 1; in *Filocalia,* II, cit. , p. 328.

studi approfonditi in materia[38]. Nella tradizione dei Padri del deserto sono manifestazioni del pensiero, ma spesso vengono presentate come entità che, soprattutto durante la preghiera e la meditazione, tentano di insinuare nella mente immagini e idee, e possono anche prendere dimora nel cuore. Le passioni "personificate", assimilate a "presenze" spirituali compaiono anche nella successiva letteratura monastica e in alcuni Padri della Chiesa.

Secondo Basilio Magno le passioni traggono origine da semi che sono stati posti nel nostro cuore[39], semi la cui potenza, se ci comportiamo rettamente, genera una virtù; se invece agiamo male, pervertiamo la loro energia e la trasformiamo in passione. In pratica, la qualità del nostro agire è determinata dalla scelta tra l'assecondare l'inclinazione naturale del nostro cuore e il contrastarla[40]. I semi corrispondono ai comandamenti biblici e contengono in sé, come ogni semente in natura, tutta la carica energetica necessaria a germogliare e fruttificare. Quindi nel nostro cuore è stata depositata, insieme a ogni potenziale virtù, anche l'energia necessaria a realizzarla nella vita. Nella letteratura monastica talvolta queste entità vengono descritte anche come scintille, semi di luce e di fuoco, o perfino come angeli preposti alla realizzazione di una specifica virtù.

Dall'ambivalenza di queste forze vitali si può comprendere quanto sia vasta la libertà dell'essere umano: sul piano simbolico questi "semi-scintille" diventano angeli, se ne seguiamo la naturale inclinazione, ma si trasformano in demoni se la rifiutiamo. Afferma Nicodemo Aghiorita, curatore della celebre *Filocalia*, che dentro il nostro cuore è collocato l'albero del bene e del male; abbiamo mangiato del suo frutto, e continuiamo a gustarlo ogni volta che ci facciamo trascinare dalle passioni; viceversa, educandole, possiamo gustare il frutto dell'albero della vita, che ci conferisce l'immortalità[41]. L'albero proibito, il cui frutto avvelena l'anima, richiama immediatamente il serpente, anch'esso secondo alcuni Padri dotato di ambivalenza. Durante l'Esodo biblico, gli Israeliti sono insidiati da serpenti velenosi, e a Mosè viene rivelato che, appendendo a un palo un serpente di bronzo, chiunque sia stato morso può essere salvato volgendo lo sguardo al rettile (cfr. Nm 21, 4-9). Gregorio di Nissa interpreta così l'episodio: i serpenti sono le passioni, e chi viene morso è tramutato egli pure in serpente; ma se si appende al palo il serpente, cioè se si inchiodano alla croce le passioni, il serpente si trasforma, e la croce stessa diventa fonte di risanamento, in altri termini diventa l'albero della vita[42].

[38] Cfr. G. BORMOLINI-L. GIANI, «I *logismoi*. La disciplina dei pensieri nei Padri del deserto», *Rivista di ascetica e mistica*, 1 (2001) 33-52.
[39] Cfr. L. ROSSI, «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale», *La Porta d'Oriente* 1 (2001) 32.
[40] Cfr. BASILIO MAGNO, *Regole Ampie,* Risposte 1-5.
[41] Cfr L. ROSSI, «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale», cit., p. 32.
[42] Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Mosè,* 272-277.

Le passioni: spinte per la crescita

Nella tradizione monastica era ben chiaro che un "difetto", se orientato nel giusto modo, poteva nascondere in realtà una dote molto utile alla vita spirituale. Ogni perversione passionale corrisponde all'equivalente virtù che può essere esercitata in pienezza, ma è solo convertendo quella stessa passione, e non reprimendola, che si può raggiungere lo stato di beatitudine. Afferma Climaco, grande maestro di preghiera del Sinai: «Vidi anime impure furiosamente impazzite negli amori carnali; ed ecco, preso stimolo a convertirsi dalla loro stessa esperienza erotica, trasferirono in Dio la loro passione e, sorpassato ogni timore, si sentirono insaziabilmente spronate all'amore di Dio»[43]. È' l'uso egoistico di queste potenze, nate per il bene che le fa deviare, e non c'è vizio umano che non possa esser visto in questa ottica di conversione. Infatti il Crisostomo afferma: «La competitività, che è stata data per emulare le virtù, voi l'avete trasformata in invidia». Perfino la vanagloria può diventare un'arma a nostro favore. Tra i padri del deserto un anziano disse ai suoi compagni:

«Odio la vanagloria dei giovani perché faticano e non hanno nessuna ricompensa». Ma un altro anziano molto sapiente gli rispose: «Io invece li approvo appieno, perché è utile ai giovani aver vanagloria e non cadere nella negligenza. In effetti, se hanno vanagloria, devono contenersi, vegliare, esercitarsi, acquisire la carità e sopportare le tribolazioni, in vista della lode. Comportandosi così, la Grazia di Dio viene e gli dice: "Perché non fatichi per me ma per gli uomini?". Allora si lasciano persuadere di non far più attenzione alla gloria umana, ma a quella di Dio»[44].

Secondo l'insegnamento monastico l' energia delle passioni può essere raddrizzata o pervertita, originando corrispondenti potenze di natura luminosa o di natura oscura. Queste potenze sono immesse nel cuore come spinte per la crescita infinita, ma possono conservare tale impulso anche se pervertite in passioni. I maestri paragonano le passioni a un pozzo incolmabile: più tenti di saziarle più divengono insaziabili fino a divorare la vita di chi se ne fa schiavo, «ma, viceversa, una passione potente nasconde una grande capacità di dedizione o di sacrificio. Per questo grandi peccatori si sono trasformati in grandi santi, mentre è facile che i tiepidi restino tali, nel bene come nel male»[45]. A questo sembra riferirsi il celebre versetto in cui si afferma che prostitute e pubblicani ci passeranno avanti nel Regno di Dio (Cfr. Mt 21,31).

[43] GIOVANNI CLIMACO*, La scala*, V, 54.
[44] *Detti dei padri del deserto*, serie degli anonimi 616.
[45] L. ROSSI, «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale», cit., p. 32

Il percorso di conversione delle passioni: la *metanoia* e la discesa agli Inferi

La lotta interiore e la signoria cosmica

Nella letteratura spirituale si afferma che quando una persona tenta di entrare nel proprio cuore, sede anche delle passioni, per restituirlo alla Luce originaria cui apparteneva, incontra prima di tutto gli spiriti tenebrosi con i quali deve lottare. La discesa agli Inferi è un tema classico nella letteratura mitica e spirituale di tutti i popoli, e presuppone che si debbano affrontare delle belve o dei mostri prima di raggiungere la meta spirituale tanto agognata. Negli animali feroci che vanno affrontati si possono riconoscere le forze spirituali pervertite, per esempio l'amore per la bellezza o l'aspirazione alla perfezione possono trasformarsi nei demoni della lussuria, dell'invidia, dell'ira; questi demoni a loro volta attirano tutte le forze affini che popolano il cosmo. Quindi le passioni possono essere rappresentate simbolicamente come animali mostruosi che popolano il cuore umano, o «belve che vanno ammansite», per usare l'immagine di Basilio Magno.

Se le forze delle passioni vengono fatte agire secondo la loro vera natura, cioè obbedendo ai comandamenti, si trasformano in virtù, in atti di amore con i quali il cuore si trasforma in un Eden popolato di animali mansueti. Il cielo interiore, riflesso del cielo spirituale, può così brillare di forze luminose, corrispondenti e consone alle virtù e alle potenze che popolano i cieli e dirigono l'universo. I comandamenti sono stati sintetizzati da Cristo nei Vangeli: Egli domanda solo di amare Dio con tutto se stesso e di amarsi a vicenda. Secondo i Padri accogliere o rifiutare questo invito ad amare, in realtà coincidente con l'impulso stesso della vita, può popolare il cuore di potenze angeliche o di quelle avverse. Le passioni sono forze di origine divina, ma vengono modellate dalle proprie libere scelte. È l'uomo stesso che, con la sua libertà, può trasformare il flusso di amore proveniente da Dio in un paradiso o in un tormento per l'anima.

Facendo riferimento a un enigmatico versetto del Vangelo: «il Regno di Dio è dentro di voi», i mistici affermano che, quando uno ha purificato il proprio cuore e vi entra dentro, vi scopre le schiere celesti, le gerarchie angeliche, tutti i mondi spirituali; il cuore è definito, paradossalmente, un macrocosmo racchiuso nel microcosmo che è l'uomo[46]. San Massimo il Confessore afferma che con la pratica dei comandamenti si diventa immagine vivente del Cristo, e che il sapiente, cioè colui che ha compiuto il proprio perfezionamento interiore, è imitazione di tutto il cosmo: cielo, sole, uccelli, serpenti. Perciò nel santo che prega è tutto l'universo che si sente intimamente collegato a Dio[47].

Le tradizioni mistiche affermano però che non è possibile esser fedeli a nessun comandamento, nemmeno a quello di amare Dio o il prossimo, finché permane l'agitazione interiore, finché cioè la mente vaga attratta da mille stimoli, seduzioni e interessi consumistici. Dato che il «principio della purificazione dell'anima è la quiete (*esichia*)», «bisogna cercare di tenere la mente nella quiete» afferma la

[46] Cfr. L. Rossi, «Il cuore cosmico nel monachesimo orientale» cit., p. 30-34.
[47] Cfr. Massimo Il Confessore, , *Capitoli a Talassio*, 60.

Filocalia. Ma la premessa per raggiungere questo stato è quella che gli antichi chiamavano ascesi: l'«esercizio (*askesis*) che piace a Dio»[48]. Attraverso la vita ascetica i santi acquietano le agitazioni interiori, armonizzano le potenze intime che altrimenti lotterebbero le une contro le altre distruggendosi.

Corpo di tenebre e corpo di Luce

Nell'antropologia patristica l'uomo è superiore non solo a tutto l'universo sensibile, ma agli stessi angeli, poiché è insieme sensibile e intelligibile: vera e propria immagine di Dio[49]. Il corpo e i suoi cinque sensi sono gli strumenti per l'ascesa dell'uomo verso il mondo spirituale e la conoscenza di Dio. Ma in seguito alla caduta di Adamo l'anima è divenuta schiava dei sensi e delle passioni. Il peccato di Adamo infatti è consistito nel preferire i piaceri sensibili a quelli spirituali[50]. Cristo è venuto per restaurare la natura umana nella sua condizione precedente, e ciò si attua con il battesimo. Questo però non dispensa dallo sforzo ascetico necessario a domare le passioni.

La condizione iniziale e naturale dell'essere umano è di contemplare il mondo divino poiché è fatto a «immagine e somiglianza» (Gen. 1,26) di Dio, e i sacramenti dell'iniziazione cristiana hanno il potere di restituire la luminosità originaria perduta dopo la "caduta" delle origini. Infatti, subito dopo il battesimo l'anima, purificata dallo Spirito, diviene più splendente del sole[51], ritorna l'immagine di Dio; ma la somiglianza viene raggiunta attraverso la volontà[52]. Il rischio è che, se la volontà non è impegnata in uno sforzo di crescita, la luminosità si spenga, o perché si ignora la vera meta della vita, oppure, più spesso per l'effetto delle passioni. Le scelte di vita fanno crescere o diminuire la Grazia, che si manifesta con luce od oscurità generata dalle passioni le quali, con l'agitazione dei loro moti e il fumo dei piaceri, la travolgono, la sommergono, la squassano, la inaspriscono, la ottenebrano, la fanno affondare[53]. In questo modo l'anima diviene partecipe delle tenebre, insudiciata, indurita[54]. Un'anima decaduta da una condizione sublime si trova avvolta da una tenebra «caliginosa e palpabile», piena di scoraggiamento, di dolore, di amarezza e di timore[55]. Essa passa cioè dal luminoso mantello della grazia alla veste sudicia e fetida delle passioni[56]: «il cupo abito, il velo di nera nube»[57]. L'abito dell'anima, come

[48] Basilio Magno, *Regole Ampie.*
[49] Cfr. Nikodimos Agioreites, *Symboyleytikon Encheiridion*, Athenai 1987, pp. 39-40.
[50] Cfr. Nikodimos Agioreites, *Symboyleytikon*, cit., pp. 57-61.
[51] Cfr. C. e I. Xanthopouli, *Metodo*, 5, *Filocalia,* IV, N. Aghiorita (ed.), Torino 1987, p. 153.
[52] Cfr. Diadoco di F., *Definizioni. Discorso*, 89, *Filocalia,* I, , N. Aghiorita (ed.), Torino 1982, pp. 387-388.
[53] Cfr. C. e I. Xanthopouli, *Metodo,* 5, *Filocalia,* IV, cit., p. 154.
[54] Cfr. Talassio L., *A Paolo*, 62, *Filocalia,* II, cit., p. 325.
[55] Niceta S., *Prima Centuria,* 56, *Filocalia,* III, cit., pp. 408-409.
[56] Cfr. Abate F., *Discorso, Filocalia,* II, cit., p. 355.
[57] Marco A., *Lettera, Filocalia,* I, cit., p. 226.

quello fisico, resta macchiato delle cose in cui si immerge, per cui riceve l'impronta del bene o del male operati, imprimendo «segni» nella mente, lasciando delle «macchie» sull'anima[58]. Le passioni incontrollate fanno commettere gesti che lasciano delle rughe all'anima[59], delle ferite che permangono finché i peccati commessi non siano purificati[60]. Questa veste dell'anima rimarrà quindi tenebrosa quando, alla fine, si verrà spogliati del corpo fisico[61].

Dal corpo di tenebre a quello di luce

Quando si è interamente dediti a soddisfare le passioni si è abitati dallo spirito dell'errore, della tenebra, del peccato[62]. Ma nessuno deve disperarsi per questo: infatti l'anima non è definitivamente perduta, ha solo provvisoriamente perso la propria luce, come avviene per la luna quando decresce; ma come la luna si riveste nuovamente di luce, così l'uomo può riacquistare il suo splendore originario attraverso la *metanoia*[63]*,* la conversione, intesa come reindirizzamento delle potenze spirituali mal indirizzate. La *metanoia* sarebbe in concreto l'atto esattamente opposto all'*amartia* (il peccato): trovare il giusto bersaglio e riparare l'errore aggiustando la mira. La Grazia donata nel battesimo infatti non abbandona, ma rimane «confusa tra le passioni come favilla tra la cenere»[64]. Lo sforzo ascetico di purificazione è inteso in un'accezione parecchio realistica, come un calore che riaccende la scintilla sepolta sotto la cenere fino a farla divampare diffondendo calore e luce. Esattamente come avviene per il carbone, che può diventare infuocato da freddo che era, lo sforzo ascetico permette di bruciare i pensieri tenebrosi facendo divampare nel cuore la presenza divina. Progredendo quindi nella pratica dei comandamenti unita all'incessante invocazione[65] del nome divino, il fuoco della Grazia si distribuisce anche ai sensi consumando la materia grezza dell'uomo e illuminando tutta la sua natura[66]. L'azione della Grazia infatti è «potenza infuocata dello Spirito» che rafforza e riscalda l'anima e la purifica[67].

[58] NILO A., *Discorso, Filocalia,* I, cit., p. 295.
[59] Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 89, *Filocalia,* I, p. 387.
[60] Cfr. TEOGNOSTO, *Sulla prassi*, 26, *Filocalia,* II, cit., p. 381.
[61] Cfr. ELIA P., *Antologia*, 77, *Filocalia,* II, cit., p. 425.
[62] Cfr. MACARIO E., *Parafrasi*, 127, *Filocalia,* III, cit., p. 331.
[63] G. CARPAZIO, *Ai monaci,* 4, *Filocalia,* I, cit., p. 401.
[64] NICODIMO A., *Proemio, Filocalia,* I, cit., pp. 48-49.
[65] La pratica centrale dell'esicasmo consiste nella incessante ripetizione di un nome divino unita al respiro, una pratica molto simile a quello che in Oriente è denominato *japa*: la recita continua di un *mantra* unito al respiro.
[66] Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso,* 85, *Filocalia,* I, cit., p. 385.
[67] GREGORIO S., *Rigorosa notizia,* 9, *Filocalia,* III, cit., p. 583.

Dal fuoco delle passioni al corpo di luce

Passioni e corpo di luce nella filosofia

La dottrina del corpo sottile, seppure non sempre univoca, permette di avere una visione antropologica abbastanza omogenea nelle diverse scuole filosofiche antiche, in particolare nel filone neoplatonico.

Secondo queste dottrine l'animo umano è abitato da un principio divino che è di per sé incorporeo, ma si manifesta attraverso delle potenze animate da un moto circolare intorno a esso. Queste "potenze" sono di natura corporea, benché di una materia sottilissima. Si tratta di una materia pura ed eterna, affine a ciò che di più puro ed elevato esiste in natura, cioè al fuoco e all'etere. E infatti viene detta scintilla. In pratica, secondo le antropologie mistiche della filosofia classica, il principio divino incorporeo ha un corpo, un abito, un veicolo celeste e immortale. Questa "veste" è di natura siderale, e al momento dell'incarnazione dell'anima, cioè alla sua discesa dal cielo, accumula elementi degli strati celesti che attraversa, e in questo modo si opacizza. Opacizzandosi e appesantendosi altera il suo moto circolare intorno al principio divino dell'anima, la quale perde così la sua stessa sfericità, si riveste come di una serie di tuniche grezze. Il percorso che riconduce tale "veste" pneumatica e sottilissima alla sua natura originaria prevede il suo ritorno alla trasparenza, alla luminosità e alla sfericità, per avvolgere di tali qualità l'anima divina. A deformare la perfetta sfericità originaria è l'agitazione le passioni, che, attraendo questo corpo sottile verso l'oggetto di tali passioni, lo altera. Lo dice Marco Aurelio: «La sfera dell'anima resta fedele alla sua forma quando non si protende verso un oggetto esterno né si ripiega su se stessa, quando non si disperde né si deprime, ma brilla della luce grazie a cui vede [ora] la verità di tutte le cose e quella che racchiude in sé»[68].

La veste sottile o pneumatica che avvolge la scintilla diventa luminosa o tenebrosa, a seconda della qualità dei pensieri che abitano la mente. Una bella immagine di Epitteto descrive quanto è tenuto a fare il vero filosofo: fare scaturire dalla scintilla quel fuoco che tramuti l'uomo da carbone nero in fiamma divina.

Il respiro di fuoco

Gli *Oracoli Caldaici,* testo medioplatonico del II secolo d.C. di tradizione misterica, presentano una prospettiva molto interessante che descrive il "nutrimento" del corpo di luce. Anche questo testo misterico parla della scintilla, intendendo con questa l'involucro, il veicolo sottile dell'anima immortale. Le passioni possono rendere più spesso e grezzo il "veicolo" dell'anima, insudiciando la sua luminosità e compromettendo la sua sottigliezza spirituale[69]. Ma se si respira il caldo respiro divino, allora l'anima lentamente torna alla sua "sottigliezza". Il *pneuma* contenuto nell'aria è consustanziale al Principio verso cui dovrebbe tendere l'anima, è soffio

[68] MARCO AURELIO, *Pensieri*, XI, 12.
[69] Cfr. *Oracoli Caldaici*, A. TONELLI (ed.), Milano 1995, pp. 292-293.

vivificante e impulso all'ascesa[70]. L'estasi si accompagna a un inalare, un inspirare, con riferimento a qualcosa di infuocato[71]. Infuocata, d'altronde, è la respirazione del Padre divino, dal cui soffio si generano le sette sfere planetarie, le prime delle quali, più affini a Lui, sono eteree ed ignee[72]. Lentamente quindi il teurgo si eleva per gradi, trasformando la sua corporeità in qualcosa di sempre meno passionale e sempre più spirituale, trasformando ogni forza interiore in qualcosa di sempre più affine al Principio divino[73]. In questo modo è il corpo intero che viene trasfigurato, sottraendosi al dominio dei demoni della terra, grazie all'identificazione con il sostrato della materia stessa, che è di natura divina[74].

L'anima si divinizza cibandosi di nutrimento divino, che è energia ignea e luce[75], e questo la può riscaldare elevandola fino al contatto mistico con il Principio stesso cui si deve congiungere[76]. Il "respiro" divino è l'espirazione del Padre, che dona incessantemente e non ha bisogno di ricevere nulla; si concretizza in un cosmo suddiviso in regni sempre più densi in proporzione al raffreddamento di questo respiro. Allo stesso modo l'inspirazione dell'iniziato assorbe una materia sottile, cioè aspira fuoco e luce, e così facendo si eleva fino a unirsi al respiro creatore. Respirando il Suo respiro si dice che l'anima si annulla in Dio, e al tempo stesso lo contiene[77].

La trasformazione di fuoco nella letteratura cristiana

Sinesio di Cirene, allievo ad Alessandria della celebre Ipazia e in seguito vescovo cristiano, ma sempre fedele alla sua formazione filosofica, è portavoce di un'interessante descrizione del corpo luminoso. Il filosofo di Cirene è uno dei tanti autori che ha fatto da ponte tra le concezioni di antropologia mistica dell'antichità classica a quelle cristiane. In particolare è presente il concetto della trasformazione/elevazione delle forze interiori. Le disgrazie, secondo Sinesio, talvolta sono benedizioni celesti, poiché costringono a volgere lo sguardo altrove e vedere prospettive differenti, spingendo a liberarsi da comportamenti schiavizzanti[78]. Però chi si avvia a percorrere questo sentiero verso l'alto, inevitabilmente deve scontrarsi con le passioni educate alla materialità che si ribellano a tale slancio: a questo simbolicamente si riferiscono le fatiche cui si sottopose Eracle[79]. L'anima quindi si dibatte tra sofferenza e beatitudine, tra tenebra e luce, tra la terra pesante e il fuoco

[70] Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 301.
[71] Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 301.
[72] Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 272.
[73] Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 291.
[74] Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 303.
[75] Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 304.
[76] Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 307.
[77] Cfr. *Oracoli Caldaici*, cit., p. 290.
[78] Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., p. 73.
[79] Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., pp. 74-75.

che tende spontaneamente all'alto. Ma una volta che l'anima si è rivolta con decisione alla sua sede naturale, anche tutte le forze passionali pervertite cessano di contrastarla, diventano eteree e permettono all'anima di penetrare oltre il limite più alto dei quattro elementi fino alla regione avvolta dalla luce[80].

La disciplina delle passioni è alla base di una delle più significative tradizioni mistiche della cristianità: l'esicasmo. Si tratta di una disciplina ascetico-contemplativa basata su un metodo definito dagli studiosi come "psicofisico". Esiste un interessante manuale settecentesco, composto da un monaco del Monte Athos venerato come santo, Nicodemo Agiorita. Questo autore è universalmente noto per un'altra opera di cui è curatore: *La Filocalia*. Ambedue i testi si presentano come la sintesi delle migliori tradizioni sulla pratica dell'esicasmo, e le fonti sono molto antiche.

Nella disciplina dell'esicasmo il percorso ascetico-contemplativo prevede un processo di purificazione, unificazione e interiorizzazione la cui meta è la ricostituzione dell'uomo interiore, una condizione spirituale che è stato annullata dal peccato di Adamo.

Questo processo richiede una graduale purificazione dell'anima. Dalla letteratura monastica, raccolta in antologia da Nicodemo, si deduce un'interessante antropologia mistica, in cui l'anima sembra differenziarsi in due aspetti: la *psiche* e il *nous*. Sono in realtà la stessa cosa, ma in due aspetti differenti: l'anima è come il fuoco, il *nous* è come la luce; l'anima è diffusa in tutto il corpo e si trova in tutte le sue parti, il *nous* invece ha la sua sede nel cuore[81]. Il *nous* è in qualche modo l'essenza della *psiche* non ancora purificata, tuttavia tutta l'anima, una volta purificata, diviene *nous*, cioè luce. Si potrebbe concludere che la componente immateriale dell'uomo può esistere in due modi diversi: il primo è lo stato purificato, cioè il *nous*, che è perfettamente luminoso e raccolto nel cuore; il secondo è lo stato non purificato, cioè l'anima in senso stretto che è diffusa in tutto il corpo, ed è di natura simile al fuoco[82].

L'antropologia mistica dell'esicasmo e la veste di luce

L'anima non purificata deve attraversare un processo in cui si rende trasparente lasciando trasparire la luce divina. Passioni incontrollate e cattivi pensieri lasciano una sorta di macchia sull'anima[83], la cui intensità è proporzionale al consenso verso il peccato[84].

Il cuore è il centro dell'essere, da cui si dipartono tutte le potenze e le energie; quindi se il cuore si contamina, tale contaminazione si comunica inevitabilmente a

[80] Cfr. G.R.S. MEAD, *La dottrina*, cit., pp. 76-77.
[81] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., pp. 40-41.
[82] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 40.
[83] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 187.
[84] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 185.

tutto il corpo[85]. Ma è altrettanto vero che se il *nous* e il cuore sono purificati trasmettono questa purificazione al resto del corpo[86], permettendo quindi la purificazione ed illuminazione dell'intera natura umana[87].

Quando l'asceta raggiunge la vetta del percorso spirituale, il *nous* torna alla sua natura originaria: riacquista la trasparenza alla Luce e riflette le perfezioni divine. Tale processo è definito come divinizzazione e mostra nuovamente il *nous* come era al momento del battesimo. La salvezza vera e propria, secondo la disciplina esicastica, consiste in questo. Gli scritti raccolti nella *Filocalia* descrivono la meta come un ritorno alla purezza originaria che permette di permanere stabilmente nella condizione che è anticipata nel battesimo. L'ascesi si qualifica in questa scuola in tutta la sua preziosità, cioè come lo strumento per intessere la veste bianca richiesta per partecipare al banchetto delle nozze mistiche. La formazione del corpo di luce è il vero e proprio apice del processo previsto nella disciplina dell'*esichia*.

Il processo di purificazione dell'anima è attivato dal calore che si sviluppa nel cuore fino al definitivo ritorno nel cuore stesso del *nous*, che lo infiamma. La scintilla divina posta dalla Grazie nel fondo del cuore è soffocata dalle passioni e dai pensieri malvagi, ma divampa se è nutrita dalla preghiera. La preghiera nell'esicasmo non è mai un rito formale, ma è zelo fervente, amore appassionato, memoria incessante del nome di Gesù, cose capaci di accendere nel cuore un fuoco soprannaturale[88]. Tale calore lentamente smaterializza il corpo e libera il cuore dalle scorie che rivestono la scintilla divina seminata in noi come fosse un seme nella terra. La scintilla della Grazia, anche se totalmente ricoperta di cenere e polvere e oscurata dai pensieri negativi, può divampare nuovamente quando il fuoco divino dissolve e consuma questa materia grezza e oscura[89]. Allora il cuore pietrificato, che ha assunto le proprietà tipiche della materia, riacquista la tenerezza originaria[90].

Fuoco passionale e fuoco divino

Il simbolismo del fuoco così utilizzato nell'esicasmo in riferimento a ciò che è divino rivela un aspetto peculiare delle passioni, anch'esse talvolta descritte come qualcosa di infuocato. Si potrebbe quindi parlare di un unico fuoco divino, affidato al libero arbitrio delle menti umane, e quindi in virtù di questa libertà trasformabile in un fuoco di direzione inversa. Quindi il fuoco interiore è deformabile, può presentarsi contro natura. Infatti di per sé il fuoco divino è il corpo del Signore nostro Gesù

[85] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 184.
[86] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 258.
[87] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., pp. 180-181.
[88] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 186.
[89] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 186.
[90] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 175.

Cristo[91]; l'uomo essendo immagine di Dio «è di una natura simile al fuoco»[92]. Il fuoco divino è infatti ascendente, e porta al distacco dal peso e dall'oscurità della materia, il fuoco diabolico è discendente e porta alla durezza, alla gravità e all'oscurità.

I testi della *Filocalia* ricordano che il fuoco può presentarsi come fulmine, e «lo stesso satana precipitò dalle altezze, come un fulmine»[93], ma anche il ritorno del *nous* nel cuore si manifesta come un'operazione «generatrice di luce e generatrice del lampo, splendente portatrice del fuoco»[94].

Il processo di purificazione interiore è spesso descritto come un passaggio dall'esteriorità all'interiorità, come la classica discesa in profondità simboleggiata dai tanti miti di discesa agli Inferi, come progressiva uscita da se stessi e dal mondo, come ascesa al cielo, ma soprattutto come una trasformazione da un fuoco innaturale, pesante e oscuro, che indurisce, a un fuoco che purifica, luminoso e immateriale. Più precisamente però è il fuoco stesso che è l'artefice della trasformazione.

Essendo il fuoco associato al proposito umano e al dono di grazia, i suoi due aspetti possono venire associati alla volontà di bene o alla volontà cattiva, come pure alla grazia o all'ira divina. È l'atteggiamento interiore dell'uomo che fa assumere al medesimo fuoco i due diversi aspetti. Anche il giudizio finale sarà un giudizio di fuoco[95], e infatti tanto lo stato beato quanto quello di condanna sono stati di fuoco. Permettendo questa discesa in profondità, la preghiera anticipa in qualche maniera tale esperienza, e l'anima viene resa «infuocata e battuta dallo Spirito buono, per i patimenti incontaminati del Salvatore, viene purificata da ogni peccato e da ogni passione»[96].

Il fuoco interiore si attizza con la pratica centrale dell'esicasmo, la recita incessante di un'invocazione sacra, contenente i nomi divini. Questo fuoco spegne gli annebbiamenti e le oscurità generati dai falsi piaceri che causano un raffreddamento del cuore avvolgendolo di umide nebbie[97] dissipa l'acqua dell'oblio, e della dimenticanza dell'Amore che sta all'origine di tutto[98].

Lanfranco Rossi raccoglie dai testi filocalici delle chiare immagini dell'azione di questo fuoco trasformante, con una metafora a me cara, appartenendo io a una

[91] Cfr. ESICHIO P., *A Teodulo,* 101, *Filocalia,* I, cit., p. 249.
[92] PIETRO D., *Argomento, Filocalia,* III, cit., p. 261.
[93] ESICHIO P., *A Teodulo,* 119, *Filocalia,* I, cit., pp. 252-253.
[94] ESICHIO P., *A Teodulo,* 171, *Filocalia,* I, cit., p. 264.
[95] Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso*, 100, *Filocalia,* I, cit., p. 396. Il tema del giudizio di fuoco è fondamentale per riscoprire l'originario messaggio cristiano "soffocato" dagli ultimi quattro secoli di moralismo. Il giudizio di fuoco prevede che l'anima sia provata nel fuoco, di conseguenza non esiste premio o condanna, ma solo una dimora ignea in cui il corpo di luce abita nella beatitudine e il corpo opaco patisce una faticosa purificazione o peggio a seconda della propria pesantezza e materialità. Cfr. G. BORMOLINI, «Il segno di Giona. Morte e resurrezione nel cristianesimo», *Rivista di teologia morale*, 180 (2013) 561-568.
[96] MACARIO E., *Parafrasi*, 41, *Filocalia,* III, cit., p. 288.
[97] Cfr. NIKODIMOS AGIOREITES, *Symboyleytikon*, cit., p. 169.
[98] Cfr. ESICHIO P., *A Teodulo,* 32.102, *Filocalia,* III, cit., pp. 236.249.

famiglia di fabbri che esercitavano l'arte del fuoco, del crogiolo e della fucina con cui si costruisce qualcosa di prezioso per l'umanità:

«Il fuoco interiore ha come sua sede prima il cuore, lì nasce e da lì si diffonde. La sua comparsa come fenomeno percepibile contrassegna una fase definibile della vita spirituale. Nella fase precedente si tende a sottolineare la sua presenza soprattutto come calore. Ciò inerisce in particolare alla purificazione degli appetiti sensibili legati al ventre, cioè alla parte concupiscibile dell'anima. È il momento dell'ammorbidimento della durezza del cuore, dell'asciugamento dell'eccesso di umidità dovuto alle passioni. Il fuoco ha bisogno di aria per bruciare, ed è in particolare quando il respiro che accompagna il *nous* entra nel cuore, cosa possibile solo dopo un certo dominio delle passioni, che il fuoco inizia a divampare. Perché esso operi la trasformazione delle potenze, bisogna che si mantenga una certa temperatura costante, proprio come deve avvenire nel crogiuolo di una fucina. Ciò corrisponde al mantenimento di un clima interiore di costante preghiera. Come la durezza dei metalli si scioglie nel crogiuolo, ma appena viene meno il fuoco si ha una nuova durezza, così è per l'anima quando viene meno il calore suscitato dal ricordo del Signore. Infatti l'anima che accoglie il fuoco celeste della carità dello Spirito trasforma la "durezza naturale del peccato"»[99].

Il nuovo abito dell'anima: un fuoco spirituale

La Grazia è la presenza divina che durante l'iniziazione cristiana prende dimora nelle profondità dello spirito. Attende, nascosta, di venir accesa da "santo desiderio"[100] che, con il suo ardore, la fa divampare. Allora «il gelido e nero carbone della nostra mente prima o poi diverrà caldo e luminoso per l'invasione del divinissimo fuoco»[101]. La Grazia è paragonabile al sole che riscalda e illumina con la sua luce[102]. Ma, se l'anima non è nutrita da una preghiera profonda, lentamente si oscura fino allo spegnimento[103]. Sono quindi le nostre libere scelte che favoriscono il divampare o l'estinguersi della luce della Grazia. Infatti «dopo il battesimo dipende da noi rimanere volontariamente nei comandamenti di Cristo, sovrano e Dio nel quale siamo stati battezzati, [...] oppure piegare da questa via diritta e correre di nuovo presso l'avversario»[104].

Una vera esperienza spirituale ha quindi come premessa una trasformazione dell'anima che la renda affine a mondo celeste: trasparente, leggera, pura, luminosa e sottile. Simile ad un astro che ruota nel cielo. Nel cosmo spirituale vige una legge per

[99] L. ROSSI, *I filosofi*, cit. , p. 432.
[100] Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso,* 85, *Filocalia,* I, cit., pp. 384-385.
[101] G. CARPAZIO, *Ai monaci,* 66, *Filocalia,* I, cit., p. 419.
[102] Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso,* 88, *Filocalia,* I, cit., pp. 386-387.
[103] Cfr. ICODIMO A., *Proemio, Filocalia,* I, cit., p. 49.
[104] SIMEONE N.T., *Capitoli,* 109, *Filocalia,* III, cit., p. 374.

cui ciò che è greve va in basso, ciò che sottile e leggero va in alto. Infatti «ogni cosa si protende totalmente verso ciò che le è connaturale: l'anima, in quanto incorporea, verso i beni celesti; e il corpo, in quanto polvere, al diletto terrestre»[105]. Anche se il corpo tende naturalmente alla terra e l'anima al cielo, l'attrazione dell'anima verso il piacere materiale che i sensi le comunicano la spinge a disperdersi verso la terra mescolandosi con la materia. È necessario che l'anima si distacchi dal corpo perché ritrovi il suo naturale movimento verso il cielo. L'intensità dello slancio verso l'alto determinerà l'elevatezza dell'esperienza mistica e di seguito anche il destino dell'anima dopo la morte.

La Bibbia, presentando la storia della caduta di Adamo, la mostra anche come una trasformazione del suo aspetto. Dopo la trasgressione egli viene trovato nudo, e questo perché prima egli «era certamente vestito di una veste di gloria», non era quindi spoglio, ma vestito e adorno[106]. Questa veste che lo adornava era lo splendore emanato dalla divina illuminazione. Ma Adamo, quindi l'umanità, rinunciò a tale fulgore sottraendosi volontariamente al ricordo di Dio e alla sua contemplazione. Disprezzare il comandamento di Dio, mangiare del frutto proibito, consentire allo spirito mortale di Satana, coincide con l'essere denudati delle luminose vesti della vita[107].

Il respiro di fuoco: cibo divino

Ogni corpo ha bisogno di un cibo appropriato e a un corpo divino si confà un cibo spirituale e divino. E infatti è «il compassionevole tuo spirito che è cibo e bevanda, lui che fuor di dubbio è spirito e luce»[108]. Il corpo di luce quindi cresce grazie a ciò che gli è connaturale, cibandosi cioè di luce e di spirito.

Ma attraverso quale organo si assume questo nutrimento? I maestri dell'esicasmo affermano che, come l'organo appropriato alla luce è la vista, l'organo adeguato allo Spirito è il respiro. Per questa ragione al centro del metodo psicofisico dell'esicasmo c'è la disciplina della respirazione. Il momento chiave della crescita, cioè dell'assimilazione di questo nutrimento divino, è quello della preghiera, quindi il respiro unito alla preghiera innesca la trasformazione. Durante la preghiera l'anima che contempla vede la luce e respira lo Spirito. Nella contemplazione la forza e la potenza procurata dalle preghiere «nutrono l'anima più di quanto i cibi facciano con il corpo»[109].

La meta del mistico e del contemplativo è pregare in ogni istante. Quindi inevitabilmente «bisogna che noi, sempre, respiriamo Dio»[110]. La funzione

[105] DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso,* 24, *Filocalia,* I, cit., pp. 356-357.
[106] G. PALAMAS, *Centocinquanta capitoli*, 67, *Filocalia,* IV, cit., p. 98.
[107] Cfr. G. PALAMAS, *Centocinquanta capitoli,* 46, *Filocalia,* IV, cit., p. 87.
[108] CALLISTO P., *Capitoli,* 42, *Filocalia,* IV, cit., p. 329.
[109] C. E I. XANTHOPOULI, *Metodo,* 29, *Filocalia,* IV, cit., p. 193.
[110] FILOTEO S., *Quaranta capitoli*, 30, *Filocalia,* II, cit., p. 411.

fondamentale di questo nutrimento spirituale è quindi, come abbiamo già visto, il respiro. Grazie al respiro, reso spirituale, possiamo assimilare quello *pneuma*, o aria di luce, che scendendo nel cuore lo infiamma di amore divino, cioè di spirito, e lo rende infuocato. Grazie a questo cibo, che è luce, il *nous* si purifica e l'anima risplende sempre più fino a trasformare lo stesso corpo fisico e a circondarlo di fulgore.

Il Dio biblico: un Dio "appassionato"

Il fuoco e calore sono quindi gli elementi chiave della trasformazione spirituale dell'uomo. A questa concorrono infatti tanti fattori, in momenti successivi, ma ciò che sempre deve essere presente è il fuoco. Infatti come il fabbro ha bisogno di molti strumenti per purificare e trasformare i metalli, ma senza il fuoco tutto resta inoperante, così l'uomo necessità di tutte le virtù, ma senza la presenza del fuoco spirituale l'anima non si trasforma[111]. Fuoco e calore sono indissolubili.

Abbiamo visto che come per il calore passionale, c'è anche un aspetto negativo del fuoco, dal momento che «Dio è fuoco divorante»[112], ma anche «il peccato è un fuoco che arde»[113]. La potenza del male può avere una forma di fuoco, ma è un fuoco fumoso e oscurante[114]. La tenebra che avvolge il cuore irretito dalle passioni deviate è «il fuoco dello spirito del mondo»[115]. Infuocata è pure la spinta che muove al desiderio dell'unione carnale[116], e infiammato diviene il *nous* che si fa corrompere dalle seduzioni del nemico[117].

Il fuoco appassionato appartiene quindi alla natura stessa di Dio.

Il Dio della Bibbia appare spesso "appassionato" alle vicende umane, pieno di uno "zelo" ardente; la Sua intransigenza può essere paragonata a un «fuoco divorante» (Dt 4, 24). La parola greca "zelo" «viene da una radice che significa: esser caldo, entrare in ebollizione, che rende bene il termine ebraico *qin'ah*, la cui radice designa il rossore che sale al viso di un uomo appassionato»[118]. È lo stesso ardore che travolge l'uomo di Dio, spingendolo a proclamare: «lo zelo della tua casa mi divora» (Sal 69, 10; 119, 139). Si parla qui proprio del fuoco delle passioni, instillato nel cuore sotto forma di scintille di luce, come afferma san Basilio; ma se queste scintille, invece di alimentare l'ardore di un'anima innamorata dell'Assoluto che sprigiona luce, ardono nel fuoco delle passioni, possono dare origine a un incendio peggiore di quello della Geenna, e generare l'oscuro velo di fumo che ottenebra il cuore. Infatti nella letteratura monastica cristiana l'impassibilità non è mai una fredda insensibilità,

[111] Cfr. SIMEONE N.T., *Capitoli,* 73, *Filocalia, ,* III, p. 364.
[112] MACARIO E., *Parafrasi, Filocalia,* III, cit., p. 302.
[113] MARCO A., *La legge,* 136, *Filocalia,* I, cit., p. 182.
[114] Cfr. C. E I. XANTHOPOULI, *Metodo*, 63, *Filocalia,* IV, cit., p. 234.
[115] MACARIO E., *Parafrasi,* 37, *Filocalia,* III, cit., p. 286.
[116] Cfr. DIADOCO DI F., *Definizioni. Discorso,* 99, *Filocalia,* I, cit., p. 395.
[117] Cfr. EVAGRIO M., *Sul discernimento,* 8, *Filocalia,* I, cit., p. 113.
[118] T. ŠPIDLÍK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano,* cit., p. 234.

ma sempre qualcosa di infuocato. Esiste uno stretto legame tra impassibilità e amore: come dice Evagrio Pontico, «l'amore è figlio dell'impassibilità»[119]. È solo il fuoco dell'amore che può domare le passioni incontrollate: «Se amiamo sinceramente Dio, il nostro stesso amore scaccia le nostre passioni incontrollate»[120]. Quindi le scintille seminate nei cuori devono far nascere il fuoco dell'amore di Dio, trasformando l'essere umano in una spada di fuoco, la stessa spada che l'angelo impugnava per tener lontano l'uomo decaduto dal Giardino dell'Eden. Il nome di Gesù, tenuto saldamente come una spada, unito a un respiro che diventa respiro di fuoco, trasforma l'essere umano in una spada di fuoco che tiene lontano i nemici spirituali e li fa ardere come il fuoco la paglia[121], ma soprattutto permette al cherubino infuocato di riconoscerlo come appartenente al Giardino che lui custodisce. E di lasciarlo quindi rientrare nella sua patria dopo il lungo doloroso esilio cui era stato condannato.

[119] EVAGRIO PONTICO, *Pratico,* 81.
[120] MASSIMO IL CONFESSORE, *Centurie,* III, 50.
[121] Cfr. ESICHIO P., *A Teodulo,* 152, *Filocalia,* I, cit., p. 260.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

SEGNI E CARISMI NELLA TRADIZIONE DEI MAGI
Religione e filosofia tra olismo e dualismo

Teodoro Brescia

Signs and Charisms in Magi's Tradition. Religion and Philosophy between Holism and Dualism

Abstract

Holism and dualism can be considered the two top models of thought (paradigms). By applying either the former or the latter to the study of philosophic, religious and also scientific cultures, two different categories of questions and method seem to arise. In the light of the latest results reached by applying the holistic paradigm to the study of the enigma of the Magi's Star, we redefine here a few methodological lines and suggest a different reading of the origins of philosophy, with reference to religion and science.

The ancient philosophy would be born as wisdom, understood as *sacred science* linked to the Magi's tradition. Came from the East, this tradition would then rooted in many cultures, also in the Greek-Roman and the Judeo-Christian. Within the methodology proposed here is the introduction of instruments such as the reading of these paradigms (which also reopens the debate on the relationship between philosophy of religion and theology), archaeoastronomy (combining archeology, religious art and astronomy), cryptology (essential in the study of sacred and esoteric traditions), etc.

Keywords: holism, religion, tradition, gnosis, esotericism, archaeoastronomy, Magi

1. Olismo e dualismo religioso

«Guidati da un nuovo paradigma, gli scienziati adottano nuovi strumenti e guardano in nuove direzioni. Ma il fatto ancora più importante e che, durante le rivoluzioni [della scienza e della conoscenza], gli scienziati vedono cose nuove e diverse anche quando guardano con gli stessi strumenti tradizionali nelle direzioni in cui avevano già guardato prima»[1]. Ciò dimostra che, «come, in maniere diverse, è stato mostrato da Popper, Holton, Kuhn, Lakatos, Feyerabend – in ogni teoria scientifica vi è un nucleo non scientifico che, al contempo, condiziona e permette lo sviluppo: presupposti metafisici (Popper), temi ossessivi (Holton), nuclei duri (Lakatos), paradigmi (Kuhn), ecc.»[2]; ovvero, vi sono degli «accecamenti paradigmatici che determinano la promozione/selezione dei concetti dominanti. Il paradigma e nascosto sotto la logica e seleziona le operazioni logiche che diventano preponderanti […] sotto il suo dominio […] a discapito di altre»[3]. Il risultato, direbbe Wittgenstein, è che

[1] T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), tr. it., Einaudi, Torino 1978, p. 139.

[2] Cfr. E. Morin, *Le vie della complessità*, in G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Mondadori, Milano 2007, p. 31.

«l'immagine che ho del mondo, non ce l'ho perché […] sono convinto della sua correttezza. È il fondo ereditato sul quale distinguo tra vero e falso»[4].

Olismo[5] e dualismo possono essere considerati i *due massimi paradigmi* che hanno diviso da sempre Oriente e Occidente e, per tratti diversi, il pensiero antico da quello moderno e sono nati proprio in ambito religioso. Credere alla dimensione spirituale o dell'invisibile (*mithos*) e sostenere che abbia o non abbia leggi razionali (*logos*) è un paradigma non un dato scientifico. Il dualismo, nella sua matrice originaria (*dualismo originario*) si fonda sull'idea dell'esistenza e dell'opposizione tra il mondo naturale e un mondo sovrannaturale le cui leggi sarebbero irrazionali o comunque imperscrutabili. L'olismo viceversa, nella sua matrice originaria («*olismo originario*»[6]), crede che «tanto il corpo che lo spirito ebbero delle norme di comportamento e ciò fu detto natura»[7] (Chuang-tze). Esso trova nella filosofia-religione taoista e nella sua medicina (vedi agopuntura) una delle sue antiche tracce ad oggi meglio conservate e sistematizzate[8].

Socrate (470-399 a.C.), che la filosofia occidentale moderna ha definito il padre dell'etica, o in alcuni casi dell'intera filosofia[9], in realtà è il padre dell'*intellettualismo etico*, cioè è colui il quale – dopo i naturalisti (anche pitagorici) e una serie di filosofi-scienziati (solitamente accomunati e ridotti a presocratici) – traghetta il modello dualistico nella filosofia. Egli sostiene infatti, come ci ricorda Platone, la separazione fra teologia e scienza e tra scienza ed etica: di «quello che sta in cielo e sottoterra […], di una simile scienza […] non ci ho niente a che fare, […] di una sapienza più che umana […] non ne so nulla […]. Io ho questa fama solo per una certa mia sapienza. Ma che tipo di sapienza? Quella che è, forse, sapienza umana»[10]. Ciò sostiene Socrate.

Nel pensiero greco, questo è il paradigma che resterà dominante ed è frutto dell'ibridazione tra il dualismo autoctono – che si differenzia dal dualismo strettamente religioso (manicheismo[11]) ma facilmente lo accoglie – e l'olismo

[3] E. Morin, *I 7 saperi necessari all'educazione del futuro* (1999), tr. it., Cortina, Milano 2001, pp. 23-24.

[4] A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*, ES, Napoli 2006, p. 113.

[5] Per una più ampia trattazione su olismo e dualismo in ambito religioso, filosofico, scientifico, etico e politico, cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, Nexus, Battaglia Terme (Pd) 2011.

[6] T. Brescia, *Le eterne leggi dell'anima*, Mir, Firenze 2004, p. 32.

[7] F. Tomassini (a cura di), *Testi Taoisti*, Torinese, Torino 1977, p. 437.

[8] Cfr. T. Brescia, *Olismo ed MTC: un modello etico di natura e di cura*, Orientamenti MTC, anno XXIX, 3/2012, pp. 301-308.

[9] Il metodo socratico, ad esempio, è oggi la base del metodo della consulenza filosofica, nata nel 1981 in Germania con G.B. Achenbach che, nel 1982, fonda la IGGP: Società Internazionale per la pratica filosofica [cfr. G.B. Achenbach, *La consulenza filosofica* (1987), tr. it., Milano, Apogeo, 2004].

[10] Platone, *Apologia di Socrate*, 19b-c, 20d-e.

[11] Lo zoroastrismo o mazdeismo (gli adoratori di Mazdā, dio creatore della vita), fu fondato dal profeta Zoroastro o Zaratustra (XVIII-XV secolo a.C. oppure VII sec. a.C.). È stata la religione dominante dell'Asia centrale fino all'affermarsi dell'islamismo nel VII sec. Prima che ciò accadesse, sotto i

filosofico orientale. Così nasce la filosofia greca. In effetti, nel famoso dibattito culturale tra orientalisti e occidentalisti[12], «per quanto riguarda la scienza, oggi si è d'accordo nell'escludere una nascita "miracolistica" delle varie branche scientifiche greche e nell'ammettere un manifesto *legame*, confermato anche dalle testimonianze di Erodoto e Platone, fra scienza orientale e scienza greca»[13]. Ma c'è chi ancora si ostina ad affermare che la filosofia sia invece nata separatamente dalla scienza e dalla religione e autonomamente in Grecia.

2. Filosofia come ragione della religione

Occorre anzitutto distinguere tra *sapere razionale* e *sapienza* (o scienza sacra, di matrice religiosa): mentre il primo è una riflessione esistenziale "laica", la seconda ha a che fare con la dimensione religiosa.

Il termine greco filosofia vuol dire amare (*philéin*) la sapienza (*sophia*), cioè nasce esattamente come «teologia naturale [avrebbero detto] in epoca antica e medievale»[14]: una teologia delle leggi della natura e del cosmo che, secondo il modello orientale, oppone alla visione dualistica, che separa scienza (*logos*) e sacro (*mithos*), quella olistica[15] (*olos* = intero) che unisce entrambi in una cosiddetta «scienza sacra»[16].

La scienza sacra è una tradizione – comune a molte antiche civiltà – che si basa sullo studio delle leggi universali (cioè presenti in ogni particolare) riguardanti i cicli (alchimia) della materia e dello spirito[17], in primis dell'ordine celeste (astronomia). Platone, come leggeremo, chiarisce che la filosofia è esattamente frutto

---

sasanidi (ultima dinastia autoctona della Persia) lo zoroastrismo confluì nel manicheismo, religione fondata da Mānī (215-277 d.C.), un teologo predicatore la cui rivelazione venne considerata il *sigillo delle profezie* redentrici da Adamo a Noè fino a Zoroastro, Buddha e Gesù. Il Manicheismo è una religione radicalmente dualista: due divinità (del bene e del male), cui corrispondono due principi assoluti (luce e tenebre). «Il manicheismo fu a lungo considerato una corrente del cristianesimo, nonostante fosse stato sistematicamente demolito, quale eresia, nel IV secolo, dagli scritti polemici di sant'Agostino, che pure vi aveva aderito per tanti anni. […] Sin dai primi tempi, tra le masse pagane (greco-romane) troviamo una favorevole accoglienza per la concezione dualistica (tra Dio del bene e Dio del male), fino alla creazione di veri e propri *Vangeli dualistici*, attribuiti a Simone Mago, addirittura contemporaneo dei primi apostoli, a Dositeo, a Cerinto, a Basilide e, con maggior sicurezza, a Marcione …fino all'adesione al Manicheismo» [cfr. M. Craveri (a cura di), *I Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 1990, p. XXXVI].

[12] Sul dibattito orientalismo-occidentalismo cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, cit., pp. 35-40.

[13] N. Abbagnano-G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. I, Paravia, Torino 1992, p. 21.

[14] Cfr. A. Aguti, *La filosofia delle religioni. Introduzione tematica e rassegna dei principali modelli contemporanei*, in «Isonomia», 2010, p. 3 (in *www.uniurb.it/Filosofia/isonomia/2010aguti.pdf* - consultato in data 10/06/2014).

[15] Il termine *olismo* trova nel *sìnolo* di Aristotele il suo precursore, ma ad oggi risulta ufficialmente coniato dal biologo J.C. Smuts nel 1926, nell'opera *Olismo ed evoluzione* [*Holism and Evolution: The Original Source of the Holistic Approach* (1926), Sierra Sunrise, Sherman Oaks 1999].

[16] Cfr. R. Guénon, *Simboli della scienza sacra* (1962), tr. it., Adelphi, Milano 1997.

di questa sapienza. Se allora la scienza (compresa quella astronomica) ha matrici orientali e la filosofia nasce in quella scienza, dobbiamo convenire che anche la filosofia ha matrici orientali. Sappiamo, peraltro, che «le prime sedi della cultura greca sono state le colonie dell'Asia Minore e delle isole dell'Egeo che, per motivi geografici, economici, politici, erano facilitate a venire in contatto con i popoli dell'Oriente […]. Tant'è vero che, più tardi, gli stessi storici e filosofi greci amarono presentare i sapienti del loro paese peregrinanti per terre lontane […]. Platone […], confrontando la sapienza dei suoi connazionali con quella dei venerandi sacerdoti dell'Egitto e della Caldea [noti esperti di astronomia (…)], giungeva a esclamare che i Greci, nei loro confronti, non erano che "bambini"»[18].

È con questa accezione sacra che Pitagora, ancora definito *sofista* nel senso originario di sapiente[19], conia il vocabolo filosofia[20] (amare la sapienza). Lo utilizza per indicare l'atteggiamento morale e spirituale che l'iniziato alla sapienza doveva avere: umile amante della sapienza più che sapiente (sofista, infatti, era un aggettivo divino, che Platone attribuisce al Demiurgo in persona[21]) ma, soprattutto, ispirato da «contemplazione disinteressata»[22] della sapienza più che da un utilizzo interessato della conoscenza. Perciò «Pitagora, respinse la parola "sophia", perché troppo pretenziosa e preferì l'indicazione molto più modesta di filosofia (*philosophía*), o amore della sapienza»[23].

Ad oggi, invece, si continua comunemente a credere che la filosofia nasca in Grecia come riflessione sul senso della vita che si affranca dalla spiegazione religiosa (*mythos*) per abbracciare il pensiero razionale (*logos*). E si è convinti che «la sapienza orientale è di tipo *religioso e tradizionalistico* […], una tradizione ritenuta sacra e immodificabile […], invece la sapienza greca si presenta […] come una *ricerca razionale*»[24]. In realtà, il *dualismo* tra scienza e religione non appartiene in generale alla cultura orientale (dove infatti troviamo vie volontarie, razionali e addirittura empiriche di esperienza religiosa: vedi meditazione, yoga, ecc.) bensì alla cultura greca autoctona che, attraverso l'ellenismo, ibriderà anche l'ebraismo e soprattutto il cristianesimo[25]. Persino filosofi greci come Platone, che appartengono come vedremo

[17] Per la differenziazione tra i due cicli fondamentali dell'alchimia (materia e spirito), cfr. di T. Brescia: *Il Tao della medicina*, Hermes, Roma 2001, pp. 31, 166-174 e *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit., pp. 17-26.
[18] N. Abbagnano-G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, cit., p. 19.
[19] Cfr. N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, Paravia-Mondadori, Milano 2002, vol. 1a, p. 24.
[20] Cfr. N. Abbagnano-G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, cit., p. 28.
[21] Cfr. Platone, *Repubblica*, X, 596d in Platone, *Tutte le opere*, cit., p. 487.
[22] N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 1a, cit., p. 24.
[23] R.H. Major, *Storia della medicina*, Sansoni, Firenze 1959, pp. 94-95.
[24] Ivi, p. 20.
[25] Sull'ellenizzazione dell'ebraismo e del cristianesimo, cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, cit., cap. I.

al filone sapienziale, conserveranno ancora evidenti tracce del dualismo e del tradizionalismo dogmatico (perciò possiamo definirli *semi-olisti*[26]):

«Parlare degli altri dèmoni e conoscerne l'origine è impresa superiore alle nostre capacità, e quindi bisogna prestare fede a quanti ne hanno parlato in un tempo precedente, in quanto erano, come dicevano, discendenti degli dèi, e conoscevano perfettamente i loro antenati: è impossibile dunque non prestare fede agli dèi, e anche se parlano senza argomentazioni verosimili e necessarie, tuttavia, poiché dicono di esporre cose riguardanti la loro famiglia, bisogna, seguendo la tradizione, prestarvi fede»[27].

Alla luce di tutto ciò, potremmo sostenere che la filosofia occidentale nasca esattamente come "filosofia della religione" ovvero come studio razionale della dimensione universale dello spirito attraverso i *segni* che lascerebbe nella dimensione della materia. Di conseguenza, la filosofia della religione può essere il campo di riflessione in cui la filosofia possa ritrovare radici e identità, e viceversa. Non è un caso, probabilmente, che non si riesca sempre a definire il confine tra metafisica e religione e che, nel momento in cui si voglia definire *cosa sono* e *perché esistono* la religione o la filosofia, ci si perda spesso in disquisizioni che non si allontanano molto dall'indizio etimologico (solitamente ricondotto al latino *re-ligàre*). C'è chi, infatti, intende la religione nel senso di *ri-unire*, come l'insieme «dei legami che uniscono gli uomini a certe pratiche»[28] e quindi tra loro e «nei confronti degli dei»[29]; c'è chi, all'interno del pluralismo religioso, vede la religione le più varie possibilità di forma e di vita; c'è chi cerca di conservare la dualistica separazione fede/conoscenza come possibilità di una rivelazione insindacabile e di una fede intesa come puro «dono gratuito»[30]; c'è chi conclude, quasi con una tautologia, che la «religione è, in prima istanza, rapporto nella differenza, legame che si realizza in modi diversi da quelli [filosofici] governati dal concetto, nesso che si compie anzitutto nella vita e nella prassi (ad esempio […] rituale)»[31] e che la filosofia della religione è «una filosofia che è in grado di fare spazio ad altro […] con un linguaggio che è primariamente espressione e attuazione di una distanza»[32], quella appunto tra gli uomini e le culture e tra l'umano e il divino.

[26] Cfr. ivi, p. 42.
[27] Platone, *Timeo*, 40d-e in Platone, *Tutte le opere*, a cura di E.V. Maltese, Newton, Roma 1997, p. 571.
[28] J. Paulhan, *Il segreto delle parole*, antologia postuma a cura di P. Bagni, Alinea, Firenze 1999, *p. 45.*
[29] A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (1932), Klincksieck, Parigi 2001, p. 569.
[30] F. Bellino, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, in G. Santinello (a cura di) *Tempo ed esperienza religiosa*, Gregoriana, Padova 1986, pp. 221-222.
[31] A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 181.
[32] Ibid.

3. I dieci pilastri del metodo comparativo

Nello studio delle tradizioni sapienziali e religiose, solitamente incontriamo due "blocchi" strutturali, a monte e a valle, che vanno al di là della pur fondamentale ricostruzione e traduzione filologica delle narrazioni e dei testi. Il primo blocco è il *paradigma*: credere ad esempio, come vedremo, che l'astronomia e la sua interpretazione astrologica sia o non sia parte delle filosofie e religioni antiche, cambia completamente il nostro modo di studiarle, anche di tradurre e interpretare alcuni termini. Il secondo blocco è il *codice*: le tradizioni sapienziali e religiose sono da sempre iniziatiche, quindi nei loro testi sacri trasmettono in codice le conoscenze che reputano più importanti e non divulgabili, nascondendole nel linguaggio dei *miti* che poi servono a indottrinare il popolo. Platone lo afferma esplicitamente:

«Quella storia che presso di voi si racconta, vale a dire che un giorno Fetonte, figlio del Sole, dopo aver aggiogato il carro del padre, incendiò tutto quel che c'è sulla terra, e lui stesso fu ucciso colpito da un fulmine, viene raccontata sotto forma di mito, ma in realtà si tratta della deviazione dei corpi celesti che girano intorno alla terra e che determina in lunghi intervalli di tempo la distruzione, mediante una grande quantità di fuoco, di tutto ciò che è sulla terra»[33].

Per questo possiamo affermare che «la filosofia è molto più vicina alla mitologia di quanto generalmente non si sospetti»[34]. Ciò assodato, il *metodo* di studio delle tradizioni sapienziali e religiose dovrebbe prevedere un decalogo essenziale che parta proprio dal paradigma. In questo paragrafo ne delineeremo i punti fondamentali e, nei prossimi due, illustreremo l'esempio di applicazione iniziale (l'enigma della Stella dei Magi)[35] che ci ha portato a formularlo come segue:

1. *Paradigmi*: recuperare l'idea che la dimensione religiosa (*mythos*) non è stata considerata sempre e da tutte le culture in modo separato dalla logica e dalla scienza (*logos*). In altri termini, ritenere i fenomeni dello spirito come "inspiegabili, improvvisi o addirittura irrazionali" (dualismo scienza/fede) oppure come "spiegabili, attesi e razionali" (olismo scienza-sacra) era, e per molti versi è, solo una questione di modello culturale (paradigma). Quando si studia un fenomeno legato a tradizioni sapienziali e religiose, bisogna quindi individuare anzitutto a quale dei due massimi paradigmi esse appartengono.

[33] Platone, *Timeo*, 22c-d in Platone, *Tutte le opere*, cit., p. 545.
[34] A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus*, cit., p. 111.
[35] Per una più ampia trattazione di questo nuovo studio sulla stella dei Magi, cfr. T. Brescia, *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, Nexus, Battaglia Terme (Pd) 2012 e id., *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, Nexus, Battaglia Terme (Pd) 2014².

2. *Preconcetti*: sostenere che gli antichi non possano aver sviluppato scienze e tecnologie avanzate è una tesi razionalmente e scientificamente plausibile; sostenere che non possano aver sviluppato conoscenze filosofiche (paradigmi compresi), matematiche e astronomiche avanzate, molte ancora da scoprire (alcune perché criptate in contesti ermetici, come quelli pitagorici), è soltanto una pura illazione. La matematica pitagorica, l'astronomia cinese, egiziana, caldea, maya, ecc. ne sono la dimostrazione evidente, così come anche la *Teoria della Complessità*[36] (nata nell'ultimo quarto del XX secolo) e le sue analogie con l'antico paradigma olistico.

3. *Manomissioni*: volontarie o involontarie che siano, possono esserci omissioni e manomissioni di interi testi o parti di essi (capitoli, paragrafi o parole che siano). Il lavoro degli amanuensi è ricco di queste "sviste" e l'Indice dei libri proibiti è un esempio storico eclatante. A questo livello, la corretta ricostruzione e traduzione filologica dei testi è fondamentale.

4. *Interdisciplinarità*: anche se sosteniamo che l'olismo scienza-sacra non sia un paradigma scientifico ma solo una teoria di alcune antiche e/o moderne filosofie e religioni, stiamo comunque ammettendo che per studiarle correttamente occorre un approccio interdisciplinare che richiede competenze non solo filologico-linguistiche ma anche aritmetiche, astronomiche, estetiche, simbologiche e crittologiche (linguaggi in codice). Occorre quindi un *metodo storico-antropologico di tipo comparativo e con un'interdisciplinarità allargata*[37] (comprendente cioè scienze umane e naturali insieme).

5. *Ermetismo*: le tradizioni sapienziali e religiose sono da sempre strutturate per gradi e ordini iniziatici (es: soldati, sottufficiali, ufficiali… frati, sacerdoti, vescovi, cardinali, ecc.). Ciò vuol dire che le conoscenze ritenute più importanti non sono accessibili agli esterni (*essoteriche*) ma solo agli interni (*esoteriche* ovvero ermetiche) e in base al loro grado di iniziazione. Perciò si parla tuttora di segreti militari, sacerdotali, di Stato, ecc. Nella loro costruzione complessiva, i percorsi iniziatici rappresentano l'*arte della vita*, cioè il cammino di crescita che l'uomo dovrebbe percorrere per svilupparsi nella sua totalità (olismo) di corpo, mente e spirito. La loro struttura era pertanto ternaria nei *percorsi* (artigiano, guerriero e sacerdote), nei *gradi* (apprendista, compagno e maestro) e nei *livelli* di conoscenza e linguaggio (mito, concetto e simbolo)[38]. Apprendista artigiano o stregone, compagno

[36] Cfr. G. Bocchi-M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, cit.

[37] Il metodo *epistemologico comparativo e indiziario* e stato sistematizzato e ampliato a livello interdisciplinare (…dalla fisica alla poesia) dal filosofo-matematico francese Michel Serres, che parla dell'interdisciplinarità come ibridazione: «Ermes, l'operatore dell'accostamento» [cfr. M. Serres, *Chiarimenti* (1992), tr. it. e postfazione di M. Castellana, Barbieri, Manduria (Ta) 2001, pp. 49-83 (*Il metodo*)].

[38] Sulla struttura dei gradi del sapere nelle tradizioni sapienziali, cfr. T. Brescia, *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit., pp. 67-69.

o maestro d'armi, ecc. sono in effetti termini tutt'ora in uso negli ambiti che discendono da quelle tradizioni. Artigiano, guerriero e sacerdote erano i tre percorsi essenziali che corrisponderebbero al corretto utilizzo e potenziamento delle capacità del corpo, poi del corpo e della mente e, infine, del corpo, della mente e dello spirito.

6. *Identità*: nella ricostruzione della storia del pensiero e della filosofia, occorre dunque far distinzione fra letterati (detti anche storici o intellettuali) e sapienti (iniziati); potremmo anche dire tra "sofisti e filosofi" (cioè tra "sapienti e amanti della sapienza". Ad esempio, potremmo chiederci: qual era l'*identità* filosofica di Platone e di Aristotele? Erano cioè entrambi iniziati? Dello stesso grado? Oppure, l'uno era un sapiente e l'altro un letterato? Nella Cina antica, i sapienti erano detti *Wu*, i letterati *Ru* (termine probabilmente coniato in epoca confuciana):

«Dalla sapienza dei *Wu* deriverebbero le correnti e scuole successive legate alle cosiddette "arti magiche" […], nonché le scuole affini alla cosiddetta "scuola dei numeri" (astrologia e scienza del calendario, divinazione, ecc.). […] Dalla scuola degli storici [*Ru*] discenderebbe in linea diretta la classe di scribi e di segretari in seguito definita dei "letterati" o – più impropriamente – dei "confuciani"»[39].

7. *Decifrazione*: i tre livelli di linguaggio, nelle tradizioni sapienziali, sono – come accennato – *mito, concetto e simbolo*. Possiedono ognuno un'autonomia di messaggio, rispettivamente utile al popolo e agli apprendisti (miti), ai letterati e ai compagni (concetti), ai maestri sapienti (simboli). La struttura è sempre verticale, a strati: chi possiede le chiavi di lettura può cogliere nel mito i concetti e infine i simboli. I simboli erano le vere e proprie leggi della scienza sacra e riguardavano i cicli (alchimia) della materia e dello spirito. Non a caso, matematica, geometria e musica, così come astronomia e chimica – che derivano dalla matematica e la musica sacre, dall'astrologia e l'alchimia di quella tradizione – sono tuttora discipline ricche di simboli. Per comprendere le leggi in cui credeva un'antica scienza sacra occorre, quindi, individuarne i simboli e poi i codici per *decifrarle*. Tutto ciò che è scritto in codice, infatti, non può essere interpretato ma solamente decodificato, altrimenti il risultato più probabile è quello di travisarne completamente il senso (che peraltro è l'obiettivo di chiunque scriva un messaggio in codice e desideri che resti un segreto). Ciò vuol dire che la classica ricostruzione e traduzione filologica dei testi è sempre molto importante ma da sola non basta. In altri termini, «nello studio delle tradizioni sacre ed iniziatiche il metodo esegetico non può non tener conto della possibilità che esse adottino un linguaggio in codice e, dunque, che anche la ricostruzione linguisticamente più corretta può non bastare a comprendere il significato ultimo delle parole»[40].

[39] G. Boschi, *Medicina cinese: le radici e i fiori*, Ambrosiana, Milano 2003², p. 86.
[40] M.T. Laporta, *Nota di postfazione* a ibid.

8. *Luoghi*: oltre al *modo* di trasmettere le conoscenze (cioè i tre livelli mito, concetto e simbolo e relativi codici), era importante anche il *luogo* in cui tali conoscenze venivano scritte e dove venivano conservate le chiavi di decifrazione dei codici. In molti casi, infatti, tali chiavi erano tramandate oralmente oppure in opere diverse, cioè in testi separati o, in particolare, nell'*arte sacra*: «da sempre [infatti] l'arte è e rimane il luogo privilegiato oltre che epifanico delle tradizioni sacre, ricche di codici, allusioni e potenzialità nascoste»[41]. Per le tradizioni sapienziali occorre quindi ridimensionare, nel metodo storiografico, non solo il valore attribuito al classico lavoro filologico ma, più a monte, anche il valore attribuito al linguaggio scritto ed esplicito rispetto a quello artistico e in codice.

9. *Teologia*: i testi sacri (*mito*) non sono libri di storia o, comunque, non è necessario che lo siano. La lettura non può essere pertanto storicistica bensì teologica: il fine dei miti e dei loro testi sacri è infatti quello di indottrinare teologicamente ed eticamente («prescrizioni sociali»[42]), non di istruire alla storia. Sicché alcuni riferimenti storici possono essere soltanto verosimili oppure reali ma non coevi e semplicemente intrecciati ad arte al fine di ottenere una maggiore efficacia narrativa, un «*mythos*» come «racconto emotivamente [forte e] condiviso»[43]. Peraltro, in molte religioni come in quelle orientali, nella mitologia sacra i riferimenti storici sono minimi quando non del tutto assenti. In altre, invece (come il paganesimo greco-romano, l'ebraismo e cristianesimo ellenizzati), poiché abituate alle narrazioni storiche (come gli annali), i *miti* sono strutturati come racconti di tipo storico (vedi Iliade, Odissea, Bibbia, Vangeli, ecc.). Peraltro, storie e miti sacri hanno spesso «un gran numero di variazioni sullo stesso tema»[44], "rivelazioni" che si adattano a culture ed epoche diverse ma che conservano spesso un nucleo "originario" che rimanda ad un altro livello di lettura.

10. *Archeoastronomia*: nello studio delle antiche religioni, effettuato nell'ottica del paradigma olistico della scienza-sacra, occorre indagare, come abbiamo accennato, il legame fra sapienza e astronomia. E ciò non solo nelle religioni orientali (taoismo, induismo, buddismo, ecc.) o in quelle pagane mediorientali (caldea, babilonese, egizia, ecc.) e mesoamericane (inca, maya, ecc.) o greco-romane (in cui peraltro si annovera un intero pantheon di divinità con nomi di pianeti: Giove, Marte, Mercurio, ecc.), ma anche nel giudaismo e nel cristianesimo:

[41] G. Mongelli, *Nota di postfazione* a T. Brescia, *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit., p. 163.
[42] A.L. Palmisano, *Mito e società*, Franco Angeli, Milano 1989, p. 233.
[43] A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus*, cit., p. 114.
[44] A.L. Palmisano, *Mito e società*, cit., p. 102.

«[Dio] mi ha concesso la conoscenza infallibile delle cose […], il principio, la fine e il mezzo dei tempi, l'alternarsi dei solstizi e il susseguirsi delle stagioni, il ciclo degli anni e la posizione degli astri […], i poteri degli spiriti» (*Sapienza* 7,19-20).
«Alcuni Magi giunsero da oriente a Gerusalemme e domandavano: "Dov'è il re dei Giudei che è nato? Abbiamo visto sorgere la sua stella» (*Matteo* 2,1-2).

4. Magi e filosofi

La difficoltà nel comprendere il pensiero più profondo di personaggi come Lao-tze, Chuang-tze, Confucio… Talete, Pitagora, Platone … Buddha, Gesù, Maometto… consiste soprattutto, ribadiamolo, nel fatto che (al di là della possibile carenza di opere dirette, originali e/o complete) essi si occupano di sapienza e, quindi, la trasmettono attraverso scuole, insegnamenti e opere non solo di tipo *essoterico* (cioè "aperti al pubblico") ma anche di tipo *esoterico* (cioè "per interni", anche detti discepoli, seguaci, iniziati) e attraverso passaggi orali o scritti a più livelli di lettura, cosa peraltro risaputa nelle culture dell'epoca: ad esempio, nei Vangeli è scritto esplicitamente che «molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro» (*Gv* 20,30).

Eliade ritiene che le manifestazioni antropologico-sociali del sacro siano «rito, mito e simbolo»[45]. Se il rito sacro è evocazione, meditazione in azione, mito e simbolo, invece, insieme al concetto, come abbiamo visto, possono essere considerati i gradi della conoscenza sacra e del suo linguaggio. E poiché la sapienza riguardava il rapporto tra microcosmo e macrocosmo (cioè fra uomo, terra e Cielo), le sue leggi universali non solo erano scritte in simboli ma erano anche spesso collegate all'astronomia; anzi, lo studio dei cosiddetti *segni* del Cielo (astrologia) è indiscutibilmente il tratto comune delle maggiori e più antiche tradizioni sapienziali e religiose: «L'interrogazione sapienziale degli astri lega tra loro praticamente tutti i popoli, tutte le religioni, tutte le epoche. Africa, Asia, America precolombiana, mondo islamico, buddhista, confuciano, animista, induista, taoista […]. Non c'è tradizione che ignori quell'arte o conoscenza che fu dei Magi […], una prospettiva condivisa in modo universale»[46].

Indagando questo tratto comune, si può arrivare a dimostrare l'affinità anche di tradizioni e figure che oggi erroneamente collochiamo su piani completamente diversi. Ad esempio, proprio la figura dei Magi, sapienti astrologi e guaritori (come lo era Pitagora), solitamente ritenuta orientale, è invece comune a tantissime antiche civiltà. Infatti «il termine "Magi" (*magoi*), nelle relative fonti, ha una notevole gamma di significati, che si estende da un senso molto positivo fino ad uno molto negativo»[47], sempre inerente la dimensione del sacro e sintetizzabile in «quattro

[45] Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* (1949), Boria, Torino 1975, p. 15.
[46] V. Messori, *Emporio Cattolico*, SugarCo, Torino 2006, p. 307.
[47] Benedetto XVI, *L'infanzia di Gesu*, Rizzoli-Lev, Milano 2013, p. 108.

significati principali»[48], uno solo dei quali è negativo: casta sacerdotale; rappresentanti della religione autentica; dotati di saperi e poteri sovrannaturali; seduttori e imbroglioni. Fattezze e abiti con cui i Magi vengono rappresentati in epoca paleocristiana lasciano intendere che fossero iniziati ad una tradizione orientale. Anche «oro, incenso e mirra» (*Mt* 2,11), che essi offrono a Gesù, sono ritenuti doni sacri tipicamente orientali e *La Rivelazione dei Magi* (2010)[49] – un manoscritto in siriaco antico dell'VIII sec., ritrovato nell'Archivio Vaticano – fa supporre che la tradizione dei Magi origini precisamente dallo *Shir*, la Cina antica[50].

Sapere che, secondo Aristotele, «i riti intorno agli dei e quanto riguarda i costumi dicono che [Pitagora (…)] li apprese dai Magi»[51], che Pitagora fondi una sorta di «antico ordine monastico»[52], che la sua sapienza «includeva la geometria, l'aritmetica, l'astronomia e la musica»[53] [sacre], che «insegnò che i numeri sono l'essenza di tutte le cose»[54], che «secondo Diogene Laerzio, lo storico greco del terzo secolo d.C., "è stata la prima persona che ha detto che la terra era rotonda e che ha dato il nome di *Cosmos* al mondo"»[55], che Platone abbracci infine la scuola pitagorica; tutto ciò ancor oggi non basta a far sì che nei testi di storia della filosofia venga recuperata "ufficialmente" o comunque sufficientemente l'idea che tali filosofi fossero più simili a degli iniziati alla scienza sacra che a degli intellettuali letterati, che *miti* e "idee perfette, universali e immutabili" (*concetti*) essi le traessero proprio dallo studio di quelle che consideravano le sacre leggi della natura e che tali leggi le scrivessero in *simboli*. Seneca (4 a.C.-65 d.C.), ad esempio, ci ricorda che «Platone morì esattamente il giorno del suo ottantunesimo compleanno. Perciò dei magi, che per caso si trovavano ad Atene, celebrarono un sacrificio in onore del defunto: secondo loro gli era toccato un destino superiore a quello umano, perché i suoi anni assommavano a un numero perfettissimo: il risultato di nove per nove»[56]. Non dobbiamo peraltro dimenticare che lo stesso Talete (630-547 a.C. ca), considerato da Aristotele[57] in poi il primo filosofo occidentale, come scriverà Apuleio (123-180 d.C. ca) «fu senza dubbio il più importante tra quei sette uomini famosi per la loro

[48] Ibid.
[49] Cfr. B. Landau, *Revelation of Magi: The Lost Tale of the Wise Men's Journey to Bethlehem*, HarperCollins, New York 2010.
[50] Come avevo ipotizzato nel 1999 nella mia prima ricerca e tesi di laurea (cfr. T. Brescia, *Il Tao dello Spirito. Bibbia, Tao e scienza sintesi di verità*, Hermes, Roma 2000).
[51] Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 985 b 23. Aristotele «parla de "i cosiddetti pitagorici" […] per indicare il comune lavoro di ricerca svolto dalla fine del VI all'inizio del IV secolo [a.C.] da un gruppo solidale nell'attività di ricerca come nella fede religiosa e morale» (N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, Paravia-Mondadori, Milano 2002, vol. 1A, p. 48).
[52] R.H. Major, *Storia della medicina*, p. 95.
[53] Ibid.
[54] Ibid.
[55] Ivi, p. 96.
[56] Seneca, *Lettere a Lucilio*, lettera 58, passo 31.
[57] Cfr. Aristotele, *Metafisica*, 983b 20-21.

sapienza[58] […], tra i Greci fu il primo scopritore della geometria, l'osservatore sicurissimo della natura, lo studioso dottissimo delle stelle»[59]. E Platone, a sua volta, iniziato alla filosofia naturalistica, poi socratica e infine appunto pitagorica, si esprime nel linguaggio classico della tradizione e dell'etica sapienziali (il mito e il dialogo) ed afferma in modo esplicito non solo il rapporto tra mito e astronomia, ma anche l'origine stessa della filosofia, sia teorica (*teoretica*) che pratica (*etica*):

«Le osservazioni del giorno e della notte, dei mesi e dei periodi degli anni, degli equinozi e dei solstizi hanno procurato il numero, e hanno fornito la riflessione sul tempo e la ricerca sulla natura dell'universo: *da queste cose abbiamo ottenuto il genere della filosofia*, di cui nessun bene più grande giunse, né giungerà mai alla stirpe mortale come dono degli dèi […].

La ragione per cui il dio ha scoperto e ci ha donato la vista è quella per cui, osservando nel cielo i circoli dell'intelligenza, ce ne servissimo per i circoli della nostra intelligenza, che sono affini a quelli, anche se i nostri sono disordinati, mentre quelli ordinati, e dunque, *appresi e resi partecipi della correttezza dei ragionamenti naturali, imitando i movimenti del dio che sono assolutamente regolari, potessimo correggere gli errori dei nostri*. Per quanto riguarda la voce e l'udito vale di nuovo lo stesso discorso, e cioè che per gli stessi scopi e le stesse ragioni sono stati donati dagli dèi. La parola è stata ordinata per lo stesso scopo, e ad esso ha contribuito moltissimo, e così quanto vi è di utile nel suono della musica è stato donato all'udito a causa dell'armonia. E l'armonia, dotata di movimenti affini ai circoli della nostra anima […] è stata data dalle Muse per ordinare e rendere consono con se stesso il circolo della nostra anima che fosse diventato discorde. E il ritmo è stato donato da quelle per questo stesso motivo, vale a dire per ovviare a quella condizione che interessa la maggior parte di noi e che consiste nella mancanza di misura e di grazia»[60].

Peraltro, aggiunge Platone, l'anima ha una «rotazione circolare»[61] analoga a quella della volta celeste.

---

[58] Platone fu il primo a enumerarli: Talete di Mileto, Solone di Atene, Biante di Priene, Pittaco di Mitilene, Cleobulo di Lindo, Chilone di Sparta e Misone di Chene. Il loro modo di vivere e di esprimersi era quello della sapienza, fattivo e spartano, brevi metafore e aforismi non di lunghi scritti concettuali per intellettuali: «costoro erano tutti ammiratori, amanti e seguaci dell'educazione spartana: chiunque, dai detti brevi e memorabili che ciascuno di loro pronunciò, potrebbe comprendere che la loro sapienza era di origini spartane. Riunitisi insieme, essi consacrarono come primizia della loro sapienza ad Apollo nel tempio di Delfi queste iscrizioni che tutti celebrano, "*Conosci te stesso*" e "*Nulla di troppo*". Per quale motivo dico queste cose? Perché questo era lo stile della filosofia degli antichi: una brevità spartana» (Platone, *Protagora* 343).

[59] Apuleio, *Florida*, 18.

[60] Platone, *Timeo*, 47a-e in Platone, *Tutte le opere*, cit., p. 581 (i corsivi sono miei).

[61] Platone, *Fedro*, 247d.

Questi versi (di simili ne abbiamo citati anche dalla Bibbia, e proprio dal libro della Sapienza) confermano che la filosofia originaria era una scienza sacra, una tradizione sapienziale, il tentativo di una "teologia razionale e scientifica". Solo partendo da questo modello si capisce davvero perché si riteneva che: la filosofia fosse la massima sapienza; ricerca filosofica e purezza di spirito non fossero separabili (solo un puro di spirito era ritenuto in grado di vedere e svelare le leggi anche dello spirito); religione e morale (intesa come percorso della coscienza) fossero inseparabili [«Non c'è nulla di religioso che non sia autenticamente morale, e non c'è niente di morale (…) che non sia veramente religioso»[62]]; la sapienza fosse una «scienza sacra» basata su matematica, geometria e musica sacre, in cui scienza, etica ed estetica (quindi scienze umane e naturali, diremmo oggi) fossero unite intimamente.

L'indissolubile continuità tra sapienza, filosofia e religione era ancora visibile nella famosa questione della «"filosofia cristiana" […], espressione coniata in età patristica per indicare la novità cristiana rispetto alla tradizione ellenica nella ricerca della sapienza»[63]. E non è un caso, allora, se «le cosmologie mitiche costituiscono la prima testimonianza nella cultura greca di un'istanza di tipo filosofico»[64]; le troviamo già nelle opere del poeta Esiodo (VIII-VII sec. a.C.) – che nella cultura greca è «il più antico scrittore di cui abbiamo notizie storiche»[65] – e rappresentano la probabile traccia di una prima e più antica ibridazione con la sapienza orientale (XIV sec. a.C. circa)[66]. Proprio dalla cosmologia naturalista partirà, nel VI sec. a.C., la filosofia greca oggi ritenuta "ufficiale" e, nello stesso periodo, troviamo anche «un'ulteriore affermazione dell'esigenza filosofica nella religione dei Misteri»[67] dionisiaci, orfici[68] ed eleusini. Era una sapienza religiosa in cui l'etica (pensiamo ai dieci comandamenti biblici) non aveva solo una funzione sociale ma anche spirituale ovvero riguardava la coscienza e l'evoluzione dell'anima. Non è neppure una coincidenza, quindi, se «accanto al primo balenare della filosofia nella cosmologia del mito e nei misteri c'è [anche] il primo presentarsi della riflessione morale nella leggenda dei Sette Savi»[69].

De Santillana ben sintetizza lo scenario della filosofia primigenia:

---

[62] A. Sabatier (1897), *Filosofia della religione*, tr. it., Piovan, Abano Terme (Pd) 1996, p. 204.
[63] A. Di Maio, *Quattro sensi di "filosofia cristiana": contributo alla ridefinizione del problema*, in http://www.unigre.it/Prof/di_maio/upload/uv_papers/Quattro_sensi_di_Filosofia_cristiana.pdf, p. 1 (consultato il 24/06(2014).
[64] N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 1a, cit., p. 28.
[65] N. Abbagnano-G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, vol. I, cit., p. 26.
[66] Cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, cit., pp. 40-41.
[67] N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 1a, cit., p. 23.
[68] In realtà, l'orfismo era una corrente dionisiaca ma intesa come "religione rivelata e dogmatica" e, in ottica orientale, come il pitagorismo, credeva alla reincarnazione o «ruota delle nascite» (cfr. ibid.).
[69] N. Abbagnano-G. Fornero, *Itinerari di filosofia*, vol. 1a, cit., p. 23.

«Sapere "sacro" […] da non rivelare ai non iniziati […], comunicavano "in mitico" […]. Questo è quanto era noto a Platone, che sapeva ancora parlare la lingua del mito arcaico […]. Dietro Platone si erige il *corpus* imponente delle dottrine attribuite a Pitagora […], custodi di tradizioni arcaiche che ricordavano la civiltà superiore dell'Oriente antico […], la "fonte" dalla quale avevano attinto tutte le culture appartenenti alla "cerchia delle civiltà superiori" […], un vero e proprio edificio, una specie di matrice matematica»[70].

Questa filosofia si conserverà – attraverso i secoli – nei filoni gnostici, spesso esoterici. E non sarà un fatto casuale, ancora una volta, se nel Rinascimento si assisterà al recupero della tradizione platonica e, parallelamente, al proliferare degli studi sulla magia, l'alchimia, l'astrologia, ecc. Così come nell'epoca antica la filosofia era nata in Grecia attraverso l'alchimia e l'astrologia della sapienza orientale, così accadrà per la nascita della scienza moderna. Basti ricordare che l'opera di Marsilio Ficino (1433-1499) fu «senza dubbio, uno dei temi maggiormente trattati dagli studiosi contemporanei della filosofia rinascimentale che vi hanno individuato uno dei "nodi" essenziali per la storia della cultura europea nel tardo Quattrocento e nel Cinquecento, e anche nel secolo successivo»[71]. Ebbene, Ficino studiò a Firenze dove Cosimo dei Medici gli affido l'incarico di tradurre Platone e anche il *Corpus Hermeticum*[72], che così si divulgò in Europa. Ficino tradusse, tra le altre cose, anche le *Enneadi* di Plotino e fondò una nuova *Accademia platonica.* Agli studi platonici si rifece anche il cardinale Nicola Cusano (1401-1464). A lui e soprattutto a Ficino si ispireranno gli alchimisti Cornelio Agrippa (1486-1535), Paracelso (1493-1591), Giordano Bruno (1548-1600) e Pico della Mirandola (1463-1494), amico di Ficino e membro della sua Accademia. Questi, assieme a Bruno, erano studiosi della tradizione ermetica e del filone cabalistico (non a caso entrambi dalla proverbiale memoria).

Da questo genere di studi, dunque, partirà la *Rivoluzione scientifica* ovvero nasceranno le "cosiddette" scienze moderne (dall'alchimia la chimica, dall'astrologia l'astronomia, ecc.).

Occorre infine tener presente che c'è sempre un *pensiero dominante* e *ufficiale* ed uno dominato e ufficioso. Quello esoterico-alchemico, tranne "le epoche d'oro", come quella di Pitagora e Platone il Rinascimento, ha fatto solitamente parte, in Occidente, del pensiero dominato, osteggiato. Ad esempio, già Pitagora (poi Aristarco di Samo, ecc.) fu «assertore dell'eliocentrismo»[73] e Platone sostenne che «la

[70] G. de Santillana - H. von Dechend, *Il mulino di Amleto*, op. cit., pp. 14-27.

[71] C. Vasoli, *Ficino e il «De Christiana religione»*, in "Bochumer studien zur Philosophie", n. 10, Gruner, Amsterdam 1988, p. 151.

[72] Insieme di scritti di alchimia, magia, astrologia, ecc., introdotto in Occidente nel Medioevo e divulgato nel Rinascimento. È attribuito al leggendario Ermete Trismegisto, anche identificato con personaggi mitologici come Thot, Tauto, Mercurio, ecc. e, secondo alcuni studiosi, con un sapiente illuminato contemporaneo di Mose.

[73] Cfr. P. Casini, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, il Mulino, Bologna 1998, p. 6.

Terra, nostra nutrice, girando attorno all'asse che si estende per l'universo, il dio fece in modo che fosse custode e artefice della notte e del giorno»[74]; eppure, sino alla rivoluzione copernicana e galileiana rinascimentale, il pensiero dominante ha continuato a sostenere che Terra fosse ferma al centro dell'universo.

5. L'archeoastronomia e l'enigma della Stella dei Magi

Legata all'*etnoastronomia*, che studia le interpretazioni dei fenomeni celesti nelle civiltà moderne, nel 1973 nasce ufficialmente l'*archeoastronomia*[75], per lo studio delle civiltà antiche. Clive L.N. Ruggles, presidente dell'ISAAC (*Società Internazionale Archeoastronomia e Astronomia Culturale*, nata nel 1996) e fondatore nel 1999 di una cattedra di archeoastronomia all'Università di Leicester (U.K.), ha sostenuto il rafforzamento del senso di quel legame[76]. In effetti, «il termine che venne inizialmente utilizzato, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, per definire questi studi fu quello di "astro-archeologia", che ne rifletteva l'origine come ricerca di evidenze a carattere astronomico riscontrabili nei reperti archeologici[77] […]. Quando si iniziò ad includere in questi studi anche considerazioni di carattere antropologico, venne introdotto il termine "archeoastronomia", in modo da distinguerla dallo studio di queste pratiche tra le popolazioni attuali, che viene invece denominato [appunto] "etnoastronomia". Attualmente, l'archeoastronomia, l'etnoastronomia, l'astronomia storica [la paleoastronomia (…)] e la storia dell'astronomia vengono solitamente e collettivamente riassunte nel termine "cultural astronomy", che viene tradotto in italiano con "astronomia culturale"»[78].

«In Italia l'archeoastronomia è stata particolarmente coltivata a partire dagli anni '70 e '80 del [XX] secolo […]. Un risultato dei successivi convegni tenuti all'Accademia Nazionale dei Lincei negli anni '90 […] è stato la fondazione della SIA»[79], la Società Italiana di Archeoastronomia, che nasce «nel dicembre 2000»[80] «nel corso del III

[74] Platone, *Timeo*, 40b-c in Platone, *Tutte le opere*, Newton, Roma 1997, p. 569.
[75] E.C. Baitly (a cura di), *Archaeoastronomy and Ethnoastronomy So Far*, «Current Anthropology», vol. 14 n. 4, The University of Chicago Press, ottobre 1973, pp. 389-449.
[76] Cfr. C.L.N. Ruggles, *Ancient astronomy: an encyclopedia of cosmologies and myth*, ABC-CLIO, Santa Barbara, 2005, p. 19.
[77] Sull'origine dell'archeoastronomia come ponte fra archeologia e astronomia, dal 1678 al 1973, si veda J. Morellato, *Archeologia e astronomia: un incontro e possibile?*, in M. Incerti (a cura di), *Il dentro e il fuori del cosmo*. *Punti di vista per interpretare il mondo*, Atti dell'XI Convegno della SIA (2011), Bus, Bologna 2013.
[78] V.F. Polcaro - E. Antonello, *Presentazione* a E. Antonello (a cura di), *Il cielo e l'uomo: problemi e metodi di astronomia culturale,* Atti del VII Convegno nazionale di Archeoastronomia (2007), SIA, Milano 2010, p. iii.
[79] E. Antonello, *L'astronomia culturale e l'archeoastronomia dai convegni lincei a oggi* in www.brera.inaf. it/utenti/antonello/AntonelloTestoLincei.pdf del 2 aprile 2012, p. 1.
[80] Ibid.

Convegno Internazionale di Archeologia e Astronomia, dedicato a *L'uomo antico e il cosmo*; e la "Rivista italiana di archeoastronomia" nel 2003, pubblicata dalle Edizioni Quasar, col sottotitolo "Astronomia nell'antichità, Astronomia storica, Astronomia e Cultura"»[81].

Abbiamo provato ad applicare il metodo comparativo (illustrato al par. 3) al famoso enigma della Stella dei Magi, passato alla storia come la Stella di Betlemme, cioè l'individuazione del *segno* che avrebbe annunciato ai Magi l'avvento del messia Gesù. Ebbene, dopo secoli di possibili interpretazioni basate su un paradigma dualistico (cioè partendo dall'idea di cercare un evento astronomico – quando non puramente spirituale – improvviso, straordinario e magari per l'epoca inspiegabile), rileggendo invece l'enigma alla luce del paradigma olistico (cioè partendo dall'idea di cercare un *segno* astrologico noto e atteso per l'avvento del Messia, quindi probabilmente già citato anche in testi e contesti precedenti all'epoca di Gesù), è stato possibile giungere a nuovi risultati, "anche guardando – come scrive Kuhn – nelle stesse direzioni in cui avevamo già guardato"[82]:

- premesso che, per segno, in una scienza sacra si intende un fenomeno materiale (astronomico in questo caso) ritenuto frutto di una forza spirituale e quindi segnale di un evento sacro; cioè partendo «dall'assunto causalista per il quale tutto ciò che è dato nel mondo della realtà ed è lì disponibile all'osservazione […] diviene segno di qualcosa […], l'effetto di una causa»[83]; che «Dio, in definitiva, [era inteso come] la volontà che si sostanzia nell'ordine delle cose»[84]. Ebbene, i Vangeli (sia canonici che apocrifi) sembrano offrirci da sempre la sola e corretta indicazione del segno visto dai Magi: «la stella del re dei Giudei» (cfr. Mt 2,1-2). Questo segno può essere identificato con la famosa Stella di Davide (anche detta ebraica), poiché re Davide era il capostipite dei re dei Giudei e il Messia era atteso dalla sua genealogia: «Gesù, figlio di Davide» (Mc 10,47).
- la Stella di Davide è un simbolo composto da due triangoli equilateri simmetrici e iscritti in un cerchio. Tale simbolo ha un equivalente astrologico (fig. 1): due trigoni simmetrici disegnati, all'interno del cerchio delle dodici costellazioni dello zodiaco, da alcuni dei sette pianeti all'epoca conosciuti nell'astrologia sacra (detti sacro settenario[85]). Un trigono è un triangolo che due pianeti disegnano idealmente nel

[81] P. Moscati, *Archeoastronomia: metodi e strumenti*, in E. Antonello*, Il cielo e l'uomo: problemi e metodi di astronomia culturale*, cit., p. 25.
[82] Cfr. T. Brescia, *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit., e id., *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit..
[83] A.L. Palmisano, *Mito e società*, cit., p. 223.
[84] A. Sabatier, *Filosofia della religione*, cit., p. 99.
[85] Il *sacro settenario* è testimoniato in «uno dei più importanti documenti mesopotamici a soggetto astronomico […] rappresentato da tre tavolette cuneiformi note come *Mul-Apin*,"stella-aratro, un testo che ci è pervenuto in copie databili tra il VII e il III sec. a.C., ma derivante da un originale composto attorno al 1300-1000 a.C. che conteneva annotazioni astronomiche del XVI sec. a.C. e persino del

cerchio dello Zodiaco quando, in visione geocentrica, si trovano a una distanza angolare di circa 120° l'uno dall'altro. I software astronomici[86] dimostrano che quel segno si è disegnato esattamente a mezzanotte dell'entrata dell'equinozio di primavera dell'anno -1 astronomico (che corrisponde al -2 civile), cioè in quella data che poi verrà festeggiata a livello popolare il 25 marzo come Annunciazione (ovvero concepimento). I software astronomici, però, dimostrano anche che in quella mezzanotte il segno si realizzò in modo nuovo rispetto a come atteso: l'ultimo punto della Stella, infatti, non fu disegnato da uno dei sette pianeti ma da una "meteora", apparsa ed esplosa al punto e al momento giusti per chiudere il segno. Quell'astro è poi passato alla storia col nome di "stella cometa". Potrebbe essere stata questa novità nel segno la motivazione iniziale del conflitto teologico tra giudaismo e cristianesimo per il riconoscimento di Gesù come Messia?

Fig. 1 – Stella di Davide disegnatasi in cielo all'Annunciazione dell'anno -1, con l'aiuto di una meteora che sarebbe esplosa nella costellazione del Cancro

- bue, asinello, mangiatoia (ovvero presepe), ecc. si dimostrano, in realtà, nomi antichi e noti di elementi astronomici[87] coinvolti nel suddetto segno. Si tratta anche di nomi presenti già nelle antiche profezie bibliche e, pertanto, ciò conferma non solo la

2048 a.C. Questo compendio enumera 71 tra "stelle" […], costellazioni e i cinque pianeti noti, oltre al Sole e alla Luna» (M. Hack - V. Domenici, *Notte di stelle: le costellazioni tra scienza e mito* (…), Sperling & Kupfer, Milano 2010, p. 55.). Platone ancora scrive: «Furono generati il Sole, la Luna e altri cinque astri che vengono detti pianeti, per discernere e custodire i numeri del tempo» (Platone, *Timeo*, 38c).

[86] Le verifiche sono state effettuate due volte, separatamente, con il software *Stellarium 11.02* dal prof. Emanuele Pace (astrofisico dell'università di Firenze) e con il software *Solex 11.05* dall'ing. Angelo di Noi (Dottore di ricerca dell'università di Lecce).

[87] Cfr.: Eudosso di Cnido, *Fenomeni* (370 a.C. circa), in Arato da Soli, *Fenomeni* (273 a.C. circa); Teofrasto, *De signis tempestatum* (315 a.C. circa); Teocrito (270 a.C. circa), *Idilli*; Ipparco, *Catalogo astrale* (130 a.C. circa).

costruzione di un linguaggio in codice all'interno della narrazione del mito, ma anche l'idea che alcune profezie fossero basate su previsioni astronomiche.
- un emblema riportato in sinagoghe giudaico-cristiane del I sec. d.C. nel quartiere davidico, e definito esattamente «Sigillo messianico della Chiesa di Gerusalemme»[88], e molti altri simboli giudaici e paleocristiani (XP, Sator, ecc.[89]), nonché alcuni riferimenti alla meteora riportati in iconografie paleocristiane, sembrano confermare quel *segno*;
- vi sono almeno quattro famose scene di adorazione dei Magi scolpite su sarcofagi del IV secolo[90]. Nella scena del più antico tra questi – ritrovato nel 1941 a Boville Ernica (Fr) e ancor oggi lì conservato nel duomo di san Pietro Ispano – si individua, a quanto pare, un'intera mappa astronomica criptata che riproduce lo stesso cielo di quella mezzanotte (fig. 2)[91];

[88] R.R. Fischer - R.E. Schmalz, *The Messianic Seal of the Jerusalem Church*, Olim Publication, Tiberias (Israel) 2011.
[89] Cfr. T. Brescia, *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit.
[90] Si tratta del coperchio frammentario conservato nel Museo Pio Cristiano Vaticano, del sarcofago di Adelfia conservato nel Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi di Siracusa, del Sarcofago della Natività, di datazione più incerta e conservato nel Museo di Arles in Francia e del Sarcofago di Boville Ernica (Fr), conservato nel duomo della cittadina. I primi tre sono datati alla seconda metà del IV secolo, il quarto alla prima metà.
[91] La scena di Adorazione di Magi e pastori scolpita sul sarcofago paleocristiano di Boville Ernica (330 d.C. ca.) è ritenuta ad oggi la più antica raffigurazione completa della Natività; ed è l'unica, delle quattro più note su sarcofagi coevi, a presentare nella scena una prospettiva speculare della capanna e della posizione della "stella". La scena mostra, inoltre, ulteriori elementi singolari non giustificabili a quanto pare con la tecnica scultorea: personaggi con sagome di forma irregolare, parti deformi o mancanti, fori di anomala posizione e grandezza. Confrontando le sagome dei personaggi con quelle di alcune costellazioni, si riscontrano notevoli somiglianze e i fori anomali sembrano avere un notevole corrispondenza, per posizione e proporzione, con le stelle principali di quelle stesse costellazioni. I restanti fori anomali, infine, sembrano riprodurre la posizione e la proporzione di alcuni pianeti del *sacro settenario* così com'erano disposti, appunto, a mezzanotte dell'entrata dell'equinozio di primavera dell'anno -1 astronomico [cfr. T. Brescia, *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit.].

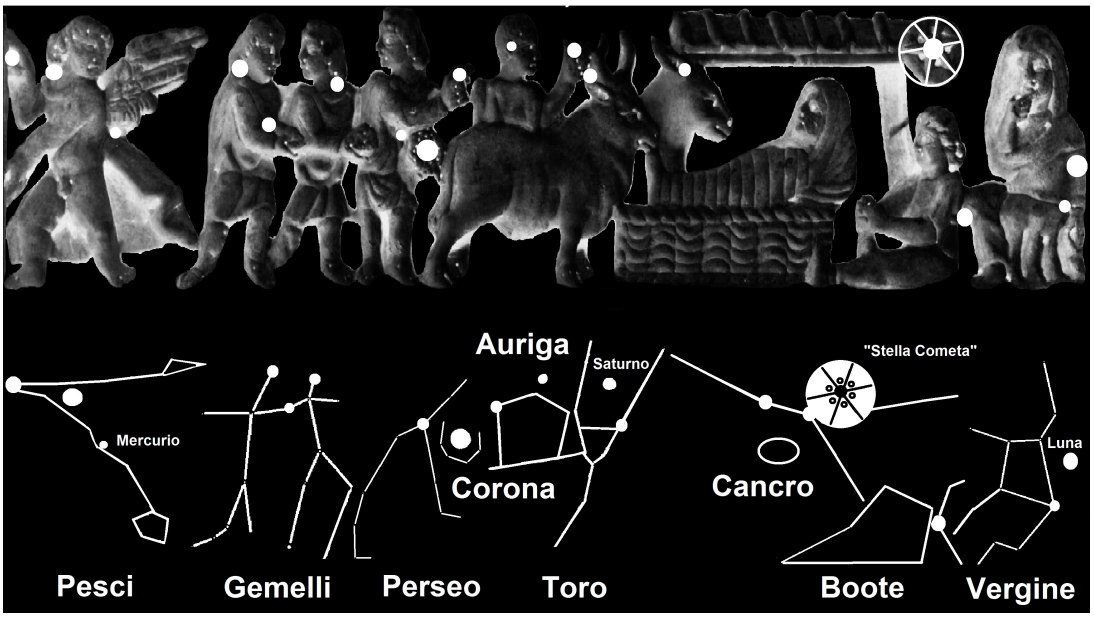


Fig. 2 – Scena dell'adorazione sul sarcofago di Boville e mappa astronomica corrispondente

- questa nuova ricerca sembra dimostrare che in quella tradizione vi fossero anche altri *segni* ritenuti indicatori di fenomeni spirituali di diverso genere: una sorta di codice di sacri simboli celesti che avrebbero determinato la scelta di date, siti, nomi e altri personaggi quali profeti, santi, condottieri, re, imperatori (come il Battista, Augusto, ecc.)[92]. Individuato il *segno* che ne annunciava l'avvento (concepimento), il personaggio a cui quel segno si credeva fosse riferito veniva solitamente scelto in età adulta, dopo un periodo iniziatico, in base ad alcuni specifici *carismi* che si riteneva dovesse mostrare.

Queste ricerche da un lato aprono ad un nuovo filone di studi nell'ambito delle scienze religiose, dall'altro confermano che la filosofia nasce olistica, come *scienza sacra*, cioè come studio delle leggi universali della materia e dello spirito; viceversa, il modello dualistico ha separato *fisica* e *metafisica* e reso quest'ultima astratta, un discorso razionale puramente teorico. Così, quando il pensiero si è laicizzato, la metafisica ha fatto dell'universale l'oggetto della filosofia e del sacro l'oggetto della religione, finendo per ridurre nel tempo – in linea di massima – la religione all'inspiegabile, la filosofia al concettuale e l'etica (che era la pratica della filosofia) a ricerca di principi, usi e costumi… sempre meno sacri, sempre meno universali.

[92] Per maggiori approfondimenti su questa teoria, cfr. di T. Brescia: *Il Segno del Messia: l'enigma svelato*, cit.; *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit.

6. Le ragioni della religione

Potremmo sintetizzare i modelli religiosi, a partire dai due massimi paradigmi (olismo e dualismo), in tre modelli essenziali e relativi gradi: (1) il modello olistico (*gnosticismo originario*), di matrice orientale, che crede alla possibilità di prove empiriche dell'esistenza e delle leggi della dimensione spirituale; (2) il modello dualistico, di matrice occidentale, che crede all'impossibilità di prove dell'esistenza e delle leggi della dimensione spirituale, anzi sostiene che razionalità e scientificità della natura (*logos*) siano opposte alla soprannaturalità del mondo divino (*mithos*); (3) il modello semi-olistico (*gnosticismo intellettualistico* o metafisica), frutto dell'ibridazione tra olismo e dualismo intellettualistico (sancito dal pensiero socratico), che crede alla possibilità di prove razionali dell'esistenza e delle leggi della dimensione spirituale. È questo il modello di religione (o teologia) filosofica occidentale, che «vuole cioè dimostrare razionalmente l'esistenza di un Ente supremo e definirne gli attributi […], quindi prescinde da qualunque rivelazione»[93] ma non si apre a prove empiriche.

Nella cultura occidentale antica, il dogmatismo religioso dominante ha attaccato lo gnosticismo e ridotto quello intellettualistico, la metafisica, a *teologia razionale* (o naturale) a fini apologetici. Nell'età moderna, per reazione agli eccessi di quel modello dogmatico e spiritualista, si sono nel tempo messi in atto processi (e infine eccessi) di razionalismo e materialismo. Il paradigma di fondo, però, non è cambiato: è il dualismo (sempre più spiritualista nell'antichità, sempre più materialista nella modernità). È così che religione e metafisica hanno perso sempre più di credibilità nella cultura razionale e scientifica. In tal modo, dopo l'idealismo hegeliano, la scienza e la cultura della materia (materialismo) è rimasta l'unica possibile verità ed ha generato le «varie forme di ateismo ottocentesco […]. Il processo di autonomizzazione della filosofia della religione dalla teologia e dalla metafisica si compie soltanto dopo la metà del XIX secolo, in concomitanza con il sorgere di due fenomeni: da una parte, la critica alla metafisica sviluppata dalle correnti filosofiche post-hegeliane come il positivismo e il materialismo e l'emergere della critica "illusionistica" della religione, svolta a vario titolo da autori come Feuerbach e Nietzsche; dall'altra, la nascita della "scienza della religione" (*Religionswissenschaft*) […] secondo un modello esplicativo di tipo "scientifico" ed "empirico", che prevede l'applicazione alla religione dei metodi della ricerca storico-filologica e una rigorosa imparzialità dello studioso, ma ha inteso ricondurre la molteplicità delle religioni sul piano storico a un'unica legge di sviluppo»[94].

In realtà, potremmo dire che, nella post-modernità (positivismo), la componente principale della filosofia (la metafisica) legata alla sua matrice originaria (la teologia), muore; si riduce sempre più al solo ricordo di se stessa (storia della

[93] A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 33.
[94] A. Aguti, *La filosofia delle religioni*, p. 5.

filosofia) e, all'interno del dualismo natura/cultura, si smembra in scienze umane, un misto di indagine razionale e metodi scientifici, così come la religione si smembra in scienze religiose. L'etica, anch'essa nata nelle religioni, si conserva in quanto esigenza pratica di convivenza sociale, ma si riduce a *patto sociale* …che diverrà sempre più "particolare" (relativismo etico). Ma tutto ciò non è già più filosofia (scienza degli universali della materia e dello spirito), è solo il tentativo dei filosofi – come quello dei religiosi dogmatici – di conservare un senso, un ruolo e un'autonomia nella società della scienza materialista. Non a caso, in quest'epoca, le scienze naturali hanno fatto passi avanti, allargando la loro indagine anche agli ambiti delle scienze umane, mentre la filosofia ha perso sempre più terreno. Nel XIX secolo sono nate – seppure nel modello materialistico – discipline come l'etologia, la biopsichica, la sociobiologia… e poi, nel XX secolo, la neuroetica, la neuroestetica …e finanche la neurofilosofia[95] e la neuroreligione[96], che comunque sono la prova di come il dualismo fede/scienza è sempre debole lì dove può aver luogo un libero confronto con la scienza.

La *filosofia della religione* nasce, quindi, in tempi post-moderni nel paradigma dualistico-materialista come scienza umana che parte dalla domanda: che senso ha la religione per l'uomo? Essa intende cioè la religione come bisogno, come "invenzione" umana derivante da quel bisogno. A sua volta, la filosofia riduce se stessa a ricerca della *causa prima e universale delle cose* in senso lato, quindi la filosofia della religione diventa sostanzialmente la ricerca del "bisogno primo e universale di quell'invenzione".

In sintesi, il modello dualistico-materialista di scienza e di pensiero ritiene la religione una creazione della mente umana, nega cioè la dimensione dello spirito (*teologia*) e, perciò, indaga le religioni da angolature diverse e separate tra loro (riduzionismo): come fenomeni storici (*storia delle religioni*), con tratti simili e differenti al contempo (*fenomenologia della religione*), frutto appunto di bisogni umani di tipo psicologico (*psicologia della religione*), etico (*etica religiosa*), sociale (*sociologia della religione*), culturale (*antropologia delle religioni*), fisiologico e neurologico (*neuroreligione*), ecc. Tutti campi di indagine o settori disciplinari raggruppati o raggruppabili nella macroarea delle cosiddette *scienze religiose*, che nulla hanno più a che fare con la "scienza sacra" e con l'approccio empirico delle scienze.

Lo studio delle religioni è quindi oggi suddivisibile, sempre nel modello dualistico, secondo due categorie e tre diversi interrogativi: le due categorie distinguono la fede (teologia) e la scienza (filosofia e scienze religiose). I tre diversi interrogativi distinguono lo studio teologico (cos'è lo Spirito?), quello filosofico (perché esistono le religioni?) e quello delle scienze religiose (come sono fatte le religioni?).

[95] Cfr. P.S. Churchland, *Neurofilosofia* (1986), tr. it., Il Mulino, Bologna 1998.
[96] Cfr. F. Fabbro, *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*, Astrolabio Ubaldini, Roma 2010.

Se tutte le scienze umane fossero davvero solo aree di incertezza scientifica o di arcaiche «mappe cerebrali ricorsive»[97], frutto di antichi bisogni psicologici e/o sociali, allora dovremmo credere che, prima o poi: la neurofilosofia scalzerà la filosofia; la neuroreligione scalzerà la religione; la neuroetica, l'etica; la neuroestetica, l'estetica; la neuropsicologia, la psicologia; ecc. È in questo scenario da "transumanesimo" che l'ultima spiaggia della filosofia, l'unica memoria che può ancora conservare di se stessa è, appunto, la ricerca di *una causa prima e universale* delle cose in senso lato e la filosofia della religione resta quel ramo della filosofia pronta «a farsi suggerire dai documenti e dalle testimonianze religiose gli spunti più adeguati per la propria interrogazione su di essi»[98], così come dalla teologia raccoglie «quella domanda sul senso che anima l'atteggiamento religioso, [(…) ma] non fornisce buone ragioni né per credere né per non credere»[99].

In ambito prettamente filosofico, il nodo cruciale – da cui ripartire – resta l'attuale scissione tra filosofia della religione e gnosticismo intellettualistico (metafisica) e, in senso più profondo, tra filosofia della religione e gnosticismo. Max Scheler, nella sua fondazione della filosofia della religione, cerca al contempo di giustificare e superare tale scissione attraverso quello che chiama «sistema di conformità tra metafisica e religione»[100]. La conformità riguarderebbe l'argomento (Dio e anima), la difformità il bisogno (salvezza quello religioso, conoscenza quello metafisico) nonché l'atteggiamento (rivelazione quello religioso, ricerca quello metafisico). Scheler conclude che la visione gnostica è solo il frutto di un errore di identificazione tra filosofia e religione[101]. Egli, però, pensa all'interno del paradigma dualistico nonché cristiano-cattolico (che, a sua volta, aderisce al dualismo staccandosi dall'olismo giudaico-cristiano). Egli cioè appartiene a quella corrente di pensiero che, nonostante utilizzi un approccio più scientifico allo studio delle religioni, conserva nel suo paradigma anche un fine apologetico, «quello di dimostrare la superiorità del cristianesimo sulle altre religioni»[102]. Pertanto, Scheler: (a) sembra confondere la metafisica (gnosticismo intellettualistico) con lo gnosticismo puro; (b) pone il bisogno di salvezza, dogma cattolico, come tratto universale del bisogno religioso dell'intera umanità.

In primis, se volessimo individuare un possibile bisogno universale da cui far scaturire la religione, questo potrebbe essere, semmai: esorcizzare la sofferenza e la morte, controllare o, comunque, dare un senso all'imprevedibile e, magari, alle giustizie della vita. È questa la cosiddetta «*ossessione ontologica*»[103], potremmo dire

[97] Elemento della Teoria della Selezione dei Gruppi Neuronali [cfr. G.M. Edelman, *Sulla materia della mente* (1992), tr. it., Adelphi, Milano 1993, pp. 132-136].
[98] A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 42.
[99] Id, pp. 42-43.
[100] Cfr. M. Scheler, *L'eterno nell'uomo* (1921), tr. it., Bompiani, Milano 2009, p. 397.
[101] Cfr. E. Venti, *La religione come forma di conoscenza in Max Scheler*, in «*Dialegesthai*» 2012 (in http://mondodomani.org/dialegesthai/ev01.htm consultato in data 31/05/2014).
[102] A. Aguti, *La filosofia delle religioni (...)*, cit., p. 6.
[103] Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 62.

con Eliade. Da ciò potrebbe scaturire l'idea-bisogno di una vita anche dopo la morte (Aldilà o reincarnazione "aldiquà"); di un «eterno ritorno (*anakuklesis*)»[104] come costante rigenerazione del tempo (cicli cosmici), cioè di un tempo sacro che annulli quello profano[105]; di dare un nome all'imprevedibile (destino, fato, sorte, caso, caos, ecc., la cui soglia, però, varia nelle culture e nei secoli con l'aumentare della conoscenza e della tecnica); di ipotizzare una giustizia divina e infallibile ed un premio più grande (in un'altra dimensione o in un'altra vita). Un ulteriore bisogno potrebbe essere, come ricorda Kant, quello etico cioè la necessità di spingere i membri di una comunità «ad osservare tutti i doveri umani come se fossero comandi divini»[106]. In tal modo, filosofia e religione conservano un senso e un nesso tra loro, di tipo spesso etico e negativo (cioè repressivo) ma spesso così vago che si giunge perfino alla conclusione che non sia consigliabile «una definizione di ciò che 'filosofia' o 'religione' propriamente sono […]. È più adeguato considerare filosofia e religione anzitutto come due particolari atteggiamenti nei confronti della realtà»[107]; nello specifico, due «differenti rapporti dell'uomo con ciò che eccede l'ambito del suo dominio»[108]: rispettivamente un «atteggiamento filosofico»[109] e un «rapporto religioso»[110] con la "dimensione oscura" dell'uomo e del mondo.

Ma la questione, a monte, potrebbe essere un'altra: capire se la scelta dei due massimi paradigmi è solo una scelta puramente teorica, sempre frutto dei predetti bisogni umani oppure no.

Nel modello dualistico, il fenomeno religioso – come abbiamo visto – può essere ricondotto ad atavici limiti e bisogni umani. Si può arrivare a ritenere che la religione sia sostanzialmente «un moto di meraviglia nei confronti di qualcosa di inaspettato» e un insieme di «risposte cercate [che] mirano (…) a esorcizzare una tale meraviglia»[111]. Se poi il primitivo demone del tuono si trasforma nel divino Zeus e il fato nella dea della Fortuna, questo è solo un ingentilimento di uno medesimo arcaico modello di pensiero e, probabilmente, degli stessi atavici bisogni. In sintesi, sempre in questo modello, la religione e la filosofia finiscono per essere considerate frutto di un insieme di «sistemi generali di orientamento del pensiero e di spiegazione del mondo, di valori ideali e di modelli di riferimento»[112], sicché si arriva persino a sostenere che «non è dunque possibile stabilire un criterio assoluto per distinguere i sistemi religiosi da quelli non religiosi nel vasto repertorio delle culture umane»[113].

[104] F. Bellino, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, cit., p. 217.
[105] Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* (1949), cit., pp. 57-58.
[106] I. Kant (1793), *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it., Laterza, Roma-Bari 1980, p. 84.
[107] A. Fabris, *Introduzione alla filosofia della religione*, cit., p. 6.
[108] Ibid.
[109] Ibid.
[110] Ibid.
[111] Ivi, pp. 49-50.
[112] E. Comba, *Antropologia delle religioni. Un'introduzione*. Laterza, Roma-Bari 2008, p. 3.
[113] Ivi, p. 28.

Ma possiamo giungere alle medesime conclusioni anche nel modello olistico di religione e di filosofia?

La religione olistica (gnostica), a quanto pare, non nasce semplicemente dai suddetti bisogni e da un'idea creata per soddisfarli, bensì (anche) da un fenomeno specifico che non è né esterno all'uomo (fulmini, uragani, arcobaleni, terremoti, diluvi, ecc.) né invisibile ai suoi occhi (come i concetti di Dio, anima, Aldilà, ecc.). I suoi miti, come abbiamo visto, «non si fondano necessariamente su credenze e convinzioni erronee»[114], non sono semplicemente «"spiegazioni erronee di qualunque fenomeno della vita umana e della natura […] originate dall'istintiva curiosità delle cause", meglio soddisfatta con scienza e filosofia»[115]. Il modello olistico di religione nasce invece dalla *ierofania*[116], cioè dai cosiddetti fenomeni spirituali *carismatici*, marziali (vedi monaci guerrieri) e sacerdotali, ritenuti straordinari e tipicamente umani nonché visibili, fenomeni o credenze comunque millenarie, di cui si hanno tracce nelle più grandi e svariate civiltà e culture della storia: fenomeni medianici (tra cui visioni o possessioni), premonizioni, profezie, eccezionali stati di forza e di controllo del dolore e dei parametri vitali o delle forze naturali in genere, guarigioni miracolose, stimmate, ecc. Questi fenomeni venivano considerati frutto di *teurgia* («divine opere» ossia opere compiute per mezzo di spiriti divini) oppure, più in generale, di *taumaturgia* («miracolose opere» ossia opere compiute per mezzo di spiriti divini o anche malvagi). Molti di questi fenomeni si sostiene che vengono compiuti in stati di *trance*, ovvero «la letteratura etnografica parla di stati modificati di coscienza, talvolta di stati alterati di coscienza»[117]. Lo stato di trance, etero- o auto-indotta, volontariamente o involontariamente, ha testimonianze antichissime di matrice magico-religiosa e, passando per gli studi di Mesmer, Charcot e Freud sull'ipnosi, è giunto, agli albori del III millennio, ad una fase in cui «inizia ad acquistare sempre maggiore credibilità scientifica grazie anche allo sviluppo di nuovi e moderni strumenti e supporti tecnologici, quali ad esempio le tecniche di *neuroimaging*, in grado di rilevare e misurare il funzionamento anatomico e fisiologico di tale fenomeno»[118]. A ciò si aggiungono studi come quelli dell'NDE,

[114] A.L. Palmisano, *Tractatus ludicus*, cit., p. 110.
[115] Ibid.
[116] «Per designare l'atto attraverso il quale il sacro si manifesta abbiamo proposto il termine "ierofania"» (M. Eliade, *Religione* in *Enciclopedia del novecento*. Istituto Enciclopedico Italiano, 1982, pag.122).
[117] A.L. Palmisano, *Visione, possessione, estasi: sulla teoria della trance rituale*, in «Dada», anno III, n. 1/2013, p. 7.
[118] G. Vercelli, *Evidenze neuroscientifiche di trance ipnotica: evoluzione storica e applicazioni*, in «Dada», anno IV, speciale n. 1/2014, p. 204. «Dal punto di vista neuroanatomico con il concetto di "trance ipnotica" si intende uno stato modificato di coscienza, raggiunto senza l'utilizzo di sostanze, che coinvolge sia la dimensione fisica sia la dimensione psicologica dell'individuo; un particolare funzionamento dell'individuo che gli permette di influire sulle proprie condizioni fisiche, psichiche e comportamentali. (…) Il rilassamento e il raggiungimento della trance coinvolgono attivazioni corticali e processi neurali correlati, bilaterali, ma non simmetrici [rispetto ai due emisferi e] l'emisfero destro non è da considerarsi come organo unico produttore dello stato ipnotico; [provocano] incrementi di

near death experience ovvero esperienza di premorte, i più noti a partire dalla metà degli anni Settanta del XX secolo[119].

Chi pensa secondo il modello dualistico, crea il binomio naturale/sovrannaturale; sostiene perciò che ogni genere di «miracolo è (…) qualcosa al di sopra e oltre l'ordine dell'intera natura»[120] (s. Tommaso); ovvero di solito non si confronta realmente con le suddette tipologie di fenomeni e finisce per ritenere che la visione sapienziale sia per le «persone religiose che (…) mostrano segretamente la speranza che possa venire il momento in cui la scienza, che non ha ancora accolto il miracolo, lo accoglierà; che tale fatto finirà (…) nel catalogo dei fatti scientifici»[121]; e conclude che questa speranza resta la «culla [del]l'immaginazione popolare, erede di quella degli antichi»[122]. Ma il "credere senza vedere", ovvero il concetto di "fede cieca", è il frutto del modello dualistico e poi dogmatico di pensiero (che ha ibridato anche il cristianesimo). Viceversa, sciamani, «*medium* o "signori degli spiriti"»[123], santi, santoni e Messia di tutti i tempi – da Lao-tze a Budda, da Pitagora a Mosè, da Gesù e i suoi apostoli ai santi contemporanei, ecc. – hanno fondato o incentivato le loro correnti spirituali e religiose, facendo proseliti e martiri, proprio in virtù dei miracoli che hanno compiuto (o che, comunque, la gente ha sostenuto di avergli visto compiere). È proprio in virtù di questa struttura empirica dell'esperienza religiosa che il modello olistico, da sempre, ritiene che sia possibile dimostrare l'esistenza e le leggi della dimensione spirituale. In quest'ottica, la ricerca di *segni* (come quelli del cielo) *e carismi*, è riconducibile all'esigenza di individuare una logica possibile per comprendere, prevedere e gestire simili fenomeni.

Un'ulteriore categoria, che deriva sempre dai due suddetti macro-modelli è appunto quella dell'eccezionale (o straordinario). Può il genio di uno scienziato ripetere, ogni qualvolta lo desideri, il "miracolo" di una grande intuizione e scoperta? Può il talento di uno sportivo ripetere, ogni qualvolta lo desideri, il "miracolo" di un record mondiale? Si tratta di eventi non certo ordinari, anzi spesso irripetibili; perciò

---

rCBF (flusso sanguigno cerebrale) nel tronco encefalico, nel talamo e nell'ACC. (…) La percezione dello spazio, come quella del tempo, e sospesa o alterata; è possibile esercitare un controllo sulla muscolatura liscia, che di solito e indipendente dalla coscienza, modificando, almeno in parte, le risposte dei visceri, dei vasi sanguigni, del cuore; Potenziamento della capacita psichiche quali la memoria, l'intuizione, il *problem solving*, la creatività» (ivi, pp. 205-210).

[119] A favore dell'esistenza di una dimensione spirituale e della sua dimostrazione attraverso le esperienze di premorte, il primo e più noto studioso è stato lo psichiatra americano Raymond Moody (*La vita oltre la vita*, 1975). Ad oggi, uno degli studi scientificamente più accreditati è stato quello del cardiologo olandese Pim van Lommel, condotto assieme al suo staff in un arco di 10 anni su circa 350 pazienti [cfr. P. van Lommel, R. van Wees, V. Meyers, I. Elfferich, *Near-death experience in survivors of cardiac arrest: a prospective study in the Netherlands*, in «The Lancet», vol. 359, 15 dicembre 2001, pp. 2039-2045 e P. van Lommel (2007), *Consciousness Beyond Life: The Science of the Near-Death Experience*, Harper, New York 2011].

[120] T. D'Aquino, *Summa theologiae*, parte I, q. 105, art. 6.

[121] A. Sabatier, *Filosofia della religione*, cit., p. 97.

[122] Ivi, p. 98.

[123] Cfr. A. Sabatier, *Filosofia della religione*, cit., p. 98.

il modello moderno di scienza, basato sulla ripetitività costante dei risultati, non li include nei procedimenti scientifici, pur non potendone negarne l'esistenza. Esistono dunque prestazioni mentali e fisiche "basse, medie o alte" e ciò porta a credere che non ci sia opposizione (dualismo) tra ordinario e straordinario, bensì semplicemente distanza di livelli, come da sempre sostiene la tradizione sapienziale. Pertanto, sostenere di aver capito come la mente funzioni in condizioni ordinarie non vuol dire sapere come essa funzioni anche in condizioni straordinarie (cioè in quelle condizioni "limite" che, nella tradizione sapienziale, vengono definite prove iniziatiche). Allo stesso modo, sostenere che «fenomeni di ipnosi, isteria, sonnambulismo (…), l'intera sfera del subconscio, sono fatti straordinari che confondono le folle, ma che nessuno più oggi ritiene sovrannaturali»[124], significa partire da un modello dualista naturale/sovrannaturale da cui scaturisce il dualismo umano/divino e ordinario/straordinario come fossero non livelli diversi di uno stesso mondo ma livelli uguali di mondi diversi. Al contrario, ordinario e straordinario, umano e divino, possono essere – secondo il modello olistico – livelli diversi di un'unica realtà, nella quale aver compreso come funzionino alcuni fenomeni subconsci o inconsci, non vuol dire averne compreso "l'intera sfera" e cioè poter sostenere che quanto scoperto ad un livello dell'esperienza umana valga per tutti gli altri suoi possibili livelli e possibili uomini (la tradizione sapienziale, infatti, parla di livelli iniziatici in corrispondenza dei livelli psico-fisici e spirituali delle diverse persone). Si tratta di due diversi modelli di realtà, uno continuo e verticale (quello olistico), che in qualche modo ha caratterizzato le etiche e le società antiche, l'altro discontinuo e orizzontale (quello dualista), che ha finito per caratterizzare le etiche e le società postmoderne.

7. Conclusioni: sacro e pagano

Potremmo definire i due massimi modelli (olistico e dualistico) di filosofia e religione come "sacro e profano"[125] se visti nel senso originario della tradizione sapienziale. All'interno del modello dualista, la battaglia tra "chi crede e chi non crede" è impari e vede i primi approdare a teorie spesso contraddittorie o a vuote disquisizioni oratorie. Agostino, dualista sia per cultura (ellenismo) che inizialmente per religione (manicheismo), che ha avuto un enorme peso nella piega dualista presa dall'antica dottrina cattolica[126], a proposito dei miracoli, scrive: sono «al di sopra della facoltà della natura»[127], «non c'è niente di strano ad asserire che Dio agisca contro natura o, per meglio dire, contro ciò che noi definiamo natura, in quanto chiamiamo natura il

[124] E. Le Roy, *Essai sur la notion du miracle*, in «Annalis de Philosophie chrétienne», n. 153, nov. 1906, p. 226.
[125] Cfr. M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit.
[126] Cfr. F. Bellino, *Il paradigma biofilo. La bioetica cattolica romana*, Cacucci, Bari 2008, pp. 82-84, 89.
[127] Agostino, *Tractatus in Johannes*, V, III.

corso ordinario della medesima»[128]; «i prodigi non sono contro natura, ma solo contro una certa idea che noi abbiamo della natura»[129] e, comunque, «se sosteniamo che sia impossibile credere in qualcosa solo perché è indimostrabile, dobbiamo ugualmente convenire che sia impossibile non credere in qualcosa solo perché è indimostrabile»[130]. Il punto è che il dualismo oppone il materialismo allo spiritualismo e mentre il primo, *partendo dal modello materialista*, accumula prove scientifiche sulla costituzione materiale della realtà, il secondo accumula solo teorie metafisiche.

Anche la "classica" differenziazione fra religioni abramitiche e pagane-orientali in *religioni rivelate e non* o *storiche e cosmiche* (rispetto alla concezione lineare o ciclica del tempo) andrebbe rivista alla luce dei due differenti paradigmi e delle recenti e su citate ricerche archeoastronomiche. In effetti, potremmo diversamente asserire che: (a) sia nelle religioni orientali che abramitiche, la Verità si rivelerebbe come frutto di un percorso mistico, di una ispirazione spirituale (di profeti, apostoli, santi, ecc.); (b) il tempo, come dimostrano i nuovi studi archeoastronomici, nelle religioni abramitiche è ciclico (le massime ere sono quelle messianiche e apocalittiche) proprio come in quelle orientali, mentre è lineare nel paganesimo (l'Ade è eterno). La resurrezione e l'Apocalisse nel cristianesimo, in effetti, rappresentano l'inizio di una nuova Era e non la fine del tempo in senso lineare.

È l'ibridazione della filosofia orientale con quella greca (filone "socratico") e di quella ebraico-cristiana con quella greco-romana (ellenizzazione) che sembra aver confuso le due visioni originarie. La concezione lineare del tempo (una vita unica e un Ade da cui non si torna) si dimostra ancora una volta frutto di un evidente dualismo fede/scienza che ignorava le leggi di natura (ciclicità di giorni, stagioni, moto dei pianeti, precessione degli equinozi, ecc.) oppure che opponeva volutamente al mondo della natura l'invenzione di un mondo sovrannaturale con leggi antinaturali. Viceversa, la visione olistica, non separando fede e scienza, inserisce la dimensione dello spirito nel mondo della natura e delle sue leggi cicliche e porta, da sempre, a sostenere che «la religione cosmica è l'impulso più potente e più nobile alla ricerca scientifica»[131] (Einstein).

Per essere più precisi, nella concezione olistica la materia ha un tempo ciclico (*yin*), l'anima ha un tempo lineare e rettilineo (*yang*), cioè un bagaglio etico-spirituale (*karma*) che l'anima si porterebbe dietro in nuovi corpi e nuove vite (reincarnazione) e che avrebbe la possibilità di progredire o regredire. Nell'olismo, quindi, sia il tempo della materia che dello spirito sono tempi eterni: una sostanza finita in un tempo infinito, in cui nascita e morte sono fasi del ciclo delle vite. Nella concezione dualistica, invece, tanto il tempo della materia che quello dello spirito sono entrambi

[128] Agostino, *Contra Faustum*, XXV, III.
[129] Agostino, *De utilitate credendi*, C XVI, 34.
[130] Agostino, *De civitate Dei*, XXI, 5, P.L. 715.
[131] A. Einstein, *Come io vedo il mondo*, tr. it., Newton & Compton, Roma 2006, p. 25.

lineari e rappresentabili non con una retta bensì con un segmento che nasce in un «istante iniziale e originario»[132] (Creazione) e muore in un «futuro escatologico come vero fine della storia»[133] (Giudizio Universale). Quella dualista è quindi una concezione non solo lineare ma anche finalistica della storia, che ha generato una «visione cumulativo-progressiva del tempo»[134]: un modello che oppone materia (natura) e spirito (divino e umano) e, quindi, più in generale, natura e cultura ed ha finito per condizionare negativamente, in senso sia scientifico che etico, la considerazione che l'Occidente ha avuto fino a ieri[135] della natura e delle sue risorse, delle civiltà del passato, di quelle contemporanee materialmente meno evolute, del progresso (intendendolo cioè in senso tecno-scientifico ed economico e quindi cumulativo, invece che in senso civile e spirituale). Ed è così che, ad un certo punto, «la cultura occidentale, essendo venuta a cadere l'idea [questa] di progresso, risulta priva di ogni sicura e unificante idea di riferimento […]. La caduta dei miti della rivoluzione e del progresso […] va producendo delle immagini terrificanti e catastrofiche del futuro»[136] (inquinamento, guerre mondiali e atomiche, ecc.). Una visione materialistica distopica che, nella globalizzazione, ha oggi conquistato anche l'Oriente.

Il punto, quindi, non è distinguere la filosofia della religione dalla filosofia delle religioni per difendere il pluralismo religioso (come invece nel caso della storia delle religioni); e neppure recuperare la filosofia naturale antica e medievale a fini apologetici o denigratori. È invece recuperare la consapevolezza dei due massimi paradigmi come probabile causa per cui «la filosofia della religione nel corso del Novecento ha scontato un destino simile a quello di molte altre discipline storico-religiose, e cioè una progressiva frammentazione a livello di metodo e di contenuto che ha determinato il fatto che essa "oggi non esista come campo unitario di temi e questioni, metodi e risultati"[137]»[138]. Ed è anche la causa per la quale, soprattutto in Occidente, «la filosofia della religione moderna è essenzialmente [ridotta a] il risultato di un processo di emancipazione da questo legame con la teologia e la metafisica. [Ma, in realtà,] un simile processo non ha né il carattere della necessità né quello dell'irreversibilità. Una filosofia della religione su basi teologiche o strettamente affini alla metafisica esiste infatti […] anche oggi»[139].

In effetti, c'è chi ritiene di poter distinguere la filosofia della religione – in corrispondenza della diramazione delle scienze religiose – in «sei tipi fondamentali:

[132] F. Bellino, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, cit., p. 218.
[133] Ivi, p. 219.
[134] Ivi, p. 212.
[135] Sino all'ultimo quarto del 1900, quando il modello olistico ha cominciato a farsi strada anche nel pensiero dominante, attraverso la seconda fase del cosiddetto paradigma della complessità [cfr. T. Brescia, *Olos o logos: il tempo della scelta*, cit.].
[136] F. Bellino, *Tempo ed esperienza religiosa nell'età postmoderna*, cit., pp. 212-213.
[137] R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*, Alber, Freiburg im B.-München *1983,* p. 14.
[138] A. Aguti, *La filosofia delle religioni (...)*, cit., p. 1.
[139] Ivi, p. 3.

a) il tipo speculativo; b) il tipo critico; c) il tipo fenomenologico; d) il tipo analitico; e) il tipo ermeneutico-esperienziale; f) il tipo teologico»[140]. Ciò perché, soprattutto a seguito delle sempre maggiori possibilità di confronto tra varie culture e religioni d'Oriente e d'Occidente, si assiste anche al nascere di «un ampio numero di filosofie della religione elaborate [proprio in prospettiva olistica] all'interno di una riflessione teologica o comunque di una tradizione religiosa determinata»[141].

In definitiva, per comprendere le culture sapienziali e religiose nelle loro matrici e istanze originarie occorre comprendere il senso «dell'antropologia e della filosofia delle religioni del mondo antico»[142] ovvero riconoscere e recuperare il paradigma in cui esse sono nate e quello in cui hanno proseguito il loro cammino, anche fino ai nostri giorni.

[140] Ivi, p. 8.
[141] Ivi, p. 15.
[142] F. Bellino, *Nota di postfazione* a T. Brescia, *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato*, cit., p. 166.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

RIFLESSIONI ANTROPOLOGICHE SULLA RELIGIONE

Antonino Colajanni[1]

Some anthropological reflections on religion

Abstract

A series of general, theoretical and methodological reflections on the different forms of religious ideas and practices diffused among all human cultures is here proposed from an anthropological point of view. The first step is based on the consideration that the most diffused idea within very different social contexts is that of the *existence of spiritual not-human invisible beings, capable of influencing the lives of the humans, if addressed in certain forms and in certain times*. A common character of the religious ideas (in particular within the religious systems of the three monotheisms) is that they do not accept a normal and ordinary way of confutation and critical discussion about the principles and central ideas. They show a case of undisputable statements on reality and are founded on a *trust* in certain ideas and beliefs received from others, respected person or sacred texts, without a particular sensibility to accept the recourse to empirical evidences. Their principal concern is about some "elementary aspects of human life", normally impossible to be controlled by the humans in a technical and operational way.

The fundamental methodological aspect to be taken into consideration is that the religious ideas and practices have to be studied *historically*, because they are connected with concrete and historical problems of the human societies that produced them, and that they change continually in time, owing to different circumstances. The *comparative method* is another indispensable instrument for the study of the religious phenomena; every religious system has to be examined in the context of the numerous analogies and differences existing between the various societies of men living in the same and in different times, which have been continually in contact among them, which generated influences and reciprocal loans.

On a more general level, it appears necessary, for the theoretical and comparative study of religious phenomena, to criticize and put on discussion the same religious system existing within the culture of the student of religious ideas and actions. A sort of "religious relativism" appears then to be necessary. In the case of Christianity in particular, it appears necessary to reconstruct carefully the ancient and recent history of Christian religion, with all its transformations, in order to get a sufficient distance from the implicit influences of that very complex cultural-religious system, which could produce a sort of deformation in the process of understanding and interpretation of the religious ideas of the others.

The last part of the essay is dedicated to a presentation of an extended text on religious ideas and shamanism, collected among the Shuar Indians of Ecuadorian Amazon, to which the general and methodological suggestions and the reflections presented above have been applied.

Keywords: Religious ideas and practices; historicity of religious ideas; comparative method; religious relativism; shamanism among the Shuar (Ecuador)

[1] Questo scritto contiene esclusivamente osservazioni e riflessioni personali sull'argomento; non si propone una discussione critica della estesissima letteratura specifica che esiste da anni sul tema, e della quale – ovviamente – c'è traccia in queste pagine.

1. Un mondo "invisibile" che può influenzare la vita degli esseri umani

C'è un'immagine che non manca di procurarmi impegnative riflessioni, profonde meditazioni e anche una intensa partecipazione, ogni volta che mi capita di rivederla o ricordarla: è quella di una donna in ginocchio in una chiesa semivuota, che con grande trasporto e con il volto rigato di lacrime invoca Dio, Cristo o un Santo, mormorando richieste, aspettando concessioni, con le mani giunte, formulando speranze; e tutto ciò in una tensione struggente e con una grande sicurezza negli occhi, con la ferma convinzione, nell'attesa confinante con la certezza, che sarà esaudita. C'è in quest'immagine un'assoluta e profonda umanità, forse l'essenza stessa della condizione umana, espressa nella sofferenza e nel desiderio di essere aiutati, nella coscienza della limitatezza delle proprie possibilità ma al tempo stesso nella straordinaria estensione delle proprie aspirazioni, e anche infine nella convinzione di possedere la "capacità" di mobilitare, di coinvolgere, di attivare, di far intervenire a proprio favore, le potenze non umane che si pensano esistenti. È proprio quella sicurezza, quella certezza, che mi provoca un'inquietante mescolanza di ammirazione e di sorpresa; quella certezza che spinge a rivolgere quest'atto senza esitazioni a chi si pensa potrà ascoltarlo, e con tutta probabilità esaudirlo; ma essa non si basa su, e non immagina neanche, una qualche prova o dimostrazione precisa, diretta e analitica. Una certezza che non è fondata dunque su prove evidenti, che ha al suo fondamento una lunga, ma mai puntualmente e indiscutibilmente dimostrata, esperienza di altri che hanno agito allo stesso modo; che fa riferimento a una socializzazione remota, forse anche a una qualche "illuminazione" interiore, senza calcolo, senza condizioni o necessità di progressioni argomentative, di esperienze empiriche; una speranza che non prevede verifiche dirette ma attende con fiducia ciò che non sarà mai perfettamente dimostrato: e cioè l'intervento di presenze sovrumane nella vita degli esseri umani. Questo mi colpisce più d'ogni altra manifestazione del comportamento degli uomini nelle diverse società.

Poi la mente va ad altre scene simili, incontrate in contesti molto diversi, nei frequenti viaggi all'estero e nelle esperienze di ricerca, in regioni lontane dalle nostre chiese e dalle convinzioni e pratiche religiose che ci sono familiari; scene simili e al tempo stesso molto differenti. Differenti nelle forme, nei linguaggi espressivi, nelle dedicazioni a diversi personaggi non visibili, che si suppone siano esistenti. Ma appare, anche in questi casi, l'incrollabile convinzione di poter chiedere per ottenere, a chi si pensa abbia poteri sovrumani, e che stia in un altro mondo, ma possa intervenire in quello di tutti i giorni. Ancora una volta, è questa tenace certezza, questa convinzione senza prove dirette, ma accompagnata da prove deboli, indirette ed indiziarie (e che tuttavia genera una certa sicurezza, una sfida alle esperienze ordinarie), ad impressionarmi fortemente. In questi nuovi casi come nel precedente. Eppure, qui siamo in mondi diversi e di fronte a manifestazioni differenti: uno

sciamano che evoca i suoi spiriti protettori in un suo rituale di cura; un anziano che chiama lo spirito di un antenato, che li aveva dimenticati, per aiutare i discendenti; un mago che manipola, con la sicurezza di un artigiano, erbe, canti, danze, immagini e promesse che si ritengono di effetto sicuro; infine un operatore del rituale che predispone un altare ricco di parafernalia per un dio capriccioso ma potente, che potrà – se vorrà – risolvere malattie, sfortune, gravi conflitti.

Nell'una e nell'altra delle due scene appare uno stesso carattere: la convinzione ferma della esistenza di un mondo non visibile che può influenzare la vita dei poveri umani, e l'altrettanto ferma certezza che se si comunicherà nel modo giusto, nel tempo appropriato e nella condizione soggettiva adeguata, rispettando regole trasmesse da una autorevole tradizione, si potrà ottenere un beneficio tangibile. Tutto ciò costituisce un problema non da poco per l'interpretazione dei caratteri fondamentali della vita delle comunità umane. Si tratta di una peculiarità comune a tutte le società dell'uomo, e non facilmente comprensibile e giustificabile; in realtà difficilmente spiegabile nei termini nei quali si è soliti identificare le ragioni del comportamento e delle idee degli esseri umani. È certo un atteggiamento, una disponibilità a considerare esistenti poteri non umani, che sono ereditate – come detto – dagli anziani della comunità; i bambini l'apprendono fin da piccoli. E basta una qualche "prova" indiretta ed estemporanea, anche esile e occasionale, per confermare la validità dell'assunto di base. Nell'uno e nell'altro caso gli effetti concreti della richiesta fatta ai poteri non umani (l'esaudimento della preghiera o l'efficacia dell'azione rituale) non saranno scrutinati con la severità e l'analisi puntuale di uno scienziato, ma saranno interpretati, manipolati, "addomesticati", in modo da confermare la credenza, la convinzione dalla quale derivano, in un procedimento circolare e continuo. I casi negativi verranno scartati, mai visti l'uno accanto all'altro, e saranno giustificati – in ogni occasione d'insuccesso – sulla base di una eventuale inesattezza nelle forme, nel procedimento rituale, nelle condizioni soggettive del richiedente. E basterà un solo caso positivo, tra molti "insuccessi", a confermare la verità dell'assunto di fondo che regge l'intero sistema teologico-rituale. Questo carattere comune – espresso nella sua imponente semplicità – appare a volte in alcune delle definizioni che vengono proposte dei fenomeni religiosi, definizioni prudenti e fenomenologiche, che non si avventurano nel campo minato delle affermazioni indimostrabili. Mirabile fra tutte, quella notissima di Dante (*Divina Commedia*, Paradiso, Canto 24°), che riprende l'altra anch'essa nota di Paolo: "Fede è sostanza di cose sperate ed argomento delle non parventi: questa è la sua quidditate". Nessun accenno a Dio, alla Provvidenza, alla Vita Eterna, alla Salvezza. Ma una lapidaria definizione del fenomeno, così come si manifesta nelle azioni e nelle idee degli uomini. Un impasto di *speranze* e un rapporto possibile con *cose che non appaiono*. Forse, l'"argomento delle cose non parventi" può essere integrato con la considerazione che non solo si tratta di cose che non appaiono, ma soprattutto di *cose che non devono apparire*. Perché, se apparissero, sarebbero prove empiriche di

esistenza, non manifestazioni di quella fondamentale "fiducia senza prove" – senza vedere direttamente l'azione dell'aiuto e il suo protagonista non-umano, e senza verifiche puntuali – che riguarda cose che si sostiene (si spera!) esistano anche se non appaiono.

Mi sembra legittimo cercare di comprendere, di analizzare, di interpretare in termini generali, nel quadro dell'insieme complesso delle altre manifestazioni della vita delle comunità umane, viste nel loro insieme e comparativamente, questo atteggiamento peculiare, questo insieme di idee, di concezioni, di rappresentazioni *sui generis*. E non sembrerà strano che si tenti di comprenderlo, di analizzarlo, *dall'esterno*, non dando nulla per scontato, non assumendo più di tanto – in questa fase – il "punto di vista dell'attore sociale", che tende naturalmente a considerare "ovvie", scontate, e assolutamente "vere", queste forme mentali, emotive, intuitive. E del resto, anche la teologia, che pure può contribuire molto a questo processo di comprensione, potrà dare un aiuto solo sommario. Per non fare che un esempio della possibile stretta connessione funzionale tra tradizione teologica e percezione-giustificazione individuale del soggetto credente, basterà accennare alla curiosa tesi che "*la fede è un dono di Dio*", formidabile affermazione che sposta d'un colpo l'attenzione dal credente all' "oggetto della credenza", semplificando un problema che è terribilmente più complesso; e praticamente "de-responsabilizzando" l'attore sociale, sottraendo così – in maniera che vorrebbe essere definitiva – il tema ad ogni ragionamento e approfondimento dall'esterno.

In questo legittimo tentativo di comprendere comparativamente, e in qualche modo di "spiegare" questi singolari atteggiamenti della mente e dei sentimenti umani, noi non facciamo altro che riprendere una vecchia e meritevole tradizione ottocentesca, che per la prima volta tentò – tra immense difficoltà – di trasformare la religione da *explicans* (cioè da strumento teorico-concettuale in grado di "spiegare" il mondo, il senso della vita degli uomini) in *explicandum* (cioè in qualcosa tipico degli esseri umani che meritava si dovesse tentare di "spiegarlo", come tutte le altre manifestazioni delle culture umane).

Certo, in questo difficile tentativo ci si rende conto presto delle poche forze che possiede la ragione umana per riuscire a dar conto di cose assai complicate che coinvolgono fattori poco controllabili dall'azione diretta dell'uomo. Ed è difficile sottrarsi alla tentazione di riaffermare un "insanabile contrasto tra ragione e fede", o di richiamare – magari – una famosa espressione che si fa risalire a Tertulliano: "*Credo quia absurdum*" (in realtà Tertulliano usava il termine più accettabile di "impossibile"), che ha avuto poi una lunga storia, fino a Kierkegaard, e che tendeva a stabilizzare una incolmabile distanza tra i due modi incompatibili di "conoscenza". Lo sforzo degli storici delle religioni e degli antropologi è stato invece, da più di un secolo, rivolto al tentativo di colmare questo divario, di ridurre questa distanza, partendo da questa base comune (la convinzione della possibilità di interventi non-

umani sulla vita degli uomini) che dovrebbe tendere a far considerare meno "uniche" le proprie credenze e le proprie convinzioni religiose rispetto a quelle degli altri.

2. Alcuni tipi di "affermazioni sulla realtà", tra i quali collocare le credenze religiose

Vale la pena di fermarsi un poco, dunque, su questa singolare attitudine, su questo singolare atteggiamento della mente e dei sentimenti degli uomini in diversissime società, che potremmo arditamente tentare di collocare nell'ambito più vasto e generale delle *affermazioni sulla realtà* (sulle cose e persone che si sostiene esistano, agiscano, producano effetti sugli esseri viventi):

-1. Possiamo tentare di identificare un primo atteggiamento, frequente, quasi quotidiano, che consiste nella, ed ha la sua base a partire dalla, *esperienza diretta*. Gli esseri umani di tutte le società conosciute affermano cose che ritengono corrispondano ad assolute realtà per il fatto di averle viste, sperimentate, controllate, verificate ripetutamente. Il soggetto appare fermamente convinto perché ha sperimentato direttamente. Ma una caratteristica precipua di questo atteggiamento è che esso, pur fermo, ammette la prova del contrario; è naturalmente disposto – cioè – ad esaminare prove diverse, presentate da altri, che possano modificare la convinzione originaria. È un atteggiamento, insomma, disposto alla "correzione" sulla base di esperienze di altri o sulla base di nuove esperienze dello stesso soggetto.

-2. Un secondo atteggiamento molto diverso, e meno frequente del primo, ma tuttavia assai diffuso, è quello dell'*affidamento all'esperienza o alle affermazioni altrui*. In questo caso il soggetto afferma qualcosa come certa perché ha *fiducia* nelle affermazioni di qualcun altro autorevole e stimato, della cui affermazione – appartenente al primo tipo (*esperienza diretta*) – si fida; non perché abbia esperienza egli stesso di ciò che dice. Anche in questo caso, la prova del contrario, sulla base di verifiche e contro-argomentazioni, è logicamente, formalmente e sostanzialmente, ammessa e costituisce parte ineliminabile dell'atteggiamento indicato. Ma la caratteristica precipua di questo atteggiamento è che esso si fonda sulla supposta autorevolezza di una fonte estranea e dà per vero ciò che altri sostiene di aver sperimentato.

-3. Il terzo tipo di atteggiamento è proprio quello che stiamo indagando, che ha caratteristiche abbastanza diverse dagli altri due. È un atteggiamento della mente e dei sentimenti che ha molto in comune con il precedente, ma se ne distacca per alcuni caratteri fondamentali. Si tratta della *convinzione fiduciosa della esistenza e dell'intervento di potenze sovrumane, non visibili*. Anche qui, in sostanza c'è una "fiducia", un "affidamento", a qualcosa che viene detto o scritto da altri, e che

riguarda cose e persone che non si manifestano direttamente, che non appaiono, ma si crede che esistano e che intervengano. Possiamo, forse, azzardare un qualche tentativo di "commento esplicativo" su questo particolare atteggiamento. Il soggetto aderisce a questo insieme di convinzioni-credenze su base intuitiva, con rare e vaghe connessioni ad esperienze empiriche, proprie ma soprattutto altrui. Si potrebbe dire che questo atteggiamento si fonda su *una forma diversa di "conoscenza"*, che sembra funzionare per "intuizione", per "illuminazione", per "colloquio interiore". Ma si deve anche ammettere che alla base di questa "diversa forma di conoscenza" non manca di esserci ancora una volta, sia pure in forma vaga e lieve, l'esperienza personale, sia pure in modi diversi da quelli della normale esperienza sensoriale; l'esperienza dei soggetti che isola un ambito ristretto ma rilevante della vita nel quale non sembrano valere le regole ordinarie sulle quali l'uomo può esercitare il suo controllo: fatti "inspiegabili", occorrenze "imprevedibili", rischi quotidiani che possono avere effetti disastrosi, aspirazioni radicali. In questi casi i soggetti sono attentissimi a lievi "indizi", a coincidenze, a concomitanze e correlazioni impreviste di assai dubbia realizzabilità. E da lì, lentamente, inesorabilmente, con la convergenza delle "cose dette" da altri, delle affermazioni della "tradizione", i soggetti si abituano a rendere plausibile l'idea dell'intervento sovrumano nelle cose degli uomini. Non bisogna naturalmente, del resto, dimenticare l'importanza dell'influenza determinante di "persone speciali", privilegiate (i "visionari", i "profeti", gli eletti, che in forma drammatica ed efficacissima dichiarano di "aver visto", di "aver sperimentato", presenze sovrumane in maniera personale, cioè in una maniera che tende a ricordare il primo degli atteggiamenti nei confronti della realtà, quello basato sulla "esperienza diretta"). Una volta consolidato nella mente del soggetto questo nuovo "livello di conoscenza", le affermazioni fatte sulla base di questa singolare attitudine tendono a rifiutare nettamente, spesso sdegnosamente, ogni possibile forma di verifica empirica, di esercizio di prova-errore, di messa in giudizio critico dell'intera costruzione che ne sta alla base. Rifiutano cioè di venire a patti con quell'altra forma di conoscenza, la conoscenza "normale", empirica, diretta.

Bisogna ammettere che è molto curioso che gli esseri umani si lascino andare a queste affermazioni incontestabili, ma improbabili e indimostrabili. Esse, naturalmente, non si può pensare che si possano e debbano estendere oltre un certo, fisiologico, limite. Debbono, di fatto, essere limitate a questioni riguardanti una sorta di "elementarmente umano" che in realtà, bisogna ammetterlo, è assai poco controllabile, in maniera diretta, dall'uomo (le nascite, le malattie, la sfortuna o il successo, la morte, il mondo oltre la morte). Per il resto, bisogna riconoscere che l'uomo costruirà la maggior parte della sua vita sulla base degli altri due tipi di convinzioni e affermazioni sulla realtà.

Tornando alla contrapposizione tra le due scene dalle quali siamo partiti, si dovrà dire che è fin troppo ovvio che la prima scena (quella della donna che prega in

chiesa) appartiene a un quadro familiare di esperienze e di osservazioni di lunga, lunghissima durata. L'abbiamo vista fin da bambini, fa parte della nostra storia e della nostra vita profonda, anche se non siamo mai stati dei credenti e praticanti perfetti. Ha una sua intensa e sottile plausibilità; allude a una qualche verità radicale sulla quale non abbiamo mai avuto il bisogno, e il coraggio, di investigare a fondo, criticamente. È, insomma, una delle cose sulle quali non siamo disposti, non ci sembra opportuno, stare a discutere. La seconda scena, invece, quella che viene da mondi a noi lontani (una cerimonia sciamanica, l'azione di un "mago della pioggia", l'invocazione di un antenato da parte di un anziano), tende ad apparire umana sì, certo, profondamente; ma è facile che se ne rilevino quasi automaticamente alcune incongruenze, delle inadeguatezze, dei caratteri di "improbabilità", oltre ad apparire implausibile, inaccettabile, semplicemente perché è in contrasto con l'altra visione-credenza-scelta, quella della "nostra" religione. E ciò potrà avvenire sia da parte della gente comune che da parte degli studiosi della condizione umana. Ci potrà anche apparire qua e là ingenua, approssimativa, discutibile, incongrua, irragionevole, in contrasto con certe regole quotidiane dell'esperienza, e magari della scienza. *Ci permettiamo cioè, nel caso di credenze e rituali altrui, di esercitare – e spesso spietatamente – quello spirito critico corrosivo (con richiami frequenti alla "esperienza" empirica, alla conoscenza "scientifica") che ci eravamo vietati nel primo caso, nel caso delle credenze e delle pratiche religiose a noi familiari*. Ci possiamo, insomma, permettere di usare, nel parlare di esse, connessioni logico-causali, argomentazioni riguardanti rapporti tra mezzi e fini, tra cause ed effetti, confronti con l'esperienza di tutti i giorni. E questo semplicemente perché quelle azioni rituali e quelle credenze appartengono ad un orizzonte culturale che non è il nostro. C'è in altri termini in esse una sottile estraneità, che si accompagna certo alla generosa considerazione della "comune umanità", magari ingenua e "infantile", che riconosciamo ne sta alla base.

In realtà i due scenari sono assolutamente simili nei caratteri formali e nella loro funzione. Entrambi danno per scontata una "verità" che ne costituisce il fondamento, e che non è messa in dubbio, non può e non deve essere messa in discussione. E ciò che deve meravigliare è come questi due comportamenti assolutamente similari si accompagnino, giorno per giorno, ad altri che sono invece dominati dalla logica della "prova ed errore", dell'attenzione al rapporto tra "causa ed effetto", della "verifica e testimonianza diretta"; ciò avviene in gran parte nel campo della tecnica, dell'economia, in buona parte delle relazioni sociali e politiche, praticamente in tutte le società conosciute, per diverse che siano. Ma, naturalmente, va notato che i due scenari possono anche essere incompatibili fra loro, e molto spesso lo sono. Negli uni possono essere affermate cose che negli altri vengono negate. Alla loro base risiedono assunti, concetti, credenze ferme, convinzioni inaggirabili, che si riferiscono a cose facilmente inquadrabili in una dinamica e una classificazione oppositiva del tipo "Vero/Falso", se appena li si spinge a un confronto

diretto, l'uno contro l'altro. E questo è proprio quello che accade quando concezioni e pratiche religiose di società diverse vengono accostate, o sono in diretto rapporto l'una con l'altra. Ciò che appare vero per l'uno è frequentemente falso per l'altro, e viceversa. Ed è ovviamente solo e semplicemente il fatto che noi, noi europei, occidentali e cristiani, abbiamo conquistato il mondo, abbiamo diffuso parte di noi stessi agli angoli del pianeta, che ci dà una ragione supplementare, sottile e nascosta ma potente e spietata, per credere – forse più fermamente di altri – che le nostre credenze siano "vere" di fronte a quelle "false" degli altri. Bisogna aggiungere che la natura "oppositiva" delle varie credenze e dei vari rituali, la loro frequente incompatibilità, e il loro fondamento di indiscutibile e indiscussa "verità", porta come conseguenza che *la loro comunicazione* – da un mondo culturale all'altro, con l'intento di "convincere" gli altri della verità e della fondatezza delle proprie credenze – *non potrebbe mai avere successo se non fosse accompagnata da circostanze storiche e politiche cogenti* (cioè dalla forza delle conquiste e delle imposizioni), o da considerazioni di opportunità. Intendo della opportunità contingente di accettare le "proposte" che vengono dall'esterno, della convenienza di tipo "laterale" rispetto alla natura stessa delle credenze e delle idee proposte. Queste circostanze possono essere: la opportunità di sottostare a una costrizione coloniale senza reagire, l'induzione al disprezzo di sé che gli estranei hanno saputo inculcare, la sicurezza adamantina della convinzione dei proponenti, l'accompagnamento con i "regali della tecnica" che possono facilitare l'accettazione strumentale delle proposte religiose, e così via. In realtà, se ci poniamo in un'ottica distante, comparativa, in una posizione che non privilegia un punto di vista rispetto agli altri, dobbiamo per forza concludere che – purtroppo! – non abbiamo alcun modo, alcuna giustificazione, alcun fondamento, per sostenere l'esistenza di un qualche vantaggio, di una qualche maggiore "verità", nelle nostre convinzioni e pratiche religiose rispetto a quelle degli altri. Né abbiamo possibilità di argomentare in maniera convincente (che possa cioè convincere anche chi è mosso da altri e diversi punti di vista) a favore di una maggiore "verità" delle nostre affermazioni, delle nostre convinzioni. Infatti, mentre nel campo della tecnica (il caso più famoso è quello del contrasto tra l'ascia di pietra e quella di acciaio) appare evidente la superiorità – in termini di efficienza ed efficacia – della seconda rispetto alla prima, nel caso delle credenze, dei rituali, delle cosmogonie e dei miti, non c'è invece alcun modo per stabilire una priorità, una prevalenza, una indiscussa "verità", uno statuto "migliore" dell'una rispetto alle altre. Salvo che nei confronti di certe credenze le quali comportano anche aspetti pratici facilmente confutabili dall'esperienza e dalla conoscenza "scientifica". Ma saranno, ovviamente, queste connessioni con aspetti visibili, verificabili, sperimentabili, che innescheranno dubbi; non le convinzioni in sé, le credenze, le affermazioni di verità. E del resto, anche in questi casi, non sarà facile convincere i credenti di altre forme religiose.

Insomma, si potrebbe avanzare una provvisoria conclusione: che *tutte le credenze e gli assunti di fede, le argomentazioni teologiche, non sono confutabili;*

anzi, sono costruite proprio in modo da non essere confutate. La loro validità, la loro plausibilità e la loro accettabilità non dipendono dunque dalla natura, dalla costruzione interna, delle affermazioni sulla realtà in esse contenute e dalla loro dimostrabilità.

Ma c'è una curiosa contraddizione in questo. La maggior parte delle affermazioni, statuizioni di fede, convinzioni e credenze, sono costruite – come detto – in modo da non prevedere una qualche prova empirica o storica o documentaria, rimangono cioè nella sostanza affermazioni di principio, generali e inconfutabili, che *devono* essere accettate per la loro "forza interna" (la credenza in esse è, di fatto, dimostrazione di un affidamento fiducioso che rifiuta prove); e tuttavia esse si accompagnano, lateralmente e in apparenza subordinatamente, a qualche prova argomentata che sembra non riguardare esattamente il cuore dei sistemi teologici-religiosi (si pensi, per esempio, al caso dei miracoli, alle apparizioni della Madonna, ai sostegni "documentari" di tipo storico alla base delle religioni del Libro, e così via). Sarebbe come dire che la "dimostrabilità" della verità delle credenze, sottratta al cuore teorico-teologico, riappare prudentemente e con carattere apparentemente occasionale – ma in realtà fondamentale – nelle sue periferie. Questa particolare caratteristica contraddittoria dovrebbe apparire in tutta la sua imponenza nel caso delle *reliquie*, che rivestono una funzione fondamentale nel mantenimento e rafforzamento dei sistemi di fede. Infatti, è noto a tutti che per la grandissima maggioranza delle reliquie si tratta – con documenti inoppugnabili – di falsificazioni, riproduzioni artigianali; esse invece il più delle volte meritano una appassionata considerazione e venerazione da parte della coscienza popolare. E la Chiesa, in ambito cattolico, ha sempre manifestato un'attitudine ambigua, "comprensiva", tollerante, nei confronti di questi comportamenti religiosi che sfiorano nella maggior parte dei casi la fattispecie della "idolatria". Questo legame fattuale con le "cose" della religione, che sono – devono essere – "prove" indispensabili per la coscienza popolare, con l'aiuto di colti e spregiudicati teologi o storici ufficiali della Chiesa, finisce per collegare strettamente senza scrupoli – in modo indiretto, spesso nascosto e laterale e nel complesso approssimativo – il livello della fede (così come l'abbiamo da poco identificato) con quello delle "prove materiali" (di tipo documentario, investigativo-argomentativo) della verità di quegli assunti.

Il caso più noto – e più controverso – è quello della Sindone di Torino, che è da secoli oggetto di culto estesissimo e solidissimo, frenato appena da qualche rara incertezza da parte della Chiesa (vecchi documenti azzardano una correzione da "adorazione" del supposto "Sudario di Cristo" a semplice "venerazione"; o stabiliscono che si tratta di una "rappresentazione" del corpo di Cristo che allude alla sua sofferenza, piuttosto che di una "effettiva presenza" del sudario autentico). Ma nella sostanza non si fa nulla per frenare l'entusiasmo popolare che di fatto non mostra alcun dubbio che si tratti del "vero sudario di Cristo". La Sindone si è legata indissolubilmente alla Casa Savoia e alla città di Torino, e quindi è ormai quasi

impossibile riprendere con cura quei vecchi documenti del 1.300, della provincia francese (di prima che la "reliquia" iniziasse il suo lungo e accidentato cammino che l'ha portata a Torino), che a cura di un Vescovo, sostenevano si trattasse di un telo falsificato da un reo confesso. E quindi, sulla base di queste antiche testimonianze e su varie argomentazioni scientifiche contemporanee, sarebbe prudente manifestare più di un dubbio sostanziale, molte perplessità. Ma così non è. Tutto ciò lo dimostra con grande chiarezza, sobrietà e impressionante messe di documenti, il recentissimo libro di Andrea Nicolotti sul tema, che però viene trascurato dai media, e sistematicamente sovrastato da una pletora di "sindonologi" che mimando, e strumentalmente alterando, le regole delle scienze, si industriano a dimostrare la "autenticità" di una "reliquia" che appare per la prima volta nel 1352 in Francia, e della quale non v'è fonte che ne parli per tutti i 1300 anni precedenti, dalla morte di Cristo. E della quale, del resto, nulla dicono i Vangeli. È questo, come detto, un caso esemplare della funzione secondaria, apparentemente "laterale" e di "supporto" (ma in realtà centrale), che le prove materiali, le "cose" testimonianti, svolgono nella costruzione e nel mantenimento dei sistemi di fede. Anche se questi si presentano normalmente come sistemi di "affidamento", di fiduciosa adesione, che sembrano rifiutare prove dirette e specifiche.

Tornando al confronto tra situazioni analoghe in mondi religiosi diversi, le analogie non si fermano alle manifestazioni di preghiera-invocazione, ai rituali per ottenere qualcosa. Una esperienza comparativa anche superficiale, per chi ha viaggiato intorno al mondo, suggerisce di considerare con attenzione altri dati molto simili. Tutti abbiamo incontrato, girando per i sentieri di montagna o in numerose strade di continuo passaggio, delle edicole dedicate a un Santo, alla Madonna o a Gesù Cristo, con indicazioni esplicite che si tratta di *luoghi specificamente dedicati a una presenza sovrumana*. Il collegamento tra certi esseri spirituali e certi luoghi è diffuso in tutto il mondo, e in sistemi religiosi molto diversi, dall'Islam al Buddismo, all'Induismo, alle religioni tradizionali australiane o amerindiane. Le presenze sovrumane sono dunque frequentemente collegate con certi luoghi eletti (che sono in genere quelli che si sostiene siano i luoghi delle "apparizioni" di esseri sovrannaturali), nei quali si concentra una "potenza sacrale" che si ritiene possa essere in qualche modo "catturata" dai fedeli. E inoltre, è comune a moltissimi sistemi religiosi il fatto che i fedeli posseggano amuleti, oggetti consacrati protettivi (dalle immagini dei Santi ai versetti del Corano, dalle pelli di animali-potenti alle pietre preziose), che normalmente si portano sul corpo; ed ai quali si attribuiscono particolari poteri di difesa diretta dai mali. Cambiano, ovviamente, i soggetti spirituali ai quali ci si riferisce, e che si ritiene abbiano "consacrato" gli oggetti protettivi, come anche la natura della "protezione", e così via. Ma non si può tacere l'analogia e la similarità funzionale. Infine, possiamo riferirci alla più diffusa e universale pratica rituale-sociale che riguarda il trattamento dei morti, la sepoltura. Questa pratica, che già tanti anni or sono Vico identificava come uno dei pochi "caratteri specificamente

umani", rivela la credenza nella sopravvivenza di una parte "spirituale" dell'individuo (l'anima, lo spirito) dopo la morte e il suo trasferimento in un "mondo degli spiriti". Questi sono alcuni degli aspetti più salienti della "fenomenologia" comune del campo religioso.

3. È indispensabile "relativizzare" le proprie credenze per comprendere e analizzare le credenze altrui

Queste notazioni di fenomenologia religiosa comune possono suscitare riflessioni sul fondamento delle credenze e pratiche magico-religiose in generale. E dovrebbero, forse, spingere l'osservatore a un progressivo processo di "relativizzazione" delle proprie esperienze e convinzioni storicamente determinate. In altri termini, se le nostre idee e pratiche sono molto simili a quelle degli altri, esse non dovrebbero da subito suscitare una domanda, o una pretesa, di "verità" e di "autenticità" (da opporre alla "falsità" e "inautenticità" delle esperienze e credenze altrui); dovrebbero invece stimolare a una riflessione più generale, più ampia, più "pan-umana", sulla natura, sul significato, e sulla funzione delle credenze e delle pratiche religiose, come fenomeno diffuso in tutte le comunità umane conosciute.

Dobbiamo infatti, adesso, aprire una parentesi che mi sembra necessaria. Essa riguarda l'espansione impressionante della *nostra forma religiosa*, del Cristianesimo, in tutto il mondo, a partire da una certa connessione storico-politica tra la predicazione religiosa e i poteri civili; e deve anche riguardare le sue possibili conseguenze sulla pensabilità dei fenomeni religiosi in generale. Ci sono pochi dubbi che il successo dell'espansione del Cristianesimo sia anche dipeso da questa connessione con il potere politico. Ciò ha favorito la frequente emergenza di periodi di costrizione e di imposizione delle conversioni, e anche la concentrazione delle "responsabilità del male" in una figura di "Deus ex Machina" come il Diavolo. C'è stato anche dell'altro, naturalmente, che ha favorito, e giustificato, l'espansione del Cristianesimo. Si tratta infatti di una dottrina universalistica, non legata a gruppi definiti, a certe società; caratterizzata da un'attenzione straordinaria ai poveri, ai marginati, ai sofferenti; e con una costante disposizione a rinunciare ai beni del mondo, in vista di una maggiore "retribuzione" nell'altra vita; ed è cardinale la concentrazione sulla figura di un Cristo uomo-Dio, testimone e prototipo della sofferenza umana, il cui sacrificio è non solo esempio, ma assunzione su di sé dei peccati del mondo; a ciò si aggiunge una insistenza continua sulla importanza del rapporto con il "prossimo"; e infine è altrettanto fondamentale l'importanza del perdono e della confessione dei peccati liberatoria; e così via. Ma v'è anche, nel Cristianesimo, una straordinaria duttilità istituzionale (autorità centrale e verticale nel Papa, ma capacità di adattamenti continui alle esigenze e innovazioni della storia umana). Si potrebbe dire, in sintesi, che molti dei caratteri specifici del Cristianesimo

giustificano e rendono pienamente comprensibile il suo vivace successo. Elenchiamone alcuni altri, di carattere più generale. Una religione del Libro, canonica, basata sulla opposizione rigida tra "Verità" e "Falsità"; non particolarmente disposta a considerare le altrui credenze, che si ritiene debbano essere "sostituite", "corrette", non particolarmente "comprese"; inoltre, una strutturazione gerarchica e verticale, segnata in modo particolare dalla "sacralità" dei sacerdoti, dalla loro estraneità alla gente comune e ai vincoli sociali di base; una natura strutturalmente espansiva (l'obbligo per tutti i credenti di contribuire alla conversione degli infedeli, alla diffusione del credo); una presenza costante del carattere educativo, formativo, nella forma di una pedagogia diretta, verticale (caratterizzata dalla opposizione tra "chi sa" e chi "non sa") e non orizzontale, non basata – se non raramente – sull'"esempio di vita"; l'insistenza sulla "salvezza", sulla minaccia della "non-salvezza" per i non credenti, che il più delle volte devono essere convertiti loro malgrado, "nel loro interesse", per "salvarli"; e infine la ferma convinzione del possibile, continuo, "intervento" di Dio nella vita degli uomini, insomma la "Provvidenza". C'è grande differenza, quindi, con i sistemi religiosi asiatici, non proselitistici, non basati su rigide "verità", non costrittivi. Naturalmente, non si può negare che ci siano stati anche, nella storia del Cristianesimo, esempi di missionari che "non colonizzarono", esempi di conversioni basate non sulla costrizione ma sul convincimento, l'argomentazione, e l'esempio di vita. A partire da Bartolomé de Las Casas, gli esempi sono numerosi, anche se in realtà minoritari, nel complesso. Ricordo Foucauld e Peryguère, Jacques Dournes, Père Caron, Jean Marie Monast. Tutta gente che si mise "alla pari" con le popolazioni locali, non approfittando del ruolo di potere che l'Occidente, la Chiesa, la tecnologia o la potenza militare, potevano assicurare loro. E non mancano casi di missionari che dichiaravano di "essere venuti per convertire e di essere stati, invece, convertiti".

Tutto questo per dire che sulla nostra moderna maniera di valutare i fenomeni religiosi in generale esercitano una potente influenza, spesso indiretta e nascosta, la storia e i successi della diffusione del Cristianesimo, dovuti anche ai caratteri sopra menzionati. Per esaminare con vera disponibilità e apertura mentale le religioni altrui, dovremmo dunque, probabilmente, mettere tra parentesi con severità questa storia di successi e di presunzioni comprensibili, e magari attribuire una maggiore importanza a quelle fonti, non numerose per la verità ma assai significative, che raccontano di come – in certe circostanze – alcune popolazioni delle periferie del mondo hanno rifiutato, messo in ridicolo, criticato o semplicemente trascurato la predicazione missionaria cristiana, trovandosi nella rara condizione di "parità", anzi, di supremazia "territoriale", che consentiva loro di sottostimare queste proposte teologico-rituali venute dall'esterno, e di considerarle per ciò che in realtà esse erano: non altro che proposte di estranei, il cui livello di "verità" e la cui probabilità di successo non erano assolutamente diverse da quelle di qualunque altra proposta religiosa e rituale possibile. Naturalmente, queste sono considerazioni che può permettersi di fare chi si

pone, anche per faticoso esercizio di riflessione e di ricerca, "al di fuori" del sistema di credenze e di pratiche religiose del credente. E questa posizione, per quanto difficile e inaccettabile per il credente, risulta invece utile, se non necessaria.

Forse qualcosa si deve aggiungere, a questo punto. Una qualche differenza di "tono" e di carattere, tra le nostre credenze e quelle altrui, a ben vedere riesce ad emergere, ed è stata poco fa accennata. Infatti, le religioni del Libro, i grandi monoteismi mediterranei, sono fermamente e rigidamente radicati su una insormontabile idea di "Verità" da trasmettere agli altri ad ogni costo, unica ed inflessibile, che esclude e stigmatizza, colpisce e ferisce; mentre invece altre convinzioni e credenze, altre forme religiose (quelle orientali e buona parte di quelle di popoli tribali tradizionali) mostrano una struttura assertiva, riguardo agli assunti di base, meno ferrea, meno rigida e meno esclusiva, più flessibile. C'è infatti una buona quantità di testimonianze – nelle religioni non cristiane – su una certa forma di moderato "scetticismo", di "incertezza", di "possibilità", di "flessibilità", di disponibilità alla "integrazione" di differenze e di alterità nel quadro dell'insieme delle credenze ereditate, che invece pare mancare nelle grandi religioni del Libro. Mentre su molti temi di fondo, limitati, c'è una comune "convinzione" su "come-vanno-le-cose-nel-mondo", ereditata dalle generazioni precedenti, che non viene costantemente messa in discussione, che dà sicurezza all'azione e certezza all'aspettativa dei risultati. Insomma, il carattere "canonico" e "normativo" delle religioni fondate, delle religioni del Libro, che richiamano un sistema di norme sempre continuamente ribadito, corretto e controllato, ci fa dubitare di poter usare anche per altri mondi di credenze e pratiche rituali il termine impegnativo e sistematico di "religioni". E l'assenza di un "canone", di una normativa fissa, di una autorità istituzionale deputata alle correzioni di rotta, ai giudizi sulla "corretta gestione" delle credenze e dei rituali, determina, in molte forme religiose "tradizionali" (etniche e raramente "fondate") una grande varietà di soluzioni personali, di interpretazioni divergenti, di apporti individuali, che tutti i ricercatori antropologi che si sono dedicati al tema hanno notato.

Detto tutto ciò, non posso tacere che mi ha sempre lasciato perplesso, assai perplesso, la limitata sensibilità verso le credenze, i rituali e le forme religiose altrui, che appare spesso nella grande tradizione missionaria occidentale (cattolica e protestante) e nella teologia contemporanea, anche ai più alti livelli della Chiesa. Si potrebbe pensare che i preti e i missionari debbano e possano essere tra le persone più sensibili e tolleranti di fronte alle concezioni, credenze e rituali religiosi dei popoli diversi. Si potrebbe immaginare che il rispetto per queste manifestazioni religiose diverse ma dotate di una forma e di una funzione comuni possa, debba, essere parte indispensabile dell'azione quotidiana e del pensiero degli specialisti dell' "elementarmente umano", e in modo non semplicemente strumentale (cioè per meglio penetrare in mondi da modificare); ma invece per curiosità specifica, per affezione

conoscitiva, per sintonizzazione "naturale" con cose di propria specifica competenza e interesse, molto simili a quelle di cui ci si occupa tutti i giorni. Ma così non è. E ciò non manca, sempre, di sorprendermi. Non che io mi aspetti, in fondo, una estrema "credulità" da parte di sacerdoti e missionari. Ma certo mi attenderei una disponibilità più intensa nei confronti delle credenze e pratiche rituali degli altri, questo sì. Perché queste testimonianze confermano, di certo, l'idea di fondo che non esistono società umane prive di una qualche forma di religiosità. E confermano dunque il fatto che è esperienza umana di base, comune e condivisa da tutti gli uomini – più forse di ogni altra – la convinzione della esistenza di "presenze" non umane capaci di esercitare una efficace influenza sulla vita degli uomini, e la corrispondente possibilità di "dialogare" con esse, chiedendo, implorando, manipolando simboli, oggetti, elementi del mondo naturale, per ottenere risultati positivi. Anzi, si dovrebbe affermare che essa può essere perfino definita *l'esperienza esistenziale umana di base, per eccellenza*. La più comune e certo una delle più rilevanti. E inoltre, lo stesso varrebbe per la correlata considerazione che le domande di fondo sulla condizione umana ("Da dove veniamo? Dove andiamo a finire dopo la morte? C'è un mondo 'diverso', non visibile, a lato di quello che vedono i nostri occhi?") siano comuni e condivise da tutti gli esseri umani, al di là delle variabilità storiche e culturali. Ora, i religiosi e i missionari dovrebbero essere, quindi, tra i più tolleranti, tra i più interessati, tra i più disposti a considerare con simpatia, con attenzione e comprensione, queste manifestazioni dell'umano. Ma così non è, purtroppo.

Più che nelle tradizioni laiche di studio sui fenomeni religiosi, è nelle posizioni di sacerdoti e missionari che è apparsa frequentemente, nel tempo, un'attitudine curiosamente severa e critica, sulle ingenuità, gli errori, le "deformazioni", tipiche delle forme altrui di religiosità. Che vengono a volte definite come "aspetti infantili dei tentativi di certi uomini di spiegare il mondo", "chiusure mentali nei confronti di evidenti incongruenze", "errori della mente basati sull'ignoranza", e così via. Anzi, a volte appare un sistema giustificativo e critico, nei confronti di credenze e pratiche rituali altrui, che a me è sembrato sempre paradossale. È infatti curioso, per non fare che un esempio, come un grande missionario e teologo del Cinquecento, il Gesuita Padre José de Acosta – come del resto moltissimi altri del suo tempo – ricorra al possibile intervento del Diavolo per cercare di spiegare come mai esistono così evidenti analogie tra le forme tradizionali di confessione degli indigeni delle Ande e quelle del Cristianesimo. Egli argomenta: "Il Maligno è così perfido e raffinato che suggerisce a questi indigeni di adottare dei costumi religiosi che sono imitati dalla Parola del Cristo, per poi ridicolizzarla, riducendola a caricatura". Una tale, ciclopica, incapacità di comprensione delle credenze e azioni altrui, sorprende certo. Ma rivela anche una più generale inettitudine allo studio e alla comprensione delle differenze e delle analogie tra le culture. E una disponibilità a percorrere cammini rapidi e approssimativi, affrettati e logicamente poco coerenti, insistendo nello spiegare cose concrete come

comportamenti, convinzioni e credenze, con asserzioni indimostrate e indimostrabili, che rimandano ad altro incontrollabile, che hanno una natura incongrua rispetto a quelle.

4. Alcune proposte teorico-metodologiche per lo studio dei fenomeni religiosi

Mi pare che per questi cammini non si possa fare molta strada, nel riflettere sui fenomeni che qui stiamo trattando e nell'analizzare le credenze e i rituali degli altri. Bisogna allora scegliere un'altra strada, un cammino più complesso e faticoso. Che dovrebbe partire da uno sforzo consistente di "decentramento" della visione, da uno spostamento radicale del punto di vista.

Per parlare di forme religiose altrui bisogna dunque partire dalla presupposizione metodologica e strumentale che queste forme culturali possono essere studiate bene solo se si assume, come punto di partenza, una loro precipua caratteristica: *esse sono plausibili e possono essere utilmente approfondite solo se si tiene conto del fatto che i praticanti le considerano vere*. Ma ciò non basta: bisogna aggiungere che è di grande utilità metodologica assumere una posizione che parta dalla convinzione che non si può escludere che esse, in realtà, *potrebbero essere vere*, come del resto sostengono i portatori delle stesse credenze. Esse contengono, dunque, una *possibile opzione di verità.* Per capire come funzionano, da dove nascono, a quali bisogni rispondono, su quali esperienze si fondano, è necessario ed utile – allora, questa volta sì – *assumere il punto di partenza degli attori sociali*, come del resto suggerisce una regola fondamentale della vecchia tradizione degli studi antropologici. Ma questa attitudine indispensabile di partenza, questa disponibilità, questa apertura, questa uniformazione iniziale di tutte le credenze e i rituali reali o possibili, ponendoli tutti – in certo senso – sullo stesso piano, non è facile da raggiungere. Si può essere attirati, infatti, dalle posizioni estreme, opposte ed incompatibili. Lo spettro delle posizioni possibili non è caratterizzato da due sole opposte opzioni. Da una parte sta quella del credente, poniamo, cattolico, che vede il mondo delle altre religioni da un punto di vista preciso, di chi crede in *una verità e una sola*, e quindi sarà portato ad ammettere, al massimo, la possibilità che in altre forme religiose ci siano *frammenti, porzioni parziali di verità*. E magari penserà che questi "frammenti di verità" risalgano alla lontanissima "rivelazione divina" della quale tutti i popoli, a tanta distanza dalla creazione, non possono che aver serbato una qualche traccia. È questa la nota teoria dei "Semi del Verbo". All'altro estremo sta la posizione dell'assoluto non credente, del laico materialista e scientista, che tende a considerare tutte le forme religiose come *illusioni, false visioni del mondo, consolatorie e sostitutive della conoscenza vera ma limitata* che l'uomo può avere sul mondo. Egli, di certo, tende a mettere sullo stesso piano *tutte* le forme religiose, non privilegiando quella che appartiene al suo mondo storico, e quindi se pure è libero dal

pregiudizio etnocentrico che fa privilegiare la *propria religione*, finisce poi per sottostimare le religioni degli altri per la stessa ragione per la quale sottostima la sua. Queste due posizioni estreme non esauriscono le possibilità dei punti di partenza per la riflessione e la ricerca sui fenomeni religiosi in generale. C'è una terza posizione possibile, che mi sembra la più interessante. È quella dello *spirito scettico*, che parte da dubbi consistenti sulle affermazioni delle molte religioni, ma non per questo finisce per sostenere che esse contengano solo illusioni, menzogne e inganni contro la ragione. La grande tradizione scettica è priva di entusiasmi ciechi, ma ammette la possibilità, il dubbio, che ci siano verità parziali e ragioni molto consistenti e profonde nelle cose che gli uomini fanno e dicono, e che ci siano cose che la ragione non riesce ("ancora", direbbe qualcuno) a spiegare. Ma soprattutto, mantiene un atteggiamento possibilista, una posizione elastica, flessibile, che è disposta a lasciarsi "contaminare" dalle cose che si osservano e che si cerca di comprendere. È come se un missionario, che va tra gli indigeni di una qualche lontana regione del mondo, dopo i primi contatti che rivelano sorprendenti credenze e rituali plausibili, profondamente "umani", finisca per concludere che "o io li convertirò alle mie verità, o loro finiranno per convincermi delle loro". Questa è una posizione alla quale abbiamo accennato prima. Per quanto possa sembrare strano, questa singolare posizione è apparsa, anche se raramente, nel campo dell'attività missionaria degli ultimi secoli. Ora, se si riesce a fondere l'atteggiamento antropologico di base, del quale prima si diceva (quello della disponibilità all'assunzione, come punto di partenza, del punto di vista della società estranea della quale si osservano e studiano i costumi religiosi), con questa posizione derivata dalla grande tradizione dello scetticismo; se si riesce in questa non facile combinazione, credo che si sarà guadagnata una buona posizione di partenza e una strategia produttiva ed efficace per la comprensione e lo studio dei fenomeni religiosi.

Ma c'è ancora un altro punto preliminare da chiarire. Non basta, infatti, tenere sotto controllo e criticare l'idea – presente nella maggior parte dei credenti – che "nelle cose della religione ci si trova a trattare un tema che non è umano ma divino", e dunque che i fatti religiosi non sono solo umani, ma riguardano l'intervento del divino nella storia degli uomini, e quindi non possono essere trattati come se fossero "fatti ordinari della vita". Affermazione, questa, che ha tutta l'aria di un principio, di un postulato indimostrato e indimostrabile. Cioè, il problema non è solo di tenere sotto controllo il punto di vista del credente (in particolare del credente della *propria* forma religiosa) con una combinazione di atteggiamento antropologico e di spirito scettico. C'è anche da insistere, in via preliminare, su un fatto che è stato finora solo accennato. E cioè sul fatto che i fenomeni religiosi osservati, studiati e interpretati ormai da più di un secolo da catene di studiosi, sono *fenomeni umani che hanno una loro storia, e che si svolgono in diretto e continuo contatto con le circostanze storiche del momento e con i loro cambiamenti*. È un fatto, dunque, indiscutibile, che quasi tutti i fenomeni religiosi documentati e documentabili si riferiscono a *crisi sociali e*

storiche, e disegnano quadri e linee di cambiamenti possibili, interpretazioni del passato, immagini di futuro. Sono cioè assolutamente incastrati in un tempo storico, in una dinamica di cambiamenti, riforme, rivoluzioni, trasformazioni, anche se esercitano – di norma – un certo complesso controllo e una manipolazione sugli avvenimenti e sulla loro successione. Quasi tutti i fondatori di religioni sono dei riformatori, dei trasformatori, dei creatori, degli annunciatori di futuri possibili. Ma, al tempo stesso, di quasi tutti i sistemi religiosi conosciuti si può apprezzare la insistenza talora ossessiva su un canone, sulla stabilità, sulla permanenza (di idee, di rituali, di visioni del mondo, che vengono ripetute stabilmente); quindi, stabilità e mutamento si intrecciano. Si insiste sul canone, ma anche – contemporaneamente – sul legame con circostanze mutevoli e mutanti. Stabilità, canone, regole e mutamento, sono cioè strettamente integrati. Insomma, *tutte le forme religiose hanno una loro storia*, anche se non sempre essa è documentata e documentabile. E sono meglio leggibili e interpretabili se si tiene in conto questa loro particolare peculiarità, di essere forme storiche della condizione umana. Questo della "storicità" dei fenomeni religiosi (che spesso si presentano come immutabili, e saldamente costituiti una volta per tutte) è un aspetto di grandissima importanza. Si faccia riferimento, rapidamente, per non fare che un esempio, alla formazione progressiva, alla "costruzione" del Cristianesimo (nella dottrina, negli aspetti teologici, nei rituali, nelle figure degli operatori del sacro) nei primi secoli dell'era cristiana. E basterà ricordare i dibattiti e gli scontri tra i diversi gruppi delle origini su alcuni dei temi fondamentali del Cristianesimo: la figura di Cristo come uomo e come Figlio di Dio, quindi essere divino, la sua Resurrezione, la natura dell'intervento dello Spirito Santo e l'importanza della Pentecoste, la "autenticità" di solo alcuni dei Vangeli, e così via. Questi temi-problemi, oggetto – insieme ad altri – di accesi dibattiti teologici e di contrasti anche radicali, furono poi risolti dalla Chiesa come Istituzione, per decisione costrittiva da parte di certe autorità. Lo stesso potrebbe dirsi per molte altre religioni fondate, per molte altre forme religiose.

L'avere introdotto la dimensione storica nella pensabilità dei fenomeni religiosi, e quindi anche nel loro studio, comporta conseguenze di non lieve portata. Perché da questo momento in poi ci può portare inesorabilmente a considerare le manifestazioni religiose che osserviamo come non altro che *documenti di una qualche condizione umana più generale e dei suoi processi di cambiamento*. E quindi a questa circostanziata condizione umana dovremo cominciare ad attribuire sempre maggiore importanza. Le conseguenze di questa ultima notazione non saranno di poco conto. Si dovrà dunque concludere che quando noi trattiamo i fenomeni religiosi (nostri o altrui), stiamo o osservando cose da interpretare e collocare in un contesto storico determinato, oppure stiamo esaminando documenti prodotti da qualcuno (il fondatore di una religione, un operatore rituale o un semplice credente, un missionario, un osservatore viaggiatore, un amministratore coloniale, un antropologo). E il produttore di questi documenti avrà avuto, come sempre accade,

una "intenzione" nel produrre quella documentazione, un disegno implicito o esplicito, avrà manifestato un "punto di vista", un "interesse". Avrà insomma caratterizzato il documento con una propria "*vis historica*".

E infine, tra le considerazioni preliminari, che riguardano – mi sembra – sia gli studiosi dei fenomeni religiosi come anche i teologi (quindi pure coloro che partono da una posizione di fede e dunque di adesione piena e consapevole a una qualche religione storicamente costituita e praticata), ce n'è una, decisiva, che riguarda ancora il metodo. Infatti, quando si parla di forme religiose, o di una in particolare, e si vogliono sviscerare le sue caratteristiche più interne, più radicali (per esempio, la "natura" di Dio, dei Santi o degli Spiriti e dei loro rapporti con gli uomini, la natura del peccato e dell'espiazione, la vita dopo la morte, il Giudizio Finale), non si può fare a meno – ne sono fermamente convinto – dei vantaggi euristici e della notevole influenza che può esercitare, sulla riflessione teorico-teologica e sull'analisi storico-religiosa e antropologica, la *comparazione*. Data l'esistenza di indubitabili analogie, ma anche di differenze, tra i diversi sistemi religiosi creati e creduti veri dagli uomini di società diverse e di epoche diverse (alle quali abbiamo spesso accennato nelle pagine precedenti), mi sembra *indispensabile che si tenga conto della diversità e della esistenza di "alternative" per approfondire la conoscenza e la riflessione su ogni sistema religioso specifico*. L'accostamento tra diversità, la comparazione insomma, non ha – com'è noto – solo la possibile funzione di far identificare probabili contatti storici tra mondi diversi (che spiegherebbero le somiglianze), o di far identificare radici strutturali, costanti radicali analoghe perché nascono da problemi comuni; essa può servire altresì per chiarire, approfondire, specificare e meglio comprendere, sulla base del confronto, i caratteri specifici e precipui di ognuno degli elementi comparati. In questi casi, l'accostamento può servire infatti per *dividere anziché unire*. E ciò mi sembra che valga soprattutto per la ricerca storico-antropologica sui fenomeni religiosi; ma anche, e molto intensamente, per la riflessione teologica, che sarebbe amputata e limitata colpevolmente se si basasse soltanto sui testi sacri di *una* tradizione religiosa e rifiutasse il confronto, l'accostamento, l'allargamento degli orizzonti. Del resto, è ovvia constatazione di tutti gli studi sulla nascita, le trasformazioni e le riflessioni religiose, in qualunque mondo storico determinato, che non v'è sistema religioso che non abbia avuto rapporti più o meno intensi, contrapposizioni più o meno aspre, o non abbia subìto eredità ed influenze, da altri sistemi religiosi vicini, contemporanei, o appena precedenti. *La comparazione è allora consustanziale alla riflessione e allo studio dei fenomeni religiosi*. E continua quindi a destarmi grande meraviglia, e contrarietà, la relativa – a volte pesante – indifferenza che parte della teologia moderna mostra nei confronti delle "diversità" nel campo dei fenomeni religiosi. Se è vero, dunque, che gli antropologi e gli studiosi di storia delle religioni farebbero bene a studiare con maggiore impegno e intensità la teologia (*le forme diverse di teologia*), è altrettanto

vero che i teologi dovrebbero concedere una maggiore attenzione agli studi antropologici e a quelli storico-religiosi. Cosa che molto spesso non fanno.

5. Note su un caso empirico: i fenomeni "magico-religiosi" tra i Jívaro dell'Ecuador

Vorrei affrontare, adesso, un caso empirico, esaminandolo con la massima attenzione, e tenendo conto delle considerazioni generali e metodologiche sopra fatte. Queste riguardano, come s'è visto, questioni generali relative alla pensabilità dei fenomeni religiosi, e problemi specifici derivanti dalla possibile proiezione di propri punti di vista, concezioni religiose, esperienze storiche circoscritte, sui dati provenienti da un qualunque, diverso, sistema simbolico-religioso, sul quale un ricercatore ha tentato di raccogliere dati attraverso l'osservazione, la partecipazione ad azioni rituali, la discussione con testimoni privilegiati. Il caso che presenterò si riferisce a una società indigena della foresta amazzonica dell'Ecuador e del Perù, i "Jívaro" (nome collettivo imposto dall'esterno a una serie di gruppi collegati di cacciatori-orticultori della foresta, che rispondono ai nomi etnici auto-attribuiti di Shuar, Achuar, Huambís, Aguarún). Cercherò di applicare a questo studio di caso tutte le cautele e i suggerimenti di prudenza e di relativa "oggettivizzazione" che sono stati discussi prima. E cercherò di assumere, fino a che mi sarà possibile, il "punto di vista" degli indigeni ecuadoriani. Ma non basta dire questo: cercherò anche di considerare le affermazioni, le credenze, e le azioni simbolico-rituali di questo popolo come *convinzioni, credenze – e pratiche da quelle derivate – che debbono essere considerate come potenzialmente "vere", per comprenderne a fondo il significato*. Una presupposizione pertinente rispetto alla visione generale del problema si è confermata, man mano che le ricerche proseguivano, come opportuna e ben fondata: quella cioè che riguardava lo scetticismo di fronte alla possibilità di trovare, scoprire e registrare, un "sistema religioso compiuto, ordinato e canonico". Infatti, come mi aspettavo, fin dall'inizio dei miei colloqui e delle mie osservazioni, ho notato una grande variazione tra le risposte alle mie domande, da parte di informatori che appartenevano a sottogruppi diversi, residenti a breve distanza l'uno dall'altro, anche a seconda dell'età e del sesso degli informatori. E inoltre, una quantità di "contraddizioni", di contrasti, apparivano continuamente, assieme alla "soggettivizzazione" delle risposte date alle mie domande e nel corso dei commenti offerti alle mie osservazioni. In altre parole, ogni informatore collegava ciò che diceva sul mondo "non-visibile" alla *propria esperienza diretta e contingente*, e raramente assumeva espressioni generalizzanti come per esempio: "noi crediamo che…", "si fa così, perché….". Le affermazioni di tipo normativo erano molto rare, e i soggetti presentavano il più delle volte i loro incontri con una esperienza "soprasensibile" come una occorrenza casuale, propria, particolare e personalizzata, e

che quasi per sua natura specifica dovesse essere abbastanza diversa da quella degli altri.

Mi riferirò soprattutto agli Achuar, che ho osservati e con i quali ho convissuto in numerosi e ripetuti periodi di ricerca negli anni '70-'80 del secolo passato. Comincerò con il ricercare il "punto d'attacco" per parlare delle loro idee e pratiche che in qualche modo posso considerare "religiose" o riguardanti le "convinzioni sul mondo non-sensibile" e le pratiche rituali relative. Dunque, vivendo per mesi nelle loro capanne ho avuto molta difficoltà a identificare nettamente un "campo di esperienza" e un "ambito di pensiero" che potesse essere definito specificamente come "religioso". Di fatto, le giornate che passavo con loro, o accompagnandoli nei loro spostamenti verso altre capanne, nel lavoro e nelle attività di produzione del cibo, erano intessute di attività sociali pratiche riguardanti interessi concreti e funzionali alla sopravvivenza del gruppo (attività di caccia, attività di disboscamento della foresta, da parte degli uomini, e di coltivazione dei campi, da parte delle donne, o attività di pesca nei fiumi; attività di visite cerimoniali legate a scambi e commerci; attività belliche e di conflitti, raramente osservate, ma oggetto di molti e continui discorsi pubblici; attività di costruzione delle grandi capanne; attività di artigianato e tessitura svolte da uomini e donne nelle case; viaggi di visita o di spostamento di sedi per diverse ragioni). Tutte le predette attività mostravano, a tratti, qualche riferimento a una dimensione "esterna" e "parallela" alla vita concreta, osservabile; una serie di allusioni, riferimenti simbolici, che però erano raramente esibiti in maniera esplicita e pubblica. Gli animali e le piante, i fenomeni atmosferici, apparivano talvolta, nei discorsi pubblici e in certe allusioni private, come collegati con "presenze spirituali", non visibili. Tuttavia, la prima impressione che ne ricavai, dopo alcuni mesi di osservazione, fu quella di una società abbastanza "laica", poco concentrata sulla dimensione "religiosa", che occupava poco o pochissimo del suo tempo pubblico in attività pratiche o discorsive che potessero richiamare l'ambito religioso.

In realtà c'era un aspetto che mi colpì subito, quando fui ospitato per alcune settimane nella grande casa di uno sciamano Achuar. In questo luogo specifico quasi tutte le notti si svolgevano cerimonie di cura dei numerosi malati che si presentavano continuamente a richiedere l'aiuto del grande sciamano-"curandero". Le cerimonie comprendevano canti, qualche accenno di danza, l'uso del fumo di tabacco e di un aspersorio fatto di foglie legate tra loro, e interrogazioni continue dell'infermo e/o dei suoi parenti che assistevano alle cure. Si parlava di "spiriti" coadiutori e di "spiriti-freccia" cattivi, che avevano provocato lo stato di malattia, e che lo sciamano doveva cacciare, convincere a lasciare il corpo del malato, nel quale si erano proditoriamente introdotti. L'attività di cura culminava in una suzione di certe parti del corpo infermo e nello sputo di "sostanze introdotte nel corpo" che rappresentavano, così diceva la gente, gli "spiriti-freccia" malevoli. L'operatore rituale si trovava in una condizione particolare: aveva bevuto molte coppe di un infuso fatto di certe radici bollite in acqua di un allucinogeno (*ayahuasca*) che provocava visioni. Lo sciamano, infatti, affermava di avere identificati "spiriti" e "spiriti-freccia" sulla base di una visione

indotta dalla droga, caratterizzata dalla prevalenza di immagini di colore rosso o blu. Ma ciò che mi colpì subito fu la rete intermittente di spezzoni di conversazione che si svolgevano tra lo sciamano, l'infermo, e i suoi parenti lì convenuti. Un intreccio di importanti informazioni sui luoghi che l'infermo aveva visitati, sulle persone incontrate, sui debiti e crediti che aveva con altra gente del suo ampio sistema di relazioni parentali, sui conflitti del presente e del passato, suoi e dei parenti stretti, sulle regole matrimoniali eventualmente violate. Attraverso brevi interviste di controllo, svolte dopo alcune sedute, mi si confermò l'idea che lo sciamano era un profondissimo conoscitore di tutti gli aspetti – anche i più nascosti e segreti – delle relazioni sociali, rituali, economico-politiche, dei suoi pazienti, reali o potenziali. Insomma la simbologia e i rituali che apparivano, densi e ripetuti, nelle cerimonie di cura, sembravano solo un aspetto esplicito, formale, di una "terapia sociale" molto più ampia e complessa. Questo era tutto ciò che potevo dire di aver osservato o ascoltato su comportamenti e concezioni simbolico-religiose, rivelate in attività rituali degli Achuar. Ma se devo riferirmi all'esperienza quotidiana nelle case di gente "normale" (non-sciamani), devo ripetere che il ritmo della vita e le attività quotidiane rivelavano pochi o nulli riferimenti a concezioni, credenze e visioni del mondo esterne alla realtà empirica quotidiana.

Le idee di base che emergevano da queste osservazioni del comportamento degli sciamani erano dunque concentrate su alcuni punti che mi sembrarono subito fondamentali:

1. Le malattie, le morti, gli incidenti nella foresta, le occasioni di vita palesemente sfortunate, erano attribuite all'influenza malefica di "spiriti-freccia" non visibili ma fortemente efficaci, che erano attivati da qualche malvagio vicino, parente o nemico, e che potevano essere "neutralizzati" dallo sciamano che avesse i poteri specifici; non esistevano, quindi, forme di "morte o malattia naturale";
2. Il contatto con il "mondo degli spiriti" si poteva stabilire solo sotto l'influenza di una sostanza allucinogena, che faceva "vedere" ciò che non si può, normalmente, vedere;
3. L'efficacia di uno sciamano dipendeva dal "potere" che egli, individualmente e a seguito dei suoi contatti con altri sciamani più potenti dai quali traeva la "forza magico-sacrale", possedeva (il potere era inteso come una "sostanza" fisica che attirava le frecce magiche malefiche); ma questo "potere" era intriso di profonda e accurata "conoscenza sociale";
4. Lo sciamano, normalmente inteso come "buono", perché legato da relazioni di parentela con il suo gruppo residenziale nel quale viveva, poteva anche essere "cattivo"; poteva procurare "frecce" malefiche per gli "altri", e purtroppo talvolta veniva accusato di aver "stregato" i suoi stessi simili e parenti stretti. Il che voleva dire che non si poteva mai essere assolutamente certi della "bontà" di uno sciamano.

Lo sciamanismo era dunque il primo spiraglio che si apriva verso una investigazione delle credenze e concezioni "religiose" di quel popolo. L'elemento della bevanda allucinogena fu decisivo per identificare una connessione tra "stati alterati di coscienza" ed esperienza religiosa, che mi sembrò subito importante. Infatti, attraverso interrogazioni dirette e assistendo a conversazioni libere tra la gente con la quale vivevo, mi resi conto che la bevanda allucinogena era presa, in occasioni particolari, anche se sostanzialmente rare, da tutti. Chiunque poteva ingerire due o tre coppe di liquido allucinogeno *per avere esperienza diretta del mondo degli spiriti*. Questa esperienza e questo contatto erano dunque intermittenti, occasionali e determinati da vicende molto particolari; e si trattava inoltre di attività specifiche che venivano effettuate in solitudine o con un solo testimone, e consuetamente fuori dalla grande casa collettiva, in genere nella foresta. Quando qualcuno aveva un grosso cruccio, per problemi familiari, era ammalato da lungo tempo, temeva un attacco da nemici o da spiriti pilotati da questi, si sentiva perseguitato dalla sfortuna, aveva avuto qualche insuccesso sociale, e così via, prendeva l'allucinogeno, "*per conoscere le cose vere*". Il mondo nel quale gli uomini vivevano era considerato una parte, solo una parte, dell'intero cosmo. C'era un'altra parte, non visibile, che stava accanto a questa, e che era popolata da spiriti. Essi potevano essere contattati con la "bevanda della verità", che lo sciamano amministrava con massima competenza e capacità tecnica. L'esperienza "religiosa" presentava dunque i caratteri della intermittenza, della privatezza, e della assoluta "separatezza" dalla esperienza ordinaria.

Era difficile riuscire a comprendere l'intero "sistema di pensiero religioso" degli Achuar (uso l'espressione con una certa approssimazione). Anche perché capii subito, come sopra detto, che non era il caso di fare domande sistematiche e generali. Era meglio attendere che si manifestassero, com'era accaduto per lo sciamanismo, occasioni concrete per vedere all'opera – nel rituale o in discussioni aperte tra le persone – le concezioni, idee, rappresentazioni, che potevano farsi risalire al "mondo religioso" degli Achuar. Ma una strada si offriva agevolmente. Era quella di investigare, attraverso domande specifiche che traevano spunto dalle cerimonie sciamaniche alle quali avevo assistito, sul mondo degli spiriti. Iniziai chiedendo a uno sciamano quali fossero gli "spiriti-freccia" e gli altri esseri dei quali appariva subito che erano concepiti come non visibili (se non attraverso indizi corporei concreti, quando si trasformavano in certi animali), potenti e attivi. Lo sciamano mi elencò un certo numero di "spiriti-freccia" cattivi, che si manifestavano producendo certi tipici dolori nel corpo dell'infermo. Essi avevano un nome, ed erano ben riconoscibili dagli "effetti" che producevano. Più in generale, al di là dell'insieme degli "spiriti-freccia" malefici, riuscii a raccogliere, da un certo numero di informatori, le idee abbastanza comuni e correnti sulla natura di classi diverse di spiriti, che a gruppi (erano categorie collettive, più che entità individuali) producevano importanti effetti sulla vita degli esseri umani.

Gli spiriti di seguito elencati erano collegati stabilmente a certi ambienti naturali, ed apparivano concepiti come indipendenti gli uni dagli altri:

-1. Quelli dei quali mi parlò per primo lo sciamano, e che poi vennero confermati da numerosi informatori, erano gli *Tsunki*, spiriti legati all'*acqua*, al regno dei fiumi, facilitatori delle attività sessuali e generative degli esseri umani, sessualmente ambigui – ora maschi ora femmine – e particolarmente vicini agli sciamani. Si raccontava di un loro "prototipo", un personaggio mitico, vissuto in tempi lontanissimi, che era una donna, Tsunki, bellissima, rivestita di abiti metallici coloratissimi, padrona dei fiumi;

-2. La seconda categoria di spiriti era costituita dai *Nunki*, spiriti dalle forme di piccoli gnomi barbuti, legati alle *piantagioni* e alle donne, che potevano favorire le fertilità dei suoli e la generazione di buone piante (yucca, pelma, platano, ecc.) ricevendo adeguati rituali che prevedevano anche la somministrazione di liquidi rossastri, che richiamavano il sangue. Anche i *Nunki* avevano una sorta di prototipo mitico, del quale si raccontavano cose meravigliose legate alla scoperta delle piante alimentari e della terracotta. Si trattava di Nunki, bella giovinetta creatrice dei beni dei quali si servono le donne, con il loro lavoro, per alimentare la famiglia;

-3. La terza categoria di spiriti era legata alla *foresta*, luogo pericoloso e accidentato. Si trattava degli *Iwianch*, spiriti pericolosi e cannibali, a volte rappresentati come giganti, che potevano divorare chi si avventurasse di notte nella selva senza le dovute precauzioni rituali. Anche questi ultimi spiriti avevano una sorta di prototipo mitico a loro collegato, ma con caratteri assai particolari. Si trattava di Iwia, un gigante primordiale pericoloso, che aveva combattuto contro l'eroe Etza ("il Sole").

Le tre categorie di spiriti erano dunque collegate con i tre ambiti fondamentali dell'esperienza quotidiana della natura da parte degli Achuar: il regno delle acque, quello della foresta, e le piantagioni. Con l'andare del tempo mi resi conto che l'importanza relativa dei tre mondi naturali (e conseguentemente quella degli spiriti ad essi collegati) variava consistentemente, a seconda che si trattasse di gruppi indigeni viventi in regioni più vicine al bassopiano pieno di acque o ai contrafforti andini declinanti verso il bassopiano.

Con l'andar del tempo emerse anche una quarta categoria di spiriti, considerati con grandissimo rispetto da tutti, ma dei quali era rarissimo sentire parlare liberamente le persone:

-4. La quarta categoria di spiriti era quella degli *Arutam* ("Spiriti Antichi"), che potevano essere visti nelle visioni indotte da droga o nei sogni. Essi erano concepiti come degli "Antenati", che apparivano ai discendenti per divinare il loro futuro (abbondanza di figli e di beni, successo nei conflitti aperti con i nemici, ecc.), e che producevano – per il solo fatto di essere apparsi ai discendenti – una sorta di

"arricchimento" fisico-spirituale, una specie di "protezione" animico-materiale che conferiva sicurezza e forza al soggetto che riceveva la visione. Gli incontri con questa classe di spiriti dovevano essere il più delle volte accompagnati da una prova di coraggio della persona interessata. A volte capitava di incontrare un animale di dimensioni insolite (giaguaro, avvoltoio) con un comportamento anomalo, indizio questo del fatto che poteva trattarsi di uno spirito *Arutam* trasformatosi in animale. La persona doveva coraggiosamente spingersi a toccare l'animale con un paletto, e quello si dissolveva, confermando l'idea che si trattava di un spirito.

Da queste prime informazioni può apparire chiaro che quello dei gruppi Jívaro era un insieme di credenze che richiamavano una *impostazione "animista"-"spiritualista"*, caratterizzata da una pluralità di esseri spirituali non visibili normalmente, che potevano produrre effetti negativi-positivi sulla vita degli esseri umani. C'è da dire che queste informazioni, che raccoglievo da diversi informatori durante i miei numerosi spostamenti da una grande casa all'altra, si collocavano facilmente – anche se con alcune differenze specifiche – nel quadro di un sistema informativo già esistente e costituito dai numerosi studi di colleghi antropologi che negli ultimi trenta-quaranta anni avevano studiato il gruppo Jívaro, studi che avevo letto e commentato lungamente. Con numerose variazioni, i nomi succitati e le caratterizzazioni degli spiriti erano richiamati da autori come Karsten, Harner, Pellizzaro, Brown, Descola, Taylor. Ciò vuol dire che le mie osservazioni e le mie domande, come anche l'interpretazione delle risposte che ricevevo, erano influenzate in qualche modo dai precedenti investigatori del gruppo Jívaro. Anche quando le mie interpretazioni differivano da quelli, di fatto – però – ne dipendevano, sia pure per contrasto.

Intanto, lo sforzo che facevo come esercizio quasi quotidiano, per considerare fino in fondo la "plausibilità" delle credenze locali, e il contenuto potenziale di "verità" che esse potevano avere, diede a volte risultati sorprendenti. Mi accadde una volta di presenziare alla morte e al funerale di una vecchia donna che conoscevo da anni, e che era molto amata da un cospicuo gruppo di discendenti. Dopo i lamenti funebri, fu seppellita sotto il suo letto, nella casa dove abitava. Andando in giro per la selva vicina subito dopo, con uno dei nipoti, mi accadde di vedere, da non molto lontano, un piccolo cervo che brucava in una radura della foresta. Non avevo mai incontrato, prima, dei cervi. Il giovane che mi accompagnava, alla mia meraviglia, replicò con semplicità: "È normale, quando muore qualcuno, vengono sempre i cervi a raccogliere la sua anima; succede così ogni volta!". Mi sembrò una straordinaria coincidenza, ma rimasi a riflettere a lungo sul fatto, difendendomi dalla tentazione di considerare l'evento con superficiale scetticismo, e conversando con il giovane che spiegava, così, perché loro non mangiavano carne di cervo. Sei mesi dopo, in un'occasione simile, dopo la morte di una persona amica, uscito dalla capanna, andai ancora una volta in giro per la foresta, cercando forse inconsapevolmente di incontrare di nuovo un cervo, per trovare conferma della credenza indigena. La mia

grande meraviglia fu che alcune decine di minuti dopo, incontrai proprio un grande cervo, che mi scrutava con sospetto. Mi venne, naturalmente, un brivido lungo la schiena, e discussi per giorni di questo fatto con la gente che lo trovava invece assolutamente naturale. Un altro episodio è legato ad una mia malattia, piuttosto grave (per me si trattava di una forma molto pericolosa di enterite con febbre altissima), in occasione della quale fui curato dallo sciamano amico, che mi fece una serie complicatissima di discorsi sui nemici che cercavano di uccidermi mobilitando spiriti-frecce avversi. Per tre giorni non migliorai nonostante gli antibiotici fortissimi che prendevo. Allora mi abbandonai alle cure dello sciamano, mentre la febbre molto alta mi procurava strane visioni di spiriti maligni che cercavano di distruggermi; alla fine superai la malattia. Mi aveva rassicurato, curiosamente, l'affettuosa dichiarazione ripetuta costantemente dai miei ospiti: "Noi ti vogliamo molto bene. Vedrai che ti piangeremo moltissimo quando morirai, e ti ricorderemo a lungo, stai tranquillo!". Da quella esperienza mi rimase una complessa perplessità e una insicurezza di fondo sull'origine e la cura delle malattie; ma soprattutto, cominciai a considerare con occhio diverso la capacità dello sciamano di rassicurare i suoi pazienti con canti, nenie, fumo di tabacco e spiegazioni plausibili sulle fonti vicine o lontane (spirituali, ma attivate socialmente) dei mali. L'episodio favorì la mia concentrazione indagativa (con un misto di "ragione investigativa" e di "partecipazione emotiva") su molti casi di sedute sciamaniche ai quali assistevo, o che mi venivano raccontati. Tutto ciò, non per dire che mi stavo trasformando in un "credulone", ma per dire che le circostanze favorirono l'apertura di una parte della mia mente verso una sorta di "comprensione dall'interno" delle credenze locali, che cominciava a sintonizzarsi con lo stato d'animo e le connessioni conoscitivo-emotive degli attori sociali locali.

Così, mi andavo convincendo che alcune idee-di-base caratterizzavano il modo in cui gli indigeni Achuar vedevano, pensavano e affrontavano quel complesso ambito di esperienza (mal distinguibile in modo netto) al quale ancora mi azzardavo ad attribuire il termine di "religioso-magico". La prima idea-esperienza era la *paura*, il timore, l'angoscia che prendeva i soggetti, di essere colpiti, contaminati, feriti in vari modi da presenze non-umane, pericolose e sempre in agguato. La seconda idea riguardava la possibilità – anzi, la necessità – di reagire, con atteggiamento opposto, fatto di *coraggio* (nelle azioni aggressive dirette, come la guerra) e di *affidamento* a coloro che sanno (gli sciamani). Dominava su tutto un'altra idea: quella di *saper decifrare gli indizi*, di capire da dettagli, da coincidenze, da occorrenze casuali, da incidenti superficiali, che si stava avvicinando un pericolo come quello sopra accennato. Il mondo nella sua complessa interezza, era infatti concepito come scisso in due parti: il mondo sensibile, osservabile, manipolabile in maniera diretta; e il mondo non-sensibile, oscuro, ma che poteva essere in qualche modo indagato attraverso la decifrazione degli indizi. Ma le azioni in reazione al rischio, alla paura, non erano mai concepite come esclusivamente "tecniche", "materiali". Al sapere tecnico e alla capacità guerriera doveva sempre aggiungersi una componente

fondamentalmente immateriale: la visione, l'acquisto di un' "anima protettiva" (*Arutam*), il sostegno di un grande sciamano; e il tutto per mezzo dell'onnipotente strumento di base dell'esperienza "non-sensibile": la bevanda tratta dalla bollitura delle radici di *banisteriopsis caapi* (la *ayahuasca*).

Per approfondire questi temi, e anche per avere poco a poco anche una dimestichezza linguistico-concettuale con i termini e le idee riguardanti questo ambito dell'esperienza degli Achuar, iniziai a raccogliere in maniera sistematica una sorta di *lessico intellettuale Jívaro*. Con l'aiuto di alcuni collaboratori-interpreti di fiducia – e con il fondamentale aiuto dell'amico e compagno di ricerca, il linguista Maurizio Gnerre – iniziai così a registrare su nastro una serie di interviste a testimoni privilegiati incentrate su una "parola-chiave", che veniva proposta ai testimoni con una domanda semplice e lineare: "Cosa vuol dire…?". Senza intervenire successivamente, registravo testi di diversa lunghezza, dei quali poi avrei valutato attentamente non solo il contenuto (dopo una traduzione letterale e poi una comprensivo-interpretativa), ma anche l'impostazione, la successione tematica, la presenza di "complessi semantici", di associazioni tra termini, idee e concetti, il ricorso ad esemplificazioni concrete tratte dalla propria vita e storia personale, e così via. Così riuscii a raccogliere una quarantina di testi che mi consentirono una esplorazione molto ricca delle numerose variazioni individuali e di alcune, poche, costanti sistematiche. Le principali "parole-chiave" proposte erano le seguenti: 1. *Wakán* ("anima", "riflesso", "immagine"); 2. *Iwianch* ("Spirito cattivo della foresta"); 3. *Uwíshin* ("Sciamano" ["uomo-natém-ayahuasca"]); 4. *Arútam* ("Spirito Antico").

Alcune considerazioni generali, che cercheranno di applicare buona parte dei suggerimenti teorico-metodologici precedentemente presentati, possono concludere questo profilo complessivo delle forme religiose e rituali degli indigeni del gruppo Jívaro.

Alla descrizione e sommaria interpretazione di alcune azioni rituali e di alcune idee sul soprannaturale bisogna infatti aggiungere una notazione che risulta essere decisiva: i gruppi Jívaro (in particolare gli Shuar e gli Achuar dell'oriente dell'Ecuador) mostrano chiaramente di aver ricevuto, in questi anni, una forte influenza da parte dei Missionari Salesiani, che sono nella zona dalla fine dell'Ottocento. In altri termini, la loro storia, la storia dell'insieme delle loro concezioni e pratiche religiose è il risultato, anche, della predicazione e dell'azione missionaria. Infatti, i Salesiani (molti dei quali conoscevano bene la lingua indigena e possedevano anche buone conoscenze antropologiche) hanno contribuito a modificare lentamente e sensibilmente le credenze, per esempio, sugli "spiriti della piantagione" (i *Nunki*) e gli "spiriti del fiume" (gli *Tsunki*), sostituendo e modificando le concezioni tradizionali nel senso di "stabilizzare" queste figure e concentrarle nel "prototipo mitico" (Nunki, lo spirito originario delle piantagioni, creatore delle

piante; e Tsunki, lo spirito originario dei fiumi, dei poteri sciamanici e della sessualità). Questo processo di "concentrazione" della pluralità degli spiriti in una sola persona ha consentito ad alcuni missionari di elaborare una visione "sincretica" delle concezioni native riformulate in senso cristiano; essi infatti hanno prodotto un documento (Il "Catechismo Shuar") nel quale si dice che Cristo si è "manifestato" agli Shuar attraverso delle "ipostasi", delle persone mitiche e sacre, che sono Nunki (è il Cristo "delle piantagioni"), Tsunki (il Cristo "dei fiumi"), Arutam (il Cristo della divinazione del futuro). In altri termini, si è prodotto, soprattutto presso i gruppi più vicini agli insediamenti missionari, un processo di "livellamento" delle differenze sostanziali tra i diversi tipi di "spiriti", una eliminazione della natura collettiva e pluralistica di questi spiriti e una concentrazione su *una sola figura* per ogni tipo di spirito. Inoltre, è stata elaborata una complessa teoria delle molteplici "manifestazioni" dell'unico personaggio centrale del Cristianesimo, Gesù Cristo, che avrebbe preso le forme diverse alle quali si è accennato. Infine, il processo di concentrazione degli insediamenti dispersi degli indigeni in alcuni "Centri" stabili, con una chiesa, una scuola, un campo di calcio, ha creato unità sociali residenziali più ampie che hanno facilitato il processo di conversione al Cristianesimo e di stabilizzazione "canonica" delle credenze e delle pratiche tradizionali, riducendo così – progressivamente – le variazioni personali, basate su esperienze religiose individuali e differenziali (connesse fortemente con l'assunzione di sostanze psicotrope) che prevalevano nel passato. C'è infine da aggiungere che in questo processo di "ridescrizione" e "reinterpretazione" delle forme religiose tradizionali del gruppo Jívaro, i missionari Salesiani si sono confrontati con un ostacolo quasi insormontabile. Infatti, hanno avuto grandi difficoltà a presentare agli indigeni la figura di Dio, di un Dio Sommo, Paterno, Onnipotente, che come tale è assolutamente estranea alle concezioni dei popoli amazzonici. In questo caso, quindi, non esistevano figure più o meno corrispondenti, che potessero essere utilizzate come base per una "estensione in senso cristiano". La loro attenzione nella catechesi si è dunque dovuta spostare e concentrare tutta su un Cristo polimorfo e multi-rappresentato.

Ma c'è un'altra considerazione che bisogna fare nell'analisi della storia religiosa recente dei gruppi Jívaro. Essa riguarda la presenza, e la relativa contrapposizione con la predicazione Salesiana, da parte dei missionari Protestanti, a partire dal centro di Macuma, che ha creato per lunghi anni un conflitto tra gli *Jus-Shuar* (la "gente di Dio") e gli *Iwianch-Shuar* (la "gente del Diavolo", cioè i "non-convertiti" e anche i convertiti al Cattolicesimo). In anni recenti il conflitto aspro e radicale tra Cattolici e Protestanti si è attenuato, ma ha lasciato, con forme diverse di scambio e arricchimento reciproco, una traccia consistente nelle forme religiose attuali di questo popolo. Ha diffuso, per esempio, una tendenza molto marcata verso l'accumulazione di ricchezze che sono desiderate e valutate – presso molti gruppi influenzati dai Protestanti e anche presso altri gruppi – come testimonianza del "favore Divino" (e vengono frequentemente definite come "la ricchezza di Dio"). Ed ha contribuito alla creazione più o meno stabile di "personale intermedio" tra i Pastori

(di origine esterna) e la gente comune: si tratta dei "Catechisti", che sul modello protestante si sono sempre più diffusi come personaggi sociali di grande rilievo, formatisi in genere nelle missioni protestanti, e talvolta direttamente negli Stati Uniti. Inoltre, alcune innovazioni degli ultimi decenni, dovute ai contatti sempre più intensi fra alcuni sciamani dei Shuar e degli Achuar con gruppi andini di lingua quechua, hanno approfondito la trasmissione di idee e rituali di tipo "demonologico" fin nel bassopiano, anche con la diffusione di misteriosi "libretti demonologici" provenienti dalla zona andina. Del resto, lo sciamanismo amazzonico ha sempre avuto una tendenza alla "apertura verso altri mondi", agli scambi e alla dimensione "interetnica", che è stata – sostanzialmente – incrementata negli ultimi decenni.

Se passiamo all'altro suggerimento teorico-metodologico cui sopra si accennava, quello della opportunità, anzi necessità, di una estensione *comparativa* dell'indagine su un mondo religioso, si troverà che molte delle credenze delle popolazioni del gruppo Jívaro hanno paralleli rilevanti con altri gruppi della foresta amazzonica (soprattutto l'idea delle "frecce malefiche" inviate da nemici vicini e lontani, che lo sciamano deve eliminare succhiando il corpo dei malati, e quella della pluralità di "spiriti" legati ad ambienti naturali particolari). E la comparazione con le credenze e pratiche religiose di altri popoli del bassopiano può illuminare, chiarire, permettere approfondimenti e interpretazioni più adeguate degli stessi dati etnografici raccolti nel gruppo Jívaro. Ma ancora più interessante risulta una comparazione con le credenze e i rituali delle popolazioni delle alte terre andine, lontane eredi del mondo degli Inca. Infatti, molti termini della lingua dei Jívaro derivano dal quechua, e comunque è ancora oggi chiaramente espressa la convinzione che i "poteri" degli sciamani derivino direttamente dalla regione delle alte terre (attraverso la "trasmissione" fisica di una "bava-forza sciamanica", da un potente sciamano andino a uno che viene a rifornirsi dal bassopiano). I Jívaro, dunque, manifestano una affiliazione andina forte, che fa pensare a una loro lontana origine dalle regioni delle alte terre.

Questi accenni alle due dimensioni sopra presentate come necessarie nell'indagine antropologico-religiosa (la dimensione storica e quella comparativa) potranno facilmente convincere del fatto che la semplice etnografia "sincronico-osservativa" è insufficiente per la lettura approfondita e l'interpretazione dei fenomeni religiosi, e anche culturali più in generale.

6. Un testo indigeno: L'acquisto dei poteri e il loro esercizio da parte di uno sciamano Shuar. Gli sciamani "buoni" e quelli "cattivi"

Vorrei adesso presentare per esteso un documento diretto, contenente la parte più rilevante di un testo raccolto presso un informatore del gruppo Jívaro, che possa illustrare in modo non mediato e reinterpretato, se possibile, la maniera nella quale gli indigeni vedono il mondo "non sensibile" e parlano dei temi che noi facciamo rientrare nella categoria delle "credenze e rituali magico-religiosi". Alla conclusione di questa documentazione diretta ritornerò sulle questioni generali e sui suggerimenti teorico-metodologici che mi sono permesso di avanzare per presentare e proporre alcuni modi di comprensione dei fenomeni religiosi da un punto di vista antropologico.

Il testo è stato registrato nei primi anni 70. È un lungo testo raccolto in lingua shuar alla fine del primo periodo della mia ricerca. Si tratta di una conversazione tra un giovane shuar modernizzato e suo padre che era uno sciamano (*uwíshin*) tradizionale. Il testo è stato raccolto a un quarto d'ora dalla Missione Salesiana di Táisha, in una zona di indigeni "cristianizzati", nella quale – a detta di alcuni missionari – le credenze e i rituali del passato erano ormai scomparsi. L'informatore è un famoso *uwíshin*, Jimpíkti, e l'interrogante è suo figlio Jorge, mio grande amico e poi divenuto mio "compadre". Il testo è stato tradotto e controllato due volte, con due diversi traduttori indigeni assolutamente bilingui (Jorge Jimpíkti e Juán Timiás). È evidente che il testo non possiede il carattere consueto delle "interviste" tematiche fatte da un antropologo, e non corrisponde a una presentazione "sistematica" di un argomento, di un tema, con spirito "generalizzante" e descrittivo-normativo. È, di fatto, una conversazione tra un figlio e un padre, che assume fin da subito la forma di una "storia di vita", nella quale gli elementi informativi e tematici sono, innanzitutto, gestiti autonomamente non da me ma dall'intervistatore indigeno; e inoltre sono incastrati all'interno della sequenza di avvenimenti di una storia personale, nella quale ovviamente la "temporalità" e la "successione" da un canto, e la "attribuzione di significato alla propria vita" dall'altro, giocano un ruolo importante.

Come mi sono fatto sciamano (*uwíshin*)

D: *Come ti sei fatto* uwíshin*, dicci; e come hai appreso tutto questo? Spiegaci tutto quello che sai.*

R: *Quando ero piccolo mai pensavo di farmi* uwíshin*. Avevo paura. Avevo pochissima volontà di farlo. Quando uno si fa* uwíshin *ci sono persone che possono avere intenzione di ucciderlo. Se uno si fa* uwíshin*, a volte il suo stesso suocero, qualche stretto parente, possono accusarlo di fare del male a qualcuno, e lo possono uccidere. Mio zio/suocero* [híchur] *mi diceva: "Per difendermi! Per questo voglio che tu ti faccia* uwíshin*; per questo devi farlo!". Io invece ricevevo solo il potere per*

uccidere gli uccelli. Con il mio soffio riuscivo ad uccidere gli uccelli, prendendo natém [ayahuasca]*, con questo avevo il potere. Però, un giorno mi avevano invitato a lavorare alla costruzione della casa di un parente. Mentre tagliavo il pambil* [shinghi]*, era rimasto appeso un albero a un altro. Presi l'ascia e diedi un colpo molto forte e l'ascia mi andò su un piede. Mi ferii gravemente. Si era diviso in due il piede fino all'osso, e si era ripiegato in due. Presi un infuso di* maikiúa [malicoa]*. Mio* híchur *Utitiaj mi stava soffiando con* natém*. E io prendevo solo* maikiúa *in quei giorni. Intanto passavano i mesi. Non potevo camminare. Non calmava il dolore e il sangue scorreva sempre. Il piede era sempre diviso. In queste condizioni andavo per uccidere uccelli. Mentre prendevo la* maikiúa *era venuto un* íwianch [spirito]*. Era* maikiúa-íwianch*. Mi disse: "Perché stai così? Non ti sanerai mai. Né più potrai camminare come prima. Rimarrai come un uomo inutile. Invece, se ti farai* uwíshin*, allora sì, ti sanerai. Così camminerai bene!". Io risposi allo spirito che non volevo. Comunicai questo incontro a mio* híchur *Utitiaj, che se mi fossi fatto* uwíshin *sarei guarito, così diceva lo spirito. Gli dissi che quelle erano le parole del* maikiúa-íwianch*. Utitiaj disse: "Se vuoi, fallo!". Io risposi: "Non voglio!". Ero in dubbio, anche se lo spirito mi aveva detto che mi avrebbe dato il potere. Mi chiedevo: "Perché voleva darmi il potere? Qual era il motivo?". A quel tempo ero sposato da poco. Avevo solo un figlio, Nama. Mia moglie, in quel periodo, stava lontano da me, a un giorno di cammino. Io stavo fuori casa, e mia moglie non doveva venire a vedermi, pena la ricaduta.*

Allora híchur *Utitiaj disse: "Voglio darti il potere!", e cominciò a soffiarmi regolarmente il* natém*. Il giorno seguente mi aveva ancora dato* natém*. Mi aveva anche dato succo di tabacco, passandolo dalla sua alla mia bocca. Era venuta fuori una bava e me la aveva fatta prendere. Aveva nuovamente vomitato la bava e me la aveva ancora fatta prendere. Mi diede due frecce* (tséntsak)*. Avevo dormito per tre giorni, rimanendo sempre coricato. Non potevo muovermi per nulla. Mi muovevo con due bastoni, a fatica. Era difficilissimo andare per i miei bisogni.*

Mio saíru [cognato] *Juán era venuto a visitarmi e mi disse che gli avevano riferito che io avevo abbandonato mia moglie* [sua sorella]*, e per questo era venuto a trovarmi. Chiese al mio* híchur *: "Che fa? Perché sta facendo così? Perché si è separato da mia sorella?". Utitiaj rispose: "Poiché non può camminare, per questo lo tengo qui, perché non peggiori. È meglio che stia lontano dalla moglie. Ma adesso sta un po' meglio! Poiché si è tagliato con l'ascia, per farlo guarire gli ho dato questo potere di* uwíshin*. Per questo lo tengo qui". Il cognato disse: "Sono venuto a prenderlo per riportarlo a casa! Mia sorella sta soffrendo!". Così mi portò via sulle spalle, fino a casa mia, dove mi fermai.*

Allora dissi a mio cognato che cucinasse il natém*. E lo incaricai anche di prendere un paletto curvato con un buco. Mi ero già abituato a prendere il* natém*, ormai mi ubriacavo bene. E così cominciai a succhiarmi il piede con il paletto. La ferita mi dava molto dolore, come se mordesse. Veniva fuori molto sangue se appena mi muovevo. Era la prima volta che mi succhiavo il piede io stesso. Avevo succhiato fino*

a cogliere la tséntsak [freccia] *che ci stava lì. Avevo succhiato una cosa nera* (apuyu). *Il giorno seguente potevo camminare appena. Ma poco dopo il piede ricominciò a sanguinare. Per questo camminavo molto lentamente. Ero rimasto ammalato per molti mesi. Ma mi convinsi che ormai potevo lentamente ricominciare a camminare. Era la freccia che avevo estratto dal piede a darmi, prima, molestia. Così mi sanai e rimasi tranquillo nella mia casa.*

Io non sapevo stregare con le frecce. Un giorno venne un pasúk [spirito poderoso] *e mi disse: "Guarda che tua moglie sta con un altro uomo! Dammi la freccia e io li andrò a uccidere tutti e due, l'uomo e la donna!". Al principio risposi che gliela avrei data, la freccia. Ma poi mi venne il dubbio, e rimasi a riflettere. Poteva essere un inganno! Mi svegliai, presi il succo del tabacco e poi mandai io stesso la mia freccia, per andare a vedere. La freccia tornò indietro e mi disse: "È una menzogna! La donna sta semplicemente dormendo nella casa con il figlio!". Il* pasúk *mentitore, intanto era scomparso. Io pensai a lungo. Se gli avessi data la freccia al* pasúk *malvagio mi sarei abituato fin dall'inizio ad agire male. Mia moglie e mio figlio sarebbero stati uccisi. Avrei ucciso la mia propria moglie, e sarei diventato un cattivo sciamano* (yaháuch uwíshin). *Il primo* íwianch *aveva dunque mentito. Imparai a stare molto attento.*

Ormai mi ero sanato, e dunque stavo tranquillo. Così, poco a poco, imparai a succhiare. Mi chiamavano da ogni parte, continuamente. Un giorno, dopo aver preso la maikiúa *venne un* íwianch *e mi disse che c'era un certo Chiriap, un famoso* uwíshin *che sapeva succhiare così bene al punto da curare una persona già morta. Era fortissimo. Facevano il suono del* cachu *e così avvisavano che stavano arrivando. Venne un uomo che portava con sé uno sciamano fortissimo. L'uomo era adornato con la corona* tawásap*, con le collane* sháuk*, ed era ben dipinto in faccia. C'era un malato che gridava di dolore. Questo sciamano ben adornato aveva preso* natém*, e lo aveva succhiato bene. L'uomo che lo aveva portato da me disse: "Vedi com'è forte questo sciamano? Con una piccola succhiatina guarisce un uomo! Così sa fare lui! Puoi farlo anche tu, forse!" Il malato si era alzato poco tempo dopo, guarito. "Questo è il famoso sciamano che non sa stregare!", pensai.*

Anche io mi feci uwíshin *come lui. Non sbagliavo mai a succhiare. Mi venivano a prendere anche di notte. Fu così che mi feci* uwíshin*. Da allora non avevo chiesto potere agli altri* uwíshin*. Solo da Tsamarin avevo ricevuto* natém *soffiato. Un altro sciamano mi aveva dato solo una freccia. Non più. Solo in questo avevo ricevuto il potere. Mi aveva detto: "Per darti molto potere, molto forte, dovrai portare* machete, itíp, sháuk. *Per adesso non ho molto potere. Non ho molte frecce. Posso darti solo bava* (chunta)*. Infatti, mi hanno stregato da poco e mi sono scomparse tutte le frecce. Sono un pò debole!".*

Una volta ero andato via lontano, ed era morta una persona vicino a casa mia. Quando tornai, mi volevano uccidere, perché dicevano che ero io che l'avevo fatta morire. In realtà io ero andato a visitare mia sorella, che mi aveva chiamato. Ero andato da lei per un poco, e poi ero ritornato a casa. Mentre stavo ritornando, vicino

al fiume Kankaim, le donne di lì mi dissero: "Perché hai perduto tanto tempo lontano da casa? Non sei tu un uwíshin*?". Risposi che Nangim mi aveva chiamato perché suo figlio era malato, e mi aveva chiesto di andare da lui per curarlo. Ma l'uomo mi disse: "Perché hai perduto tanto tempo?". Tornando a casa dormimmo la notte nel cammino. L'altro mi disse: "Fratello, perché ho sognato così nella notte? Durante il sonno mi mordeva un vampiro e stavo con tutto il sangue nei capelli!". Questo era un cattivo segnale. Il sogno significava che qualcuno lo avrebbe colpito, magari con un* machete*. Era un sogno che poteva anche significare che qualcuno lo avrebbe ucciso. Così ce ne andammo via. Camminando, cominciai a sentire nel corpo come un forte prurito. Temetti che mi stesse venendo una malattia. Mi erano venuti in tutto il corpo una grande quantità di grani* (ténte). *Pensai che mi avesse stregato qualcuno. Era stato forse quell'uomo che avevamo incontrato. La febbre mi cresceva e anche i grani mi crescevano in tutto il corpo. Dai grani venivano piaghe* (kucháp). *Giungemmo al fiume Kusuimi, alla casa di mio cognato. Poi ci muovemmo verso casa mia. Col tempo i grani scomparvero. Mi restò solo una piaga, per molto tempo. Soffrivo molto. Per questo andavo fino a Tunantsa per bagnarmi nella cascata. Prendevo* maikiúa *del fiume.*

Poi andai fino alle cascate della cordillera, per curarmi, fino al Kutukú. Prendevo la maikiúa *e preparavo un posto, molto ben ripulito, per dormire la notte. Di notte il cielo era pieno di stelle e c'era la luna. Nonostante tutto questo cominciò a piovere e c'era un forte vento. Quando la tormenta finì, venne una persona correndo, e si fermò vicino a me. Pensai subito: "Perché mai fa così? Forse vuole venire a visitarmi; che faccia ciò che crede!". Ero ebbro di* maikiúa *e stavo seduto. Quell'uomo era carico di trombette. Accanto a lui c'era una donna con i capelli molto lunghi e ben pettinati, e con il corpo di diversi colori. Aveva nei capelli molti bei fermagli colorati. Da un lato della testa c'era un colore di oro, come uno specchio. Era così ben adornata questa donna! Era Tsunki, questo mi aveva detto l'uomo. Allora pensai: "Perché viene da me, forse per succhiarmi, perché ho questa piaga?". L'uomo era rimasto lontano e la donna si era avvicinata. Io le mostrai la mia piaga e quella disse: "Aspetta un pò!". Tsunki da lontano fece: "Ká!". E vomitò la bava, che venne volando e mi entrò nella bocca. Un'altra volta ripeté la stessa cosa, e si diffondeva uno straordinario odore fragrante. Così, solo due volte mi aveva dato Tsunki. Si avvicinò a me con in mano una piccola zucca chiusa da un tappo. Era molto adornata e dipinta con bellissimi colori. Sembrava il colore dello scorpione. Aprì il tappo e si diffuse un odore speciale. Ne aveva un'altra piccola, di zucca, che era piena di una sostanza appiccicosa, come gomma. Mi volle dare il liquido della piccola zucca, ma io non volli prenderlo. Non volevo mangiare nulla. Da molto non mangiavo. Ci muovemmo da lì. Passammo all'altro lato del fiume Inínghis, e presi di nuovo* maikiúa*. Lì di notte venne un terremoto. Qualcosa muoveva tutte le piante. Non mi resi ben conto se era nel sogno. Forse era un vero terremoto. Continuammo a camminare, mentre io ero ancora ebbro. Giungemmo al fiume Napintsa e bevuta acqua continuai ancora a camminare. Io non avevo interesse al cibo. Non volevo*

mangiare nemmeno un piccolo pezzo di pesce. Avevo preso la bava di Tsunki, tutto il mio corpo era coperto di profumo, e non potevo mangiare. Dissi al mio amico di darmi un poco di natém*, perché ero ancora ubriaco di* maikiúa. *Presi appena un poco di* natém*, ma nonostante fosse così poco mi feci subito così grande che l'altro lo lasciai piccolo piccolo. Ero diventato grandissimo. Venne di nuovo Tsunki, e di nuovo mi offrì quel suo liquido della piccola zucca, perché lo bevessi. La volta precedente avevo avuto timore, ma adesso, poiché avevo già pensato a lungo, mi bevvi tutto d'un colpo. Non avevo voglia di mangiare né prendere altro. La moglie del mio amico mi diede banano dolce pestato* (namúk)*, ma io non volli prenderlo. Mi sentivo come uno che ha già mangiato molto. Il* natém *faceva questo effetto. L'amico mi chiese: "Cosa ti accade? Sei forse tutto pieno di frecce* (tséntsak) *? Se così è, vuol dire che morirai presto! A colui che morirà presto le frecce gli coprono tutto il corpo! Così dicono". Cominciando dai piedi, in effetti il mio corpo era come fatto di canne di* guádua*, tutto pieno in ogni parte. Tutto pieno di bava. Come rivestito di alluminio. C'erano solo due piccoli buchi per gli occhi. L'amico insisteva: "Perché così velocemente ti sei ricoperto di tante cose? Sicuramente perché starai per morire, mi pare!". Io risposi che prima volevo risanarmi la piaga che mi rimaneva, e poi avrei visto. Pensavo che forse era perché avevo soffiato il* natém *a una persona. Per questo mi ero fatto male. Ma mi ero pentito. Forse quell'uomo prima si era accostato alla moglie, e questo mi aveva fatto male. Mi sanai.*

Io non ho mai fallito nel succhiare. Ad ogni malato d'un colpo, con una sola succhiata, sapevo guarirlo. Non ripetevo mai. Prendevo molto natém *per curare in una sola volta, fino all'alba. Poi dicevo che non c'era più nulla, che avevo eliminato tutta la sporcizia. Mi pagavano bene, e io dicevo che venissero un'altra volta, se tornava la malattia, ma non tornavano mai, perché li guarivo in una sola volta. Dopo un po' di tempo venivano a trovarmi e io chiedevo come stava il malato di prima. Mi dicevano che stava bene e così io ero contento, e dicevo: "Per questo io l'ho curato, perché stesse bene!". Mi ringraziavano tutti.*

Quando mi entrò dentro la bava (chúnta) *di Tsunki, quella che precedentemente avevo ricevuto da una persona se ne andò via, e restò solo quella di Tsunki. Solo l'aria, il profumo di Tsunki mi era entrato e non quello della gente. In questo modo speciale io mi sono fatto* uwíshin*. Era questo che volevate sapere.*

Ma è bene che vi dica che io non ho avuto frecce (tséntsak). *A me Tsunki diede solo bava* (chúnta)*. Era una cosa bianca, cristallina, come neve. Sembrava come l'antenna brillante di una radio. Mentre Tsunki cantando stava tornando a casa sua, aveva fatto un rumore come di tuono e questa antenna suonava: "Tsintsererere!", mentre si udiva un canto profumato. Due volte mi diede Tsunki, e così mi feci vero* uwíshin*. Non ho ricevuto potere da uno shuar, solo da Tsunki. Nonostante questo, io posso dare il potere ad altri. Anche se lo vendo, non può mai terminare. Perché è il potere di Tsunki. Il suo potere non è menzogna. Non può avere menzogna. Quelli che hanno il potere di altra gente, dei* napu [grandi sciamani della cordillera] *hanno anche le frecce* (tséntsak). *Io non conosco alcun tipo di* tséntsak. *Io non posso*

stregare né saper nulla di questo. Non ho ricevuto nulla di ciò. Quando il napu *dà a una persona il potere, gli dice: "Questa freccia serve per succhiare, questa invece per stregare, per fare del male!". Quelli che ricevono le frecce già lo sanno a cosa servono, perché gli viene indicato. Così alcuni sanno come stregare. Io non lo so fare.*

D.: *Ma dicci, le altre persone che vogliono ricevere il potere di* uwíshin*, come fanno? Quando e come lo ricevono, cosa mangiano e quanto tempo passa mentre ricevono il potere?*

R.: *Rimangono per quattro giorni, preparandosi. Quando debbono farsi* uwíshin *mangiano, durante questo tempo, solo platano schiacciato* (champírach). *Quando la moglie prepara la bevanda di manioca* (nihamánch)*, la mastica in un orcio nuovo, a parte. Mastica bene e poi la mette nell'orcio e chiude bene l'apertura con le foglie di una specie di piccolo aguacate* (apái)*. Pone una serie di piccoli paletti incrociati nel fondo dell'orcio e sulle foglie, perché non si contamini la bevanda. Questa bevanda serve perché la prenda l'uomo che sta diventando* uwíshin*, che sta ricevendo il potere, dopo quattro giorni, quando si alza dal letto. Attraverso le foglie e i paletti messi sul fondo del recipiente della bevanda filtra nello spazio vuoto alla base del recipiente un liquido purificato della bevanda di manioca. All'uomo gli si dà la bevanda soffiando, gli si dà pesci piccoli* (yuyu) *e gli dà soffiando il sale. Gli si soffia acqua sulla testa e lo si manda al fiume perché si bagni. Infatti, lui ha passato, prima, tanto tempo senza bagnarsi. È pieno di sporcizia e deve bagnarsi. Poi si apre il recipiente della bevanda di manioca, si mette via la parte spessa e si raccoglie il liquido filtrato in basso, e si mette in una scodella* (pinínk) *nuova, preparata appositamente. Si prende il succo del tabacco, e si mescola, ben spremuto, nel liquido. Gli si soffia un sigaro di foglie di tabacco arrotolate* (kusúm)*, Ben soffiando gli si dice: "Prendi!". L'uomo prende tutto questo, e si fa colorato in volto. Questo perché ha ricevuto il potere di un altro* uwíshin*. Anche io faccio così quando dò il potere agli altri. Ma Tsunki con me non ha fatto così. Tsunki non è gente, non è persona. Io feci così quando diedi il potere a Tukupi. Non so da dove mai l'avevo preso questo potere che gli ho dato, perché io avevo solo il potere di Tsunki, che è altra cosa. Lo avevo fatto alzare, gli davo il potere con* natém*, e vidi che l'altro aveva sulla testa come un orologio che faceva: "tic, tic!". Era tutto ricoperto di ferro, come un orologio che suonava. Tsamarén mi aveva detto: "Ma tu che non hai ricevuto il potere dai* napu*, da dove hai tratto tutte queste cose?". Gli avevo dato molto potere, tutto quello che potei. Come dicono gli Achuar, "L'ho fatto riempire di bava!".*
Gli uwíshin *fanno esattamente come i dottori, quando danno la ricetta e dicono: "Mangerai questo, non mangerai quell'altro!". Così, quello che riceve il potere non deve mangiare maiale selvatico, né watusa* (kanyúk)*, né maiale allevato. Invece, i pesci piccoli li può mangiare.*

D.: *Come fanno gli* uwíshin *a chiamare, a far venire gli spiriti perché li aiutino a togliere le frecce* (tséntsak)*? Perché gli* uwíshin *cattivi e quelli buoni non sono uguali? Come fanno a togliere le frecce?*

R.: *Quando prendono il* natém *è l'ebrietà stessa che gli fa conoscere la malattia che c'è nel corpo del paziente. Sono gli spiriti del* natém *che gli fanno conoscere di quale malattia si tratta. Venendo gli spiriti* (íwianch) *a questo uomo poderoso che sono io, mi dicono che io mi faccia forte come sono loro. Gli spiriti dunque vengono da soli. Si presentano come persone umane, come noi, come se fossero umani, e gli dicono all'* uwíshin : *"Tu hai davanti a te un uomo con la malattia. Succhialo bene con una forza come la nostra, fatti forte!". Noi che abbiamo fiducia in questi spiriti, facciamo così, e riusciamo a tirare fuori la malattia. Gli spiriti dicono: "Succhia, che io eliminerò la freccia!". Così noi succhiamo. L'* uwíshin *cattivo, quello che sa stregare è come un tizzone del fuoco. Si vede da lontano. Noi lo sappiamo riconoscere. Quelli buoni non sono così. I cattivi hanno tutto il corpo come un tizzone del fuoco. Quando questi succhiano la loro bocca è calda, mentre quella dello sciamano buono è fredda, e il malato sente il freddo. Noi che curiamo succhiamo nel freddo, se non fossimo così freddi la gente morirebbe. Quando il malato ha la malattia, molto spesso ha la febbre. Gli si toglie la freccia e la malattia va via, la febbre gli passa e diventa freddo. Così curiamo noi che siamo gli sciamani buoni. Quando lo sciamano è cattivo, per quanto lo succhi non gli passa la temperatura e diventa sempre peggiore. Così noi sappiamo chi sono gli sciamani cattivi. Li sappiamo riconoscere perché hanno il corpo pieno di scintille. Per curare, dunque, noi siamo come i dottori. Quando siamo ebbri di* natém *noi guardiamo bene l'infermo. La freccia brilla nel suo corpo come uno specchio. Così sappiamo che è stato stregato. Quando siamo ebbri ci sembra come se fosse di giorno, e vediamo il corpo dell'infermo come di giorno. Quando sta brillando è chiaro che è stato stregato. Quando c'è una malattia si vede solo rosso in tutto il corpo e così noi riconosciamo il male. Ci sono molte malattie diverse e molte frecce diverse. C'è una pianta che si chiama* sunkípiak *, è come una pelma. Quando uno è stato stregato con questo tipo di freccia, ha in tutto il corpo un gran prurito. Quando riconosciamo questo tipo di malattia-freccia, vediamo un colore verde nel corpo. Ma noi curiamo anche ferite, piaghe, fratture. Si usano funghi, certe erbe, piante speciali, radici che noi conosciamo.*
Una pianta speciale che può curare molto è la maikiúa *(malicoa). Ha grande potere di curare perché non muore mai. Basta buttare via un tronchetto e rinasce subito da sola. Per questo ha molto potere. Anche un piccolissimo pezzetto basta per far ricrescere la pianta. Si usa la corteccia per fare infusi, la foglia secca in polvere per le ferite, la radice pestata. La* maikiúa *ha un suo spirito* (íwianch). *Questo spirito è come persona, ha molto potere e per questo cura le malattie. Gli spiriti della* maikiúa *sono come gente bianca.*
A me una volta mi era venuta quella malattia che dà un dolore fortissimo alle orecchie, quella che chiamano sarampión*. Chiesi a mia madre di aiutarmi, perché*

stavo malissimo. Mia madre mi disse che vicino alla casa c'era la malicoa d'acqua (quella che ha il fiore bianco anziché rosso), e potevo prenderla raschiando la corteccia. Mi sentivo tanto male che pensavo di essere completamente vuoto, come un tronco grande, completamente svuotato, con un grande buco. Però, poiché un giorno avevo sognato che non sarei morto di malattia, quella volta pensai che non era ora di morire. Così decisi di prendere la maikiúa. *Ma già ero quasi svenuto. Mia madre mi aprì la bocca e mi fece bere la pozione. Da tanto dolore, e tanta febbre che prima avevo, improvvisamente mi feci freddo in tutto il corpo. Quando ero completamente ebbro, sentivo di essere come con la testa al di sotto. Cominciai a sentire come gente che veniva dall'altro lato del fiume (da Macas). Erano i* passúk*, gli spiriti della malicoa* (maikiúa-íwianch). *Ascoltando come da lontano sentivo il loro canto: "Heeth, heeth, heeth!". Come un canto degli sciamani. Le loro parole arrivavano come un vento forte che mi raffreddava il corpo. Poco a poco si avvicinarono a me. Avevano come la sottana del Padre della Missione. A un tratto uno si tolse fuori dal corpo questo vestito, divenne come caucciù, si allungò e arrivò fino al mio orecchio. Passò per la porta della casa, mi toccò forte nell'orecchio e mi succhiò a lungo. Così mi tirò fuori dall'orecchio la fortissima malattia che avevo. Poi mi fu soffiato nell'orecchio con un rumore caratteristico: "Ksuth, ksuth, ksuth!", e mi fu detto che ormai ero guarito. Era come gente bianca. Poi dissero: "Non morirai più! Adesso andrai sano!". Dopo aver detto questo lo spirito se ne andò lentamente, e poi scomparve. Lasciava dietro di sé un vento, così come quando era venuto e con lo stesso rumore di prima: "Heeth, heeth, heeth!". Dopo che lo spirito andò via, già raffreddato in tutto il corpo, mi svegliai senza più malattia. Dissi a mia madre che avevo fame, e volevo mangiare carne. Che andasse a cercare una gallina, forse presso i vicini che se ne erano scappati per paura della malattia. Solo la malicoa, dunque, mi curò allora. Anche il* natém (ayahuasca) *cura. Una volta curai Yuma con molto* natém*. Mi chiamarono che lui stava quasi morendo e gridava molto per il dolore. Io andai da lui, e vidi che era stato stregato. Da chi? Da Churei. Yuma stava buttando la dinamite nel fiume e così raccoglieva una gran quantità di pesce. Churei stava lì, osservando, e pensava: "Lui è così vecchio e prende tanto pesce!". Per questo lo avrà stregato, per invidia. Churei era un cattivo sciamano. Guardando, guardando, gli avrà buttato, da dietro, una freccia attraverso l'ano. Difatti, Yuma defecava sangue e aveva grandissimo dolore. La moglie di Yuma,che era una mia sorella, mi avvisò e mi chiamò. Me lo portarono a casa che già stava malissimo. Io presi quel poco di* natém *che avevo e lo preparai con un poco di* parapra*, e glielo diedi. Quando ero appena ubriaco, mi preparai a succhiarlo nell'ano, per togliergli la freccia. Riuscii a toglierla alla prima succhiata. Però, poiché ero appena da poco ubriaco, e avevo preso poco* natém*, la freccia mi rimase nella gola. Non potei assolutamente vomitarla. Mi rimase dentro il corpo. Pensai che sarei morto, e subito dopo cominciai anch'io a defecare sangue. A un certo punto vidi che gli avevo tirato fuori dal corpo un piccolo serpentello* titínkia*, di colore rosso e bianco. Allora pensai che dovevo andare da uno sciamano amico a farmi curare. Andai da Chumpí, quello*

che chiamano "il Barbuto". Mi feci succhiare, ma lui non riusciva a tirarmi fuori la freccia. Peggioravo di giorno in giorno. Gli raccontai di quello che era successo, e lui mi disse che non poteva togliermi quella freccia così potente. Pensai che se dovevo morire, era meglio che morissi a casa mia. Così ritornai a casa. Ma andando verso casa, pensai che non dovevo morire, dato che ero un uwíshin *molto forte e che avevo curato tanto. Giunto a casa, decisi di prendere una dose fortissima di* natém*, più di tutte le altre volte. Riempii la scodella completamente e bevvi tutto. Prendendo la bevanda dicevo: "Adesso vedrai, se sono uomo o no, o freccia. Adesso vedrai o freccia che mi fai defecare sangue!". Recitai le parole di vendetta contro la freccia, per farle sapere che ero un grande* uwíshin*, molto più forte di lei. Appena fui completamente ubriaco di ayahuasca, vennero gli* íwianch*. Scesero dal cielo e mi presero per i piedi, alzandomi in alto e mettendomi a testa sotto. Mi rivoltarono completamente. Quando avevo la testa sotto, mi dicevano: "Amico, con la testa sotto, vomita adesso, e ti farai forte!". Così era più facile vomitare. Allora sì che riuscii a vomitare tutto, completamente. Guardavo quello che stavo vomitando, e vidi che là dentro il vomito si stava movendo un piccolo serpentello. Finalmente era venuto fuori. Gli spiriti si presero il serpentello e se ne andarono lontano. Così riuscii a curarmi in quella occasione.*

Un'altra volta fui chiamato perché c'erano molte persone che avevano una strana malattia che sembrava il sarampión. Erano molti i malati, ed era già morto un vecchio. Avevano tutti la febbre. Io pensavo: "Sarà o non sarà una malattia dei bianchi?". Presi molto natém *e quando fui bene ubriaco cominciai a vedere chiaro che non era una vera malattia dei bianchi, ma la gente era stata stregata in un modo che sembrava sarampión. Quando ero ben ubriaco venne un* íwianch *che era come un lampo. Voleva farmi danno, perché io non riuscissi a curare i malati. Io riuscii lo stesso a soffiare, e così lo spirito si allontanò. Allora decisi di ubriacarmi ancora di più, e presi ancora molto* natém*. Quando ero ormai completamente pieno di bevanda, cominciai a chiamare i miei* íwianch*, e li mandai contro gli spiriti maligni della malattia, che venivano, con tutta evidenza, da un altro* uwíshin*, un cattivo sciamano. Quando mandai i miei spiriti contro quelli dell'altro sciamano, vidi che quelli combattevano tra di loro. Nel mentre, io succhiavo forte i malati. Essi cominciarono a perdere la febbre, lentamente. L'indomani erano quasi tutti guariti e si alzarono dal letto tranquilli. Così facciamo noi quando non si tratta di vera malattia dei bianchi, ma di stregoneria. Così facciamo combattere i nostri spiriti contro quelli cattivi, ed eliminiamo il male.*

Ma gli spiriti non sono gli unici aiuti che noi abbiamo. Ci sono anche delle piccole pietre speciali, i namúr*, che ci aiutano. Io avevo fino a poco tempo fa un* yapú-namúr*, la pietra di un gallinaccio. Poi, non so come, ma l'ho perduta. Forse me l'hanno rubata, o se ne è andata da sé. Questo* namúr *era molto potente. Quando prendevo il* natém *e ce la mettevo dentro, riuscivo subito a tirar fuori la freccia succhiando. Alcune di queste piccole pietre servono solo per succhiare le frecce, altre servono per la caccia. Vi sono anche le pietruzze* nantar *che hanno a che fare con il cibo. Si*

possono trovare nel corpo degli animali. Anche loro sono potenti. I namúr *vengono tirati via dal corpo dei malati, vengono addomesticati, e così lavorano a favore dello sciamano. Anche gli sciamani cattivi hanno dei* namúr *molto potenti. Quando vogliono stregare guardano fisso negli occhi alla persona, oppure prendono in mano il loro* namúr*, per vedere se voleva andarsene verso la persona. In questo caso lo sciamano cattivo prende molto tabacco, tira fuori la sua freccia e soffia verso la persona con il* namúr *avvolto nella freccia. Dopo aver colpito l'uomo il* namúr *ritorna al suo padrone. Ma lo sciamano lo getta nella laguna, per lavarlo bene. Così bisogna fare con il* namúr*, perché non faccia male al suo stesso padrone. Per questo si butta via nella laguna a lavarsi per bene.*

Io sono sempre stato un buon sciamano. Nessuno qui, da queste parti, ha mai pensato che io fossi uno sciamano cattivo. Infatti, non ho mai saputo come si fa a stregare. Non ho voluto mai imparare. Solo gli Achuar del río Macuma, una volta mi accusarono di essere uno sciamano cattivo, e volevano uccidermi per questo. Accadde che una volta un Achuar del Macuma venne in visita al Kusuimi. Al ritorno si ammalò, e si fermò per qualche giorno nella casa dove stavo, perché nel frattempo mi ero spostato vicino alla regione degli Achuar, per delle visite che dovevo fare a miei amici. Per aiutarlo, quando lo vidi malato, io presi molto natém *e cominciai a succhiarlo bene. Gli tolsi la freccia che aveva, ma lo sciamano cattivo che lo aveva stregato non lo lasciava in pace. Così di nuovo stava male e io cercavo di guarirlo, ma sempre continuava a stare male. Perché lo sciamano nemico gli mandava sempre delle nuove frecce. Alla fine, sempre dolorante, se ne tornò a casa sua. Lì i suoi parenti cominciarono a dire che ero stato io stesso a stregarlo, perché mi ero fermato in una zona vicina alla loro, lontano da casa mia. Pensavano che fossi andato lì per stregare gli Achuar. Un amico mi avvisò che stavano pensando di uccidermi per vendicarsi di quella che pensavano, sbagliando, fosse la mia colpa. Ma io non c'entravo per niente. Il mio amico mi suggeriva di tornarmene a casa. Mentre ero nel cammino di ritorno, mi venivano dietro gli Achuar, con l'intenzione di uccidermi, accusandomi di avere stregato il loro fratello. Il mio amico mi aiutò molto. Li fermò e disse loro: "Ma perché pensate che Jimpíkti sia uno sciamano cattivo? Egli non sa stregare! Sa solo curare e lo fa molto bene! Se è venuto qui vicino alle vostre case non è certo per fare del male a qualcuno, ma per dei commerci che doveva fare. Ha portato qui del sale e voleva acquistare in cambio delle cerbottane. Per questo è venuto!". Il mio amico li mandò via con cattive parole, minacciando, difendendomi. Questa fu l'unica volta che pensarono male di me e mi accusarono di aver stregato qualcuno.*

7. Alcune osservazioni conclusive e un bilancio provvisorio

Possiamo tentare adesso di tirare le fila da quanto detto, presentando un breve bilancio delle osservazioni e riflessioni finora fatte in tema di analisi e studio comparativo delle forme di religiosità nelle diverse società umane. Una prima conclusione appare evidente da tutto quanto si è detto: e cioè che per lavorare in questo campo è necessaria una particolare sensibilità e una disponibilità specifica verso la comprensione della complessità e spesso oscura e "misteriosa" intensità delle convinzioni delle persone credenti, senza per questo però dover accettare come assolutamente "vere" le loro affermazioni sulla realtà. Un punto fermo di questi studi è dunque quello di una posizione "ravvicinata" e "distante" al tempo stesso, flessibile, elastica, disponibile; sostanzialmente erede della grande tradizione dello scetticismo.

Di fatto, in quasi tutte le società umane appare costantemente l'idea della esistenza di un "mondo non visibile" abitato da "presenze sovrumane" che possono influenzare positivamente o negativamente la vita degli umani. E questa idea si presenta in modo da non essere (da non dover essere) sottoposta a verifiche, a confutazioni, a prove dirette.

Nel complesso, appare dunque esistere nell'intero campo delle esperienze, reali o presunte, degli esseri umani, una sorta di "compartimento di riserva" con proprie regole, riguardante certi aspetti dell' "elementarmente umano", che di certo sfuggono al controllo della fabrilità umana ordinaria. Un settore non sottoponibile a una influenza diretta, che rivela e sottolinea clamorosamente una sostanziale "incompletezza umana", che si ritiene possa essere in qualche modo sanata attraverso l'intervento di presenze invisibili.

Questo complesso e difficile dipartimento esperienziale e ideativo dell'uomo può e deve essere studiato anche "dall'esterno", cioè da chi non condivida gli assunti di fondo, o si industri di tenerli sotto controllo, di non farli operare indirettamente e inconsapevolmente nel processo conoscitivo. Risulta infatti legittimo tentare di proporre una classificazione dei diversi tipi di "affermazioni sulla realtà" che i soggetti di qualunque società normalmente mettono in atto: le affermazioni basate sulla "esperienza diretta", quelle basate sulla concessione di una "fiducia" ad altri che dicono o raccontano cose che sembrano credibili, e infine quelle basate sulla convinzione dell'intervento di entità non visibili e sovrumane nella vita degli uomini. Mentre le prime due ammettono la "prova del contrario", la terza la esclude in maniera sistematica, ed anzi tende a considerare la "fermezza" e la "inattaccabilità" della convinzione come un indicatore di "purezza" e di "bontà-qualità" del credente.

Di conseguenza, considerata la relativa "impermeabilità" delle convinzioni dei credenti, è stato notato che una tendenza forte e inaggirabile dei credenti è quella consistente nel fatto che essi tendono a considerare con attenzione critica le credenze

e i rituali degli altri, vietandosi lo stesso tipo di attenzione critica e argomentativa con le proprie.

Sulla base di tutto quanto detto, è apparso ragionevole riflettere su quale sia il migliore punto di partenza per lo studio generale delle forme religiose. Considerando su base comparativa le straordinarie somiglianze formali e sostanziali tra i diversi sistemi di credenze, è apparso allora indispensabile fare una scelta drastica: ridurre l'importanza diretta e indiretta, teorica ed osservazionale, orientativa e modellistica, della propria religione nello studio delle forme religiose degli altri. Un'attenzione particolare, allora, è stata destinata al tentativo di isolare i caratteri propri e specifici del Cristianesimo che possano in qualche modo cercare di spiegare lo straordinario successo espansivo che questa forma religiosa ha ottenuto in duemila anni. È apparso chiaro che il successo è dovuto in buona parte alla connessione dell'espansione dottrinale del Cristianesimo con l'espansione politico-economica dell'Europa e poi dell'Occidente nei diversi continenti. Tenendo sotto controllo i caratteri specifici, i giudizi di valore, gli aspetti dottrinali del Cristianesimo, è sembrato che si creassero le condizioni migliori per lo studio accurato e sistematico delle religioni degli altri.

Le proposte metodologiche che sono scaturite da queste considerazioni, sono state le seguenti: 1. Ammettere teoricamente e metodologicamente che le altre forme religiose potrebbero essere "vere", come sostengono i loro credenti, ed esercitare al tempo stesso un rigoroso controllo sulla propria religione, che dovrebbe essere "ridotta" al livello di tutte le altre, reali o possibili, per non turbare, con le sue caratteristiche specifiche, il processo conoscitivo in corso; 2. Ammettere come aspetto fondamentale, che tutte le forme religiose hanno una loro storia e sono al tempo stesso indizi molto particolari di certi aspetti della storia delle società che le hanno create; in altri termini, i sistemi religiosi si sono consistentemente trasformati nel tempo, rispondendo in qualche modo a circostanze e problemi storici precisi; 3. Considerare come indispensabile e come fondamentale il fatto che esista una *pluralità di fenomeni religiosi*; e quindi, attraverso la comparazione, si potrà accertare che le relazioni e gli scambi tra le diverse forme religiose sono normali e costanti nella storia delle civiltà umane; la comparazione potrà consentire di rilevare che ogni forma religiosa ha sempre contatti, confronti e scambi con altre forme similari, derivando dal passato o dal presente stimoli e suggestioni teoriche, metodologiche e rituali.

La religiosità umana è apparsa dunque, sulla base di queste considerazioni e riflessioni, come l'esperienza umana fondamentale e la più diffusa tra tutte le società umane, e consistente essenzialmente nella ferma convinzione della possibilità di intervento nelle azioni umane di "presenze non-visibili"; questo aspetto diffuso tra le società dell'uomo è quindi meritevole di una attenzione speciale da parte delle

scienze umane, al di fuori di ogni angusto problema di opposizione tra "Verità" e "Falsità", "Efficacia" o "Inefficacia".

Il caso empirico delle forme religiose dei Jívaro dell'Ecuador e del Perù ha cercato di applicare a un mondo sociale circoscritto la maggior parte delle idee presentate su un piano generale e teorico. Certo, l'analisi del caso specifico dovrebbe comprendere anche una descrizione approfondita e completa del sistema mitico, della cosmologia, dell'insieme delle credenze, della totalità delle attività rituali, e infine delle forme dell'esperienza religiosa e mistica individuale. Ma quanto qui esposto riteniamo che sia sufficiente almeno per dare un'idea sommaria di un mondo socio-religioso esterno rispetto a quello di un osservatore europeo-occidentale. E il testo indigeno presentato alla conclusione del paragrafo dedicato ai Jívaro dovrebbe aver dimostrato quanto sia indispensabile lavorare, in questo campo, sulla base di testi di lunghe dimensioni, espressi spontaneamente e liberamente, con scarso intervento del raccoglitore, e non sulla base di brevi interrogazioni sul tipo dei questionari. Naturalmente, il ricco testo offre una quantità di stimoli per commenti, osservazioni, precisazioni e approfondimenti sullo sciamanismo amazzonico e sulle concezioni indigene riguardanti una varietà di spiriti coadiutori o nemici e aggressivi, come anche sulle relazioni sociali che vi sono coinvolte. E presenta una documentazione abbastanza intensa sul tema del'acquisto dei poteri connesso con il superamento di una grave malattia, sulle ragioni che possono fondare una attitudine "magico-aggressiva" nei confronti di vicini e parenti, sulle connessioni "in rete" tra poteri sciamanici, e così via. Commenti e osservazioni che dobbiamo rinviare ad altra occasione. Ma qui non possiamo sottrarci a una osservazione che un lettore attento potrà aver fatto da sé. Si ricorderà che da interviste mirate e conversazioni libere con molti informatori era emersa una sorta di "classificazione" delle "presenze spirituali" in diverse categorie legate soprattutto ad ambiti naturali differenti, come le acque, le piantagioni, la foresta (*Tsunki, Nunki, Iwianch*), e in un caso a "spiriti antichi, antenati" (*Arutam*). Il testo indigeno spontaneo e autonomo presentato nel precedente paragrafo ha mostrato, invece, un uso imprevisto e in parte contraddittorio del termine *iwianch*, che nelle espressioni discorsive dello sciamano Shuar ha il senso generico di "spirito", con una certa connotazione negativa, senza alcun riferimento dunque agli "spiriti della foresta" in senso stretto. Questo non è che un esempio delle "variazioni" che ci si possono aspettare nel confronto tra sistemi e occasioni diverse di raccolta delle informazioni. Credo, in ogni caso, che sia stato utile presentare in dettaglio un lungo testo, uno di una moltitudine di testi che dalla loro attenta comparazione e analisi possono fare scaturire una adeguata interpretazione del mondo magico-religioso di una popolazione amazzonica e contribuire in tal modo – sulla base di un solido fondamento empirico – ai problemi generali della pensabilità e studio dei fenomeni religiosi.

Riferimenti bibliografici

T. Asad, "The construction of Religion as an anthropological category", in: *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993, pp. 27-54.

M. Banton (Edited by), *Anthropological approaches to the study of religion*, Tavistock, London 1966.

J. Beattie, "Understanding other people's ideas: Is ethnocentricity unavoidable?", Paper presented at the A.S.A. Conference of 1973.

A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Ed. Carocci, Roma 1997.

J. Davis (Edited by), *Religious organization and religious experience*, A.S.A. Monograph 21, Academic Press, London 1982.

U. Fabietti, *Materia sacra. Corpi, oggetti, immagini, feticci nella pratica religiosa*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2014.

R. Firth, "Problem and assumption in an anthropological study of religion", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89, n. 2 (1959), pp. 129-148.

C. Geertz, "Religion as a cultural system", in: *The interpretation of cultures*, Basic Books, New York 1973, pp. 87-125.

J. Goody, "Religion and ritual: The definitional problem", *British Journal of Sociology*, 12, n. 2 (1961), pp. 142-164.

R. Horton, "A definition of religion, and its uses", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90, n. 2 (1960), pp. 201-226.

V. Lanternari, "La religione e la sua essenza: un problema storico", *Nuovi Argomenti*, 49/50 (1961), pp. 1-64.
V. Lanternari, *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Ed. Dedalo, Bari 1997.

E. R. Leach (Edited by), *Dialectic in practical religion*, Cambridge UP 1968.

R. Needham, *Belief, language, and experience*, Basil Blackwell, Oxford 1972.

E. Norbeck, *Religion in human life. Anthropological views*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1974.

J. D. Y. Peel, "Understanding alien belief-systems", *British Journal of Sociology*, 20 (1969), pp. 69-84.

W. G. Runciman, "The sociological explanation of 'religious' beliefs", *Archives Européennes de Sociologie*, 10, n. 1 (1969), pp. 149-191.

A. Simonicca, F. Dei (a cura di), *Simbolo e teoria nell'antropologia religiosa*, Ed. ARGO, Lecce 1998.

J. Van Baal, *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion*, Van Gorcum, Assen 1971.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

Spirito/spiriti, rinascita/tradizione
Rinnegamenti e continuità nella salvezza pentecostale

Silvia Cristofori

Spirit/Spirits, Rebirth/Tradition: Denials and Continuities in the Pentecostal Salvation

Abstract

This article investigates the Pentecostal rebirth experience on the basis of fieldwork conducted in Rwanda. The aim is to show how, in this experience, salvation and tradition are bound in a complex relationship, liable to different interpretations, whose investigation concerns some critical points of the anthropological debate on Christian movements in Africa. To this purpose the article illustrates a particular form of Pentecostal ritual in which the deliverance from the evil forces is connected to the examination of the individual past. Consequently, the article analyzes the accounts of their personal experience of the salvation and evil forces offered by different social actors. It will be shown how these accounts are different but complementary: whereas some Reborns point out the need to refuse the legacy of the past generations as a curse, the Pentecostal pastors highlight how this rejection is a spiritual war to deliver the mission context from its past. However, it is in particular the prophets who warn that in this war the enemy can be never defeated once and for all, and that salvation needs the permanent threat of the past.

In this regard, the article inserts the Pentecostal experience of salvation in the debate on African appropriations of Christianity as forms of cultural resistance.

Keywords: African Christianity, Cultural resistance, healing ritual, prophetism, salvation

Da circa un trentennio, il movimento pentecostale è entrato, su scala mondiale, in una nuova fase di effervescenza. Nelle pagine che seguono non si intende, tuttavia, ricostruire un fenomeno tanto complesso quanto diversificato, né dar conto con una lettura d'insieme del suo impatto e della sua pervasività. Sulla base di una ricerca di terreno svolta in Rwanda (Provincia dell'Est)[1], l'intento è piuttosto quello di cogliere alcuni aspetti chiave della proposta salvifica pentecostale. In tale senso, ad essere indagata è qui l'esperienza di rinascita che compiono coloro che vivono e testimoniano la contemporaneità della pentecoste. Così si vedrà come i fedeli, i Pastori e i profeti, interpellati al riguardo, apportino elementi di complessità al

[1] I dati etnografici riportati in questo articolo sono stati raccolti fra il 2007 ed il 2009. Gli stralci dei racconti riportati nel testo fra virgolette sono stati registrati in prevalenza in lingua francese. Fanno eccezione le citazioni di Catherine e Rutayisire le cui parole sono state tradotte verso il francese da un interprete. La traduzione è poi stata ricontrollata in Italia da un madrelingua kinyarwanda.

comune discorso sulla salvezza. Un discorso e un'esperienza in grado di chiamare in causa e di ridiscutere aspetti centrali del dibattito antropologico sulla lunga storia dei movimenti cristiani in Africa.

«Trovare la soluzione»

Chi raggiunge nel corso della giornata la sessione di preghiera collettiva, che dalle nove alle diciotto del giovedì si tiene a Kibungo presso l'*Eglise vivante de Jésus Christ*[2], ha un obiettivo preciso: trovare la soluzione.

«Così ho trovato la soluzione», «Io cercavo la soluzione», «Andai per trovare la soluzione»... Vi è sempre, in effetti, una condizione iniziale di insoddisfazione, sofferenza o pericolo che motiva la ricerca e muove la trama dei racconti personali di chi alla fine trovò soluzione. Ma questa condizione di partenza non è mai risolta attraverso il mero esaudimento della richiesta o il soddisfacimento immediato del bisogno.

Piuttosto la ricerca della soluzione introduce all'esperienza di salvezza che segna una forte discontinuità nella propria storia personale. La salvezza è infatti sperimentata rinascendo come qualcuno che è completamente diverso rispetto al passato. Ma non solo: la salvezza motiva una rilettura del passato stesso e per certi versi non vi è salvezza senza che questo sia setacciato perché riveli – come in un procedimento diagnostico – le radici dei mali presenti.

[2] L'*Eglise vivante de Jésus Christ* si è radicata in Rwanda dopo il genocidio a partire dalla capitale Kigali per poi diffondersi nel resto del paese. Già presente in Burundi e in Tanzania, questa denominazione è stata introdotta dagli ex-rifugiati che dopo il 1994 sono rientrati dai paesi limitrofi dove spesso hanno vissuto a lungo o sono nati. In tal senso il suo percorso di radicamento in questo paese è molto simile a quelle delle numerose altre denominazioni che, essendo ramificate in tutta l'area dei Grandi Laghi, si sono diffuse nella fase post-genocidaria. Il ritmo della loro crescita e diffusione capillare non ha paragoni nella storia del protestantesimo rwandese. Si stima che nel corso degli anni Ottanta solo il 9 per cento della popolazione di questo paese, a maggioranza cattolica, fosse protestante. Solo due anni dopo il genocidio, i dati del Ministero rwandese delle finanze e del Fondo delle nazioni unite per le attività in materia di popolazione (Funap) indicano, invece, una proporzione del 24 per cento (Corten 2001). Tale rapida crescita del protestantesimo è da ricondurre all'effervescenza che ha animato le comunità religiose pentecostali. Il pentecostalismo è stato, tuttavia, introdotto in Rwanda nel 1940 da missionari della Missione libera svedese, provenienti da una ventennale esperienza di evangelizzazione in Congo. In questa prima fase il pentecostalismo conosce però un'espansione assai lenta e limitata: i primi Pastori rwandesi sono ordinati nel 1954, mentre è solo negli anni Sessanta che le chiese pentecostali sono presenti in tutte le regioni. Si stima inoltre che prima del genocidio i fedeli non superassero il 2 per cento dell'intera popolazione (Corten 2001). Le ragioni di questo tiepido successo vanno inserite nel più ampio quadro del protestantesimo rwandese che conosce una diffusione alquanto limitata in Rwanda se paragonata a quella sperimentata nei paesi anglofoni della regione interlacustre. Quando in effetti nel biennio 1906-1907 viene costruita la prima missione protestante, l'ordine missionario cattolico dei Padri Bianchi aveva già cominciato a conquistare una posizione centrale negli equilibri politici della colonia tedesca.

Non tutti coloro che si recano alla sessione del giovedì rinascono, a ciascuno è però offerta la possibilità che il suo caso sia preso in considerazione dall'assemblea.

Il lungo processo rituale è in effetti predisposto perché sia rivelata l'origine del male nell'esistenza e nel corpo di chi è venuto a chiedere e a cercare una soluzione, indipendentemente dalla sua appartenenza confessionale o religiosa. A prendersene carico è la commissione di preghiera composta in modo variabile da circa dieci membri, in prevalenza donne. Ma sono tutti i presenti ad essere coinvolti nella preghiera collettiva durante la quale lo spirito di Dio discende, nei momenti di maggiore intensità emotiva, sull'intera assemblea per rendere noto ciò che è nascosto e annunciare ciò che ancora deve avvenire.

L'unità dell'assemblea nel corso del rituale pare spesso affievolirsi come se fosse sul punto di rompersi per poi ricomporsi nuovamente: l'intreccio fra preghiera individuale e collettiva si allenta e si tende continuamente; il rito si svolge in un'atmosfera intima, assai differente dalla strepitante funzione domenicale, che favorisce quest'andamento ondivago fra raccoglimento individuale ed estasi collettiva.

La chiesa è immersa nella penombra, le finestre e la porta sono socchiuse. I canti sono sommessi e vengono eseguiti senza l'accompagnamento degli strumenti elettronici, ampiamente usati invece la domenica. Canti e letture si avvicendano senza che però sia possibile seguire con precisione un programma. L'irrompere dello Spirito Santo, difatti, impedisce una successione prestabilita delle sequenze rituali.

Tuttavia è sempre possibile riprendere laddove ci si era interrotti. Nell'arco della giornata è così intessuta una trama rituale a maglie larghe in grado di recepire la discesa dello spirito divino. L'assemblea in effetti in più momenti si dispone lungo un linea circolare, priva di oggetti al suo interno: il cerchio ondivago dei presenti, che si sfalda e si ricompone ininterrottamente nel corso delle ore, costituisce così una sorta di dispositivo pronto ad accogliere le manifestazioni divine.

I membri del gruppo si allontanano liberamente da questo cerchio, rompendolo per isolarsi e pregare separatamente. Costantemente però il cerchio viene ricomposto quando un membro dell'assemblea domina con la sua preghiera il sussurro e le grida sommesse degli altri. Così, le voci sono ricondotte alla preghiera comune intorno allo spazio vuoto, perché finalmente avvenga il contatto collettivo con il divino.

Quando ciò avviene, Dio si manifesta nei corpi e nelle voci del gruppo di preghiera, che tremano, quasi sofferenti nella gioia, agitati dallo spirito che li sconvolge.

È in questi momenti che sulla testa e le spalle della persona venuta a cercare la soluzione sono poste le mani di uno dei membri del gruppo di preghiera. Così lo spirito divino, che discende su tutto il cerchio, è trasmesso nel suo corpo mentre colui che gli impone le mani riceve la profezia.

Quest'ultimo è dunque uno dei profeti – o una delle profetesse – della commissione. La sua voce, che si era disarticolata come le altre, inizia lentamente a

ricomporsi in maniera ritmata in una lingua incomprensibile che però si rivela essere pregna di significati. Ritornato in sé il profeta descrive le immagini che gli sono state mostrate o traduce agli altri quanto di incomprensibile ha proferito.

Questo però non è sufficiente a chiarire il messaggio che Dio ha consegnato al profeta. Inizia, difatti, un'operazione di decodifica in cui colui che cerca la soluzione tenta di trovare una compatibilità fra la rivelazione e le vicende che lo tormentano o gli danno pensiero.

Egli, così, riconsidera il suo caso personale indagandolo con l'aiuto della commissione ed è in questo momento che il passato è riannodato alla luce della rivelazione perché mostri l'origine del male.

Così, ad esempio, Théodora ha scoperto la causa della sua maledizione. Prima di divenire pentecostale, Théodora era dedita all'alcol, conduceva una vita dissoluta anche sul piano sessuale. I suoi tentativi di liberasi da condotte e pensieri ossessivi non avevano portato a nulla.

Ma quando si rivolse alla commissione, Dio le promette di «cambiare la sua situazione», non senza averle mostrato la ragione ultima dei suoi mali: i suoi genitori offrivano cibo agli antenati defunti per avere dei buoni raccolti. Così, l'immagine che il profeta le dice di aver ricevuto è quello di un raccolto gettato nella latrina. Pensando e ripensando a quale possa essere il fatto del passato indicato dalla rivelazione, Thédora scopre dunque il segreto legame fra i suoi genitori e gli antenati della sua famiglia. Legame che si consuma ai suoi danni, in quanto si ripercuote su di lei e sulla sua generazione come una maledizione.

In modo simile, Clementine viene a sapere quello che le generazioni precedenti avevano tramato a sua insaputa. Anche i suoi genitori, e i suoi nonni prima di loro, erano soliti fare offerte agli antenati in cambio di buoni raccolti. Ciò che lei ne ottenne fu «la maledizione nell'agricoltura». Secondo Clementine i suoi antenati agirono nell'intento deliberato di maledirla. Essi avevano ed hanno tuttora «l'obiettivo di maledire un'altra generazione. La maledizione degli antenati si scagliava su di me a causa della mia famiglia», dice.

In particolare è la madre di Clementine che vuole condannarla: «Quando […]è morta ha detto: "se io muoio allora mia figlia rimanga con la mia vita". Così per lei io dovevo essere destinata agli spiriti maligni». Dio, parlandole nella rivelazione, le ha offerto una via di salvezza. Così le disse: «Perché questo finisca devi portare il tuo raccolto alla chiesa, perché sia un buon raccolto».

Dio, dunque, le propone di rompere il legame che i suoi antenati avevano stabilito con gli spiriti malefici attraverso le offerte tratte dal raccolto. «Così mi ha detto lo Spirito Santo. Ma da quando ho saputo questo, io ho la promessa che Dio può cambiare la situazione. Perché è mio diritto reclamare, di liberarmi dalla maledizione a cui mia madre mi ha condannata. Se mia madre mi ha maledetto, ho il diritto di reclamare la benedizione e di cambiare la situazione».

«Dio è il più potente!»

Théodora e Clementine hanno compreso, dunque, che la causa del male era alle loro spalle sia perché si colloca nel passato, sia perché si tratta di un misfatto che si è consumato a loro insaputa. In tal senso il passato ha teso loro un inganno, non essendo così una dimensione inerte ma una maledizione.

Sino al momento della rinascita, il passato ha agito quindi nel presente come influenza nociva. Nella rivelazione sono emersi, infatti, i legami nefasti che serrano i vivi ai morti: le generazioni precedenti avevano stretto un patto con gli spiriti dei defunti ai danni della presente generazione. Questo è il significato che Théodora ha potuto riconoscere nell'immagine profetica del raccolto gettato nella latrina.

Ma lo Spirito non solo ha rivelato la trama di tali legami, egli ha anche promesso a Théodora di «cambiare la situazione». Sulla base della stessa promessa Clementine può reclamare il suo diritto a sottrarsi all'influenza degli spiriti, a cui l'aveva condannata sua madre, per ricevere invece quella benefica dello Spirito che la profezia le ha annunciato.

Maledizione/benedizione, spiriti/Spirito: i racconti di Théodora e Clementine articolano una serie di opposizioni nette che non lasciano spazio a soluzioni di compromesso. Perché la situazione cambi, non è possibile infatti continuare ciò che era stato fatto in passato: portando offerte alla chiesa, Théodora smette di gettare il raccolto nella latrina. Il patto fra i suoi genitori e gli spiriti è così dissolto.

A ben vedere la maledizione della madre di Clementine consisteva nella perpetuazione della propria vita attraverso quella della figlia. «Se io muoio allora mia figlia rimanga con la mia vita»: una condanna alla continuità che votava Clementine agli spiriti e alla loro influenza.

Al contrario, lo Spirito rigenera non perché perpetua la vita passata in quella presente, ma perché ne annuncia una nuova, proprio in quanto è discontinua rispetto a quella precedente. Per Clementine e Théodora rinascere è stato quindi venire nuovamente al mondo spezzando una catena ereditaria. Questa frattura ha segnato uno spartiacque fra ciò che erano prima e ciò che sono adesso, recidendo allo stesso tempo i legami con le generazioni precedenti e i loro spiriti[3]. Così, rinascendo, sono venute al mondo come soggettività nuove: liberate dal peso del passato, sentono ora di poter cambiare, cioè, di poter non solo abbandonare ma rinnegare anche quanto le passate generazioni avevano deciso per quelle future.

Il potere di rinnegare ciò che maledice e di rivendicare il diritto a cambiare non si basa soltanto su una promessa per il futuro. La forza rigenerativa dello Spirito è difatti vissuta direttamente nell'intimità del proprio corpo. Come si è visto, la pentecoste non è esclusivamente narrazione neotestamentaria ma un'esperienza contemporanea che si verifica laddove nelle assemblee riunite in preghiera si parlano

[3] Si veda al riguardo: Meyer 1992; 1998.

lingue ignote, si profetizza, si cacciano gli spiriti maligni. Lo Spirito, che discende nei corpi dei presenti, è la manifestazione di un dio che agisce efficacemente nella vicenda umana per risolvere, trasformare e spezzare la maledizione che lega al passato.

Il corpo di chi rinasce è, in effetti, il terreno su cui Dio dà prova della sua potenza efficace. Ciò avviene non solo nell'intima gioia della possessione dello Spirito ma anche, e in maniera ancor più decisiva, nel corpo di coloro che soffrono, quando l'alternativa è fra la vita e la morte. L'esperienza di salvezza si compie, allora, come guarigione mentre è vissuta nella carne l'impossibilità del compromesso fra spiriti e Spirito perché questi si dimostrano, attraverso la sofferenza, come forze in lotta per la vita o per la morte.

Così ha potuto sperimentare sulla propria pelle Catherine, una contadina di settantasette anni che vive a Rusumo, al confine con la Tanzania. Anche il suo fu un tentativo di «cercare la soluzione». All'inizio però Catherine si mosse nella direzione degli spiriti, con i quali strinse dunque un legame più serrato e compromettente, prima che questi si rivelassero pienamente per quello che realmente sono: forze spirituali nocive. Con il senno di poi Catherine dice difatti: «Ho cominciato a occuparmi degli spiriti maligni». A loro si rivolse molto tempo fa, quando viveva ancora a Butare, nella sua città di origine. All'epoca Catherine era sposata, aveva due figli ed era cattolica osservante.

Questa situazione è sconvolta dalla perdita, in rapida successione, del marito e del primogenito. Eventi luttuosi che la tormentano perché non riesce a trovarne la ragione. Per risolvere questo tormento inizia dunque a ricorrere ai «*badayimoni*», termine con il quale sono entrati i demoni biblici nel vocabolario kinyarwanda.

Catherine racconta come nel suo tentativo seguisse un corso ordinario che, anche come cattolica, non aveva nulla di eccezionale; in tal senso non aveva ancora elementi per sospettare che gli spiriti l'avrebbero ingannata, né di dubitare delle loro reali intenzioni. Il suo tormento tuttavia non si placa neanche in seguito al suo secondo matrimonio. Continua a pensare a quelle morti anche quando si trasferisce a Rusumo con il nuovo marito. Dopo qualche anno, a quel tormento si aggiunge una nuova ragione di preoccupazione. Il figlio, avuto dal secondo matrimonio, si ammala di una male che inizia a compromettergli le articolazioni delle dita. Allora risolve di seguire i consigli della gente di Rusumo che le indica da chi andare a ricercare i motivi della nuova disgrazia.

Così, come in passato, Catherine si reca da un *mupfumu*, un guaritore-indovino che cerca nel rancore degli antenati le cause dei mali per ristabilire l'equilibrio fra vivi e morti. Evocata dal *mupfumu*, Catherine è testimone della forza straordinaria degli spiriti: «ho visto [...] la manifestazione degli spiriti maligni, la forza osservabile direttamente». Forza in cui suo figlio trova un iniziale giovamento.

Ma la guarigione è solo temporanea, il ragazzo cade nuovamente malato. Così Catherine torna di nuovo dal *mupfumu*, stavolta piena di recriminazioni per la mancata guarigione e per i lutti che in passato hanno segnato la sua vita. Il *mupfumu*,

allora, individua l'identità del *muzimu*, il defunto della famiglia che, rancoroso verso i vivi, torna per consumare la sua vendetta contro Catherine. Poiché i tentativi di placare il risentimento di questo spirito risultano vani, il *mupfumu* giunge alla conclusione che Chatherine deve cercare protezione iniziandosi al *kubandwa*, il culto di possessione degli *imandwa*. Questi spiriti sovralignatici offrono, infatti, riparo dagli attacchi rancorosi dei defunti della famiglia.

Catherine decide di seguire l'indicazione del *mupfumu* ma ha ormai iniziato a diffidare delle risorse spirituali della tradizione. Ora che rinascendo le è chiara la reale natura degli spiriti in cui cercava soluzione, questa diffidenza è maturata in aperta ostilità. La tradizione nel suo complesso incarna le influenze nocive del passato, agendole nel presente attraverso i suoi spiriti. Sia che siano *bazimu* sia che siano *imandwa*, essi sono *imyuka mibi*: spiriti maligni. Ecco perché il *mupfumu* è per lei uno stregone che manipola forze sataniche al pari del *murozi* (lo stregone-avvelenatore).

«Mi dicevo che là non c'era la soluzione»: quando Catherine viene iniziata al *kubandwa*, il dubbio aveva dunque iniziato a farsi strada. Tuttavia, attraverso i tormenti e le sofferenze, gli spiriti della tradizione gli daranno la prova di non essere inefficaci ma deleteri.

In effetti è proprio il dubbio di Catherine a scatenare la ferocia degli spiriti i quali hanno, dopo l'iniziazione al culto di possessione, un nuovo e più profondo potere su di lei. Il legame è divenuto talmente intimo che ad ogni incertezza di Catherine fa seguito un attacco degli *imyuka mibi*. Così gli spiriti portano alla morte il figlio malato e iniziano a tormentare il corpo di Catherine. Per dimostrare quanto sia viscerale il loro legame con lei, le provocano copiose emorragie. Ogni strazio le dimostra che gli spiriti possono ancora molto su di lei.

È dunque nella sua propria carne che Catherine perviene alla certezza che la causa della sua rovina sono proprio le forze spirituali che lei stessa aveva mobilitato nel tentativo di salvare il figlio. Così le è chiaro ormai come gli spiriti le abbiano teso una trappola che sta per chiudersi definitivamente. Per salvarsi dall'attacco di uno spirito (*muzimu*), Catherine aveva difatti cercato soluzione proprio negli spiriti (*imandwa*), così che è ora in loro completa balia. Dubitare in questa situazione equivale a dibattersi in una morsa: ogni tentativo di liberarsi provoca nuove lacerazioni. Nondimeno Catherine non si arrende del tutto alle forze che la tengono in scacco e ormai, in fin di vita, accetta il consiglio di alcuni pentecostali che le indicano la commissione di preghiera dell'*Eglise vivante de Jésus Christ* di Rusumo.

Lì «hanno pregato per giorni, allora c'è stata la profezia che Dio avrebbe dimostrato la sua forza salvandomi». Nel rito Dio rivela che, attraverso la guarigione di Catherine, vuole dar prova della propria superiorità sugli spiriti maligni. Questi, dal canto loro proseguono il loro attacco, essendo ora in lotta con lo Spirito nel corpo della donna. Nel rito della preghiera ha luogo, dunque, una sfida fra forze inconciliabili e nemiche, che ha come posta in gioco la vita o la morte della sofferente nel cui corpo lo Spirito di Dio fronteggia gli spiriti mossi da Satana.

A conclusione del racconto di come lo Spirito trionfò salvandola, Catherine dice: «Ho preso la decisione di dimorare nella preghiera, di credere in Dio. Tutti i giorni chiedo la protezione divina perché ho capito che Dio solo può donare tutte le soluzioni che esistono. Dio è il più potente!».

«Distruggere la storia»

La decisione finale di Catherine non è maturata attraverso un sereno distacco dagli spiriti. Per congedare dalla propria esistenza i *badayimoni*, ha dovuto prima sperimentarli come malefici correndo il rischio della morte. La sua storia dimostra che non si può rimanere in pace con loro. La salvezza è venuta infatti da un dio che è loro nemico e che intende dar loro battaglia per sconfiggerli. È il dio che dà le soluzioni e che dimostra di essere potente proprio perché lotta contro gli spiriti. In questa guerra spirituale le forze nemiche si fronteggiano sul medesimo terreno, quello della vicenda umana per salvare o per dannare.

Quanto raccontato da Thédora e da Clementine mostra come rinascere sia stato per loro compiere (o esigere di compiere) una profonda trasformazione. Venendo nuovamente al modo, le due donne sono ora diverse da prima: hanno abbandonato la propria vita passata proprio in quanto adesso rivendicano la possibilità di un cambiamento. Ma tale cambiamento implica anche un rinnegamento del passato più radicale che, coinvolgendo le generazioni precedenti e i loro spiriti, si approfondisce oltre il tempo della propria esistenza. Così Thédora e Clementine esigono un cambiamento rifiutando l'eredità del patto che le legava inconsapevolmente agli spiriti.

La storia di Catherine ha precisato inoltre l'identità di tali spiriti, smentendo l'identificazione del *mupfumu*. Infatti questi, che non è altro che uno "stregone", mentiva quando diceva che a perseguitare Catherine fosse solo un *muzumu*. E l'aveva anche ingannata, proponendole come soluzione l'iniziazione ad altri spiriti (*imandwa*). In effetti, la sofferenza di Catherine è la prova che a maledire sono gli spiriti nel loro complesso, come *badayimoni*. Non sono più solo gli spiriti dei defunti rancorosi a consumare un ritorno vendicativo, ma le forze spirituali della tradizione ad agire nel presente in modo nefasto.

La tradizione assume dunque una configurazione demonizzata: il rito della preghiera smaschera pubblicamente gli spiriti in quanto oggettiva la loro azione malefica sotto gli occhi dei presenti. Ma non solo. Nella guarigione, come illustra Catherine, la preghiera collettiva è anche il contesto rituale dove fronteggiare e sconfiggere gli spiriti. Non basta infatti dire che questi sono *badayimoni*: cattolica praticante, Catherine ha cercato soluzione proprio presso i demoni della tradizione, perché non avvertiva ancora il pericolo mortale a cui andava incontro. Quello pentecostale è invece un dio che agisce contro gli spiriti della tradizione. Questi non

sono solo demoni da liquidare ma anche nemici pericolosi contro cui lottare apertamente.

La lotta spirituale, dunque, debella il passato collettivo configurato non come storia evenemenziale ma come tradizione demoniaca. La guarigione del singolo pare in tal senso essere metonimia della collettività. Anche se la trasposizione della salvezza dall'individuo al gruppo sembra un'operazione per più versi contraddittoria. Rinascere, infatti, significa recidere i legami con la tradizione trasmessa attraverso le generazioni. Thédora e Clementine, venendo nuovamente al mando, si liberano del peso del passato. Tale salvezza pare adombrare la nascita di un individuo autonomo che rivendica il diritto di cambiare la maledizione con la benedizione nella propria personale «situazione».

Ma le cose appaiono sotto un'altra luce quando l'agone della lotta non è più primariamente il corpo di un sofferente, ma il terreno in cui si radica una chiesa. La missione pentecostale contro la tradizione si profila allora come liberazione di un territorio dal passato che lo maledice. Così a essere rigenerata è una collina, una città, una regione e progressivamente l'intera nazione, sottratta palmo a palmo alle influenze di Satana. Di questa guerra spirituale si fanno principalmente interpreti i Pastori.

Prima che iniziasse la sua missione a Kibungo nel 1996, ad esempio, il Pastore Joseph dell'*Eglise vivante de Jésus Christ* ebbe una rivelazione che gli annunciò quanto lo aspettava nella regione orientale del paese. La visione, come spiega il Pastore, gli mostrò non solo il contesto della futura missione ma anche lo stato spirituale della regione stessa. Stato che si presente davanti ai suoi occhi sotto forma di un serpente. Fu questa, difatti, l'immagine che lo risvegliò a Kigali nel cuore di una notte del 1996: «C'era una gran messa là [...]. Quando il predicatore inizia la sua predicazione un grande serpente si oppone per impedire la messa. Allora sono andato ad uccidere il serpente».

Il Pastore si accorge di trovarsi nella condizione ottimale per affrontare il serpente; calza infatti scarpe chiuse che lo riparano dai morsi ed ha in mano un bastone per finirlo:

«Così l'ho cacciato ed è scomparso. Con lo stesso bastone con cui avevo cercato di ucciderlo, lo cercavo per vedere dove poteva riapparire. Nel frattempo il predicatore continuava a predicare e vi erano dei rinati. Sentii allora la voce di qualcuno che mi diceva: "Io ti invio là a Kibungo dove incontrerai numerose difficoltà come indica il serpente, ma ti darò anche il bastone per scacciarlo"».

La voce esplicita il significato della visione indicando il luogo della futura missione e le difficoltà che vi incontrerà. Secondo il Pastore il serpente incarna «l'opposizione diabolica» che la regione occidentale riserverà alla sua predicazione. Ma egli sa, perché la voce glielo ha annunciato, che avrà a disposizione gli strumenti per farvi fronte: «Il bastone sta a significare la conoscenza dei luoghi, io andavo con

il bastone a cercare dove si poteva nascondere il serpente… bisogna conoscere geograficamente».

Da Kigali lo Spirito ha inviato il Pastore Joseph verso la periferia orientale dove si annida il serpente da scacciare a più riprese. Il Pastore si troverà a lottare su un terreno ignoto e ostile laddove, invece, il serpente si muove nascondendosi e riemergendo per minacciare. Il bastone lo guiderà mentre batte un terreno insidioso ed estraneo, dunque. Esso sarà lo strumento dell'"esplorazione geografica" del Pastore, cioè, della ricerca dei luoghi in cui si cela la resistenza allo Spirito. Si tratta, quindi, di un'esplorazione spirituale che ha l'obiettivo di debellare l'opposizione diabolica del serpente, in modo che ci siano dei rinati come durante la «gran messa».

La voce ha chiamato il Pastore a condurre una lotta palmo a palmo sulle colline della regione orientale contro le forze persecutorie che tengono in ostaggio e impediscono la rinascita. La guerriglia intrapresa dal Pastore dal 1996 lo ha così portato a conoscere il terreno di missione e a dare un volto al nemico che vi si nasconde. Egli sa quindi che gli spiriti che qui si oppongono all'azione rigenerativa dello Spirito sono mobilitati dalla stregoneria («*ibirozi*»). Quest'ultima è la pratica delle forze sataniche ma soprattutto è il vero e proprio spirito della regione. L'*ibirozi* infatti incarna, dando loro un volto (inquietante) e un'identità (demoniaca), non solo la provincia orientale ma il suo stesso passato. Per questo la stregoneria è detta «spirito Gisaka», dal nome dell'antico principato poi annesso nel XIX secolo al regno rwandese.

Le chiese, che si sono diffuse nella regione, segnano dunque un avanzamento nella lotta contro questa entità spirituale maligna. Ovunque vi sono rinati, che pregano ricolmi dello Spirito, viene sferrato un attacco contro il nemico satanico che li circonda. La guerra quindi da un lato implica una risignificazione del paesaggio del sacro che procede di pari passo con una sua demonizzazione, mentre dall'altro essa investe lo spazio per strapparlo allo spirito della sua storia. Per questo il significato ultimo della visione avuta a Kigali si traduce per il Pastore in questo modo: «la mia missione era di distruggere la storia che ha caratterizzato la regione».

Resistenze

Il Pastore Joseph ha mostrato un ulteriore senso della guerra pentecostale contro la tradizione. Nella sua prospettiva la diffusione delle chiese pare rientrare in un disegno più ampio, teso a sconvolgere e reinscrivere la geografia del sacro. Un nuovo edificio religioso sorge perché il luogo di edificazione abbandoni la sua storia e lo spirito diabolico che lo abita.

L'annuncio salvifico pentecostale, in tal senso, si autorappresenta come profondamente innovativo e in forte rottura con il passato. Esso, infatti, non solo addita apertamente come satanica la tradizione ma suggerisce anche che le chiese storiche – in particolare quella cattolica, maggioritaria in Rwanda – abbiano fallito la

loro missione. Il rimprovero più o meno celato, che viene mosso loro non è affatto quello di aver disprezzato la tradizione, ma piuttosto quello di non essere state sino in fondo conseguenti con l'azione di demonizzazione degli spiriti. In tal modo, esse avrebbero favorito la connivenza con le forze sataniche, poiché non le avrebbero mai sfidate (e sconfitte) sul terreno dell'esistenza umana. Così Catherine aveva trovato normale ricorrere alle forze sataniche benché – o forse proprio perché – fosse cattolica osservante; mentre il Pastore Joseph sostiene di essersi trovato davanti a un terreno interamente da evangelizzare, quando arrivò a Kibungo nel 1996, nonostante la sua chiesa sorga a poche centinaia di metri dalla diocesi cattolica.

L'esperienza della salvezza pentecostale, come intervento dello Spirito nel contemporaneo, articola dunque un discorso fortemente discontinuo sul tempo che si esprime nella violenza simbolica agita contro la tradizione. Questo discorso mal si conforma agli interessi delle ricerche etnografiche che si iscrivono sulla scia di studi classici quali quelli di Georges Balandier e Vittorio Lanternari[4]. La liberazione, che viene promessa spezzando le catene della tradizione, è in effetti controversa se nei movimenti cristiani africani si ricerca un'appropriazione contro-culturale del cristianesimo quale anticipazione di una più compiuta forma di contestazione politica.

In tal senso il messaggio salvifico del movimento pentecostale sembra avere, almeno in parte[5], motivato la disattenzione che inizialmente accolse la sua rapida espansione nelle aree sub-sahariane. È agli inizi degli anni Novanta che si ebbero i primi segni[6] della fioritura di quella che è ormai divenuta una letteratura vasta e complessa su un'effervescenza che, tuttavia, già da oltre un decennio pervadeva il cristianesimo africano.

Nonostante sia molteplice e diversificato, il movimento pentecostale propone ovunque di emanciparsi dai legami con il gruppo di provenienza e si accanisce contro gli spiriti trasmessi fra le generazioni. Piuttosto che una forma di resistenza religiosa ai rapporti di forza, il pentecostalismo pare adattare il singolo in quanto tale alla società del rischio, suggerendogli la possibilità di svincolarsi dai condizionamenti sociali.

Un movimento che adatta, dunque? Per più aspetti esso sembra incarnare lo spettro dell'omologazione globale: anche nei contesti rurali più dispersi, i suoi Pastori esibiscono legami transnazionali e tentano di rifarsi ai predicatori che con disinvoltura sono presenti sui media. Per quanto l'edificio della loro chiesa sia malmesso, essi si presentano come modello di un successo socio-economico benedetto da Dio e predicano ai fedeli un accesso prodigioso a beni simbolici e materiali. Lo stile spettacolare delle celebrazioni domenicali, poi, conosce poche varianti non lasciando spazio a ibridazioni significative.

[4] Balandier 1953; 1955; 1957; 1961; Lanternari 1960.
[5] Davis (2004) vede in questo ritardo una più generale difficoltà delle scienze sociali nel confrontarsi con la più recente e intensa fase di urbanizzazione. Fenomeno a cui la crescita esponenziale del pentecostalismo su scala globale sarebbe secondo Davis connesso.
[6] Gifford 1990, 1991, 1992; 1993; 1994; 1994; Meyer 1992; van Dijk 1992; 1992.

I pentecostali sembrano, così, infliggere il colpo di grazia a una nozione di resistenza già messa a dura prova. Poco prima che gli studi antropologici si interessassero in modo consistente al pentecostalismo, la nozione di resistenza aveva, a ben vedere, conosciuto nuove declinazioni nel corso degli anni Ottanta. Un ruolo significativo aveva avuto in questo senso lo studio del 1985 *Body of Power, Spirit of Resistance*, nel quale Jean Comaroff aveva analizzato i riti di guarigione delle chiese sioniste sudafricane come forma di resistenza allo sfruttamento e alla dominazione vissuta nel contesto dell'apartheid[7]. Nella guarigione, il corpo del sofferente era per Comaroff metonimia dell'intera categoria dei lavoratori migranti, permettendo la ricomposizione delle lacerazioni sociali e spirituali attraverso la rigenerazione vissuta dal singolo.

Ma proprio contro questa nozione di resistenza Matthew Schoffeleers aveva reagito nel 1991, osservandovi una tale dilatazione di senso da farle perdere consistenza. Tanto che nei rituali di guarigione delle chiese sioniste sudafricane, egli non vedeva una forma di ribellione simbolica ma piuttosto una forma di acquiescenza: l'esperienza rigenerativa della guarigione era, in quest'ottica, un palliativo che rendeva sopportabile il giogo dell'oppressione[8].

L'innesto della rinascita pentecostale in questo dibattito suggerisce la possibilità di un effetto di riverbero sul passato, che riconsideri i movimenti cristiani studiati nella temperie della decolonizzazione e delle indipendenze. La dilatazione e poi la discussione della nozione di resistenza ha reso possibile cogliere le strettoie delle interpretazioni che si muovevano esclusivamente all'interno della dialettica fra oppressione politica e contestazione religiosa.

Ora la guerra pentecostale dichiarata ed esplicita contro la tradizione introduce nuovi elementi di complessità. Essa invita a recuperare aspetti rimasti sottotraccia nella letteratura classica come, in primo luogo, la natura bifronte di quei movimenti che non si rivolgevano solo contro la dominazione coloniale ma anche contro la tradizione (e la sua autorità), quale causa dei mali e della sconfitta storica subita con la conquista europea.

Gli studi iniziati da Birgit Meyer nel 1989 nell'area ewe del Ghana – che si muovono fra terreno ed archivio, fra pentecostalismo attuale e storia missionaria – illustrano in modo esemplare come questo indirizzo di ricerca si nutra e, a sua volta, contribuisca a un ripensamento più generale sul cambiamento e sul dinamismo religioso[9]. In effetti attraverso un'indagine sulla lunga durata, Meyer ha dimostrato come la configurazione demonizzata della tradizione sia stata anche in passato una delle chiavi di volta del radicamento popolare del messaggio cristiano. Le linea di continuità storica è, in particolare, rintracciata all'interno delle chiese storiche sino all'incontro missionario stesso.

[7] Su un piano storiografico una nozione di resistenza simile è impiegata in Fields 1985.
[8] Altri esempi di critica a tale nozione di resistenza sono: Abu-Lughod 1990, Ortner 1995.
[9] Meyer 1992; 1998; 1999; 2002.

Non più dunque un'"iniziativa africana" che si esprime esclusivamente nelle chiese indipendenti, formatesi in rottura polemica da quelle missionarie. Ma un'*agency* che si fa spazio all'interno dei rapporti di forza interculturali, contribuendo al successo delle chiese missionarie.

L'incontro missionario è stato, in effetti, oggetto di un rinnovato interesse soprattutto grazie al dibattito che si è articolato intorno alle pubblicazione, nel 1991 e nel 1997, dei due volumi che compongono l'opera *Of Revelation and revolution* di Jean e John Comaroff[10]. Sebbene assai acceso, tale dibattito ha contribuito nel suo complesso al superamento della netta distinzione che opponeva chiese missionarie e chiese indipendenti, e che vedeva solo in queste ultime una sintesi creativa fra una tradizione africana statica e un apporto cristiano esogeno. A ben vedere, già i lavori di Adrian Hastings e di Terance Ranger avevano evidenziato i limiti di tale lettura, indicando la necessità di indagare come il dinamismo pervadesse l'intero campo religioso[11]. Una lettura che aveva avuto, tuttavia, il merito di porre all'ordine del giorno quel che veniva detta "l'iniziativa africana", con l'obiettivo polemico di smascherare la matrice coloniale della storiografia missionaria, tesa a ricondurre la cristianizzazione al solo operato dei religiosi europei[12].

C'è da chiedersi se il discorso pentecostale non riproponga contrapposizioni assai simili, ponendole nella medesima successione temporale: una tradizione demoniaca, una chiesa di derivazione missionaria impotente, una rinascita dello Spirito che rompe con il passato. Sottrarsi all'inganno della semplificazione significa, anche nel caso di quella pentecostale, riarticolare la dialettica che coinvolge i termini presentati come contrapposti. All'interno del discorso che demonizza il passato, tradizione e rinascita, spiriti e Spirito paiono non solo divisi dalla frattura temporale della salvezza ma anche uniti da una relazione: quella del conflitto.

Un profeta ai confini

«Si può essere attaccati da un demone che profetizza. Ma lo si deve scoprire. Anche quando si è ispirati i demoni possono intervenire e mescolarsi. Il vero messaggio viene rovinato. Perché Satana è là per inculcarsi, e corromperti. Allora ci sono due forze: forza divina e satanica. Qualche volta c'è una interazione di queste due forze e tu puoi mescolarle. Mescolare ciò che è detto dallo Spirito Santo e ciò che è detto dagli spiriti maligni, che si trovano nell'aria come dice la Bibbia. Ci sono dei demoni che sono gli strumenti o la forza di Satana per intervenire in questo mondo. Come c'è lo Spirito Santo che è strumento di Dio nel mondo».

[10] Barber 2006; Gray 1990; Landau 2004; Peel 1995; Peterson 2004.
[11] Hastings 1979; Ranger 1986.
[12] Ajayi 1965; Ajayi, Ayandele, 1969; Ayandele, 1966.

Così Claudette descrive il rischio in cui costantemente incorre da quando ha ricevuto il dono della profezia. Da quel momento, infatti, lei è in rapporto osmotico con l'invisibile. Al pari di quello degli altri profeti, il suo corpo è stato trasformato dallo Spirito in un «foro». In esso possono introdursi le forze dell'invisibile che, per quanto molteplici, sono mosse da Dio e Satana nella loro guerra costante «per intervenire in questo mondo».

Nella lotta corpo a corpo, spiriti e Spirito possono mescolarsi e confondere il profeta che non è in grado di discernere chiaramente la loro voce. È così che può aver luogo la *kuvangirwa*, la falsa profezia ispirata da «falsi dei» (*ibigirwamana*). Il profeta è così, a sua insaputa, diventato un *mupfumu*. Il *mupfumu* possiede, infatti, la forza penetrante di squarciare (*gupfumura*) e guardare oltre il visibile. Anche gli stregoni, dunque, sono in contatto con l'invisibile poiché dispongono dell'*ubwenge*, la capacità di vedere le cose nascoste. Al riguardo Patrick, un altro profeta, osserva:

«La pratica della stregoneria significa credere in falsi dèi; ecco che gli stregoni ti danno dei prodotti da mettere addosso o accanto al letto… per chiedere la protezione o la potenza dei falsi dèi. Questi falsi dèi profetizzano usando i *bapfumu* [pl. di *mupfumu*] e i loro... *impigi* [amuleti]».

Le voci dei demoni si mescolano al messaggio di Dio, i poteri del *mupfumu* si confondono con il dono del profeta. Il carisma profetico è un dono ampiamente elargito; la sua diffusione mostra l'efficacia dello Spirito, incantando il quotidiano attraverso una molteplicità di visioni profetiche. Nessuno è escluso in linea di principio dal carisma di vedere e intendere il suo messaggio e, inoltre, chiunque può averne esperienza consultando i molti profeti del dio che agisce, comunica, rivela per «cambiare la situazione». Ma proprio nella sua ampia elargizione sta il rischio del dono: gli spiriti tendono inganni ai profeti, simulando di essere Dio. I profeti, caduti nella trappola, possono formarsi una proprio cerchio clientelare indipendente, diagnosticando un falso stato di cose, infettando la collettività religiosa con le forze maligne.

La prima profezia vide Claudette in compagnia di un angelo che le mostrava un grande libro. Quando la lettura fu terminata l'angelo l'afferrò per farla volare:

«L'angelo mi ha poi fatto viaggiare, volando in una foresta e poi mi ha mostrato le persone a cui dovevo consegnare il messaggio. La foresta aveva un significato. La voce me l'ha spiegato. Io vedevo questa foresta di alberi da frutta, ma alcuni alberi davano frutti e altri alberi non davano frutti. Il messaggio era per la chiesa: "gli alberi che non danno frutti diano frutti!"[..]».

La visione della foresta è una sorta di diagnosi sullo stato della comunità religiosa che mostra la parte sana e la parte malata, rivelando a tutti ciò che qualcuno nasconde. Si tratta di un'insidia segreta che minaccia l'intera chiesa. La presenza di

alberi infruttuosi le fu confermata anche da altri profeti che avevano avuto anche loro visioni dell'opera di corruzione di Satana. Le molteplici profezie dello Spirito crearono così una rete di riscontri.

L'elargizione del carisma profetico racchiude, dunque, il rischio dell'esperienza potenzialmente sovversiva del singolo. Ma d'altra parte fornisce anche un'ampia trama intersoggettiva che controlla e supporta l'individuo nell'esperienza del mondo invisibile.

Si tratta di un'attività di decodifica collettiva che mobilita l'intero commissione di preghiera. I rituali infrasettimanali sono leggibili in questa chiave: i profeti attorniati dal gruppo di preghiera sono impegnati, in un costante e mutuo controllo. Essi discernono le visioni e districano le forze invisibile. Così, quando un profeta, nel cerchio di preghiera, parla una lingua sconosciuta è spesso un altro profeta a tradurre il messaggio in parole umane.

Rutayisire è, ad esempio, un profeta dell'*Eglise vivante de Jésus Christ*, che assiste costantemente al rito della preghiera. Egli, però, pur cantando e pregando insieme agli altri non pone mai le mani sulla testa di chi cerca soluzione. Come gli altri, nel cerchio ascolta le sillabe disarticolate che si ricompongono lentamente in un ritmo che le ristruttura in un linguaggio sconosciuto agli uomini. Rutayisire, sente questo linguaggio e lo comprende ma non interviene per tradurlo. Eppure egli lo intende forse più profondamente degli altri. Il suo è difatti un carisma profetico peculiare; quello di discernere la vera profezia da quella falsa:

«Bisogna innanzitutto conoscere la maniera con la quale Dio parla e comunica con l'individuo. Il messaggio di Dio parla, spesso, della verità della vita dell'individuo. Il dono dello Spirito Santo che ho è di essere capace di ascoltare la voce di Dio e di riconoscerla. Io separo la sua voce dalle altre voci. Questa voce [quella di Dio] deve essere seguita dalla Parola. Non sono parole vuote… è una voce seguita dalla Parola. A volte, invece, si sentono voci mescolate. E non è possibile arrivare a sentire e comprendere quello che la voce [di Dio] sta dicendo. Ciò genera dell'inquietudine. In questo caso il mezzo di comunicazione, il canale di comunicazione ha un problema…».

Rutayisire apprese di avere questo dono alcuni anni fa, quando ancora viveva a Rukira, una località presso Rusumo. Egli si trasferì poi a Kibungo per proseguire gli studi superiori, non prima però di aver risolto la difficile situazione in cui versava l'*Eglise vivante de Jésus Christ* che là frequentava.

«Questa è una esperienza che ho vissuto nell'*Eglise vivante* che frequentavo a Rukira. C'era nella Chiesa la profezia. La gente era molto interessata alla profezia, soltanto che non si trattava della buona profezia ma della cattiva… c'era una mescolanza. Si sentivano molte voci mescolate. Si faceva la profezia… ma la forza che dava la voce

non era quella di Dio. Questo era un problema, è ciò che si dice *kuvangirwa* [falsa profezia]».

La *kuvangirwa* compromise seriamente la vita della collettività religiosa pentecostale di Rukira, introducendovi messaggi «mescolati» con le molti voci del demonio. Fino a che una parte dei fedeli intraprese la via della tradizione satanica. Ad introdurla fu in particolare un profeta. Questi aveva iniziato da tempo a sentire le voci demoniache sino a che queste non si fecero più forti. Satana, introducendosi nel «canale di comunicazione», iniziò a tentare il profeta promettendogli poteri straordinari. Finché il profeta non cedette interamente, rimanendo sedotto dalle promesse del demonio. Egli acquisì, così, il potere profetico del *kurondora*, la capacità, cioè, di leggere nel pensiero. Da questo momento in poi, l'influenza del profeta nella chiesa accrebbe in modo straordinario, agendo fuori da ogni controllo. La forza demoniaca gli consentiva di soggiogare un numero consistente di fedeli:

«[Il profeta] ti guardava e capiva cosa avevi dentro. Molte persone provavano, allora, un'attrazione irresistibile per questa profezia. Molti volevano mettere alla prova la forza della *kurondora*. Andavano sempre dal profeta per provare se poteva vedere quanto avevano fatto. Lo seguivano poi in quello che diceva».

Il gruppo di seguaci del profeta considerava «pagani» («*bapagani*») il resto dei fedeli, che non voleva seguire l'ispirazione dal demonio. Si generò così una situazione di acuta conflittualità: una frattura insanabile divideva ormai i pentecostali di Rukira. Chi era soggiogato dal potere del *kurondora*, era contro chi si schierava a favore del Pastore e degli altri profeti del gruppo di preghiera. Fra questi ultimi vi era Rutayisire, l'unico che riusciva a comprendere l'origine dei poteri eccezionali della *kurondora*. Egli percepiva, infatti, nettamente le voci dei demoni che parlavano attraverso il profeta. Rutayisire rivelò quindi quanto gli era dato di intendere, riuscendo così a isolare e a emarginare il profeta di Satana, sino a cacciarlo dalla chiesa.

Divenne, dunque, di dominio pubblico ciò che era avvenuto in modo occulto. Sentendo le voci del demonio, il profeta ne era rimasto inizialmente turbato. L'inquietudine, che derivava da questo ascolto, invece di allontanarlo dal rischio, lo spinse a prestare attenzione a quanto le voci dicevano. Gli spiriti gli proponevano un potere straordinario che gli avrebbe fatto acquisire una posizione di dominio e controllo. Attraverso il *kurondora* nulla poteva rimanergli nascosto; anche i segreti più intimi degli uomini sarebbero stati rivelati al suo sguardo. Ciò che Satana gli prometteva era infatti un potenziamento – che è allo stesso tempo un pervertimento – del dono di esplorare l'invisibile.

Attratto da questa prospettiva, il profeta decise di stringere un patto con il nemico. Costatando l'efficacia dei poteri di Satana, il profeta comincia, infatti, a nutrire dei dubbi sulla potenza dello Spirito. Egli diviene così «incerto» sino a non

essere più fiducioso della superiorità della forza di Dio sugli spiriti del demonio. Il profeta compie così un processo di reversione della rinascita, facendo ritorno alla tradizione dove trascina anche i suoi seguaci: entra in contatto con un *mupfumu* chiedendogli di essere introdotto ai suoi rituali satanici. Acquista, quindi, dallo stregone degli amuleti che introduce segretamente nella chiesa e che distribuisce nella cerchia dei suoi clienti. In tal modo, giunge a termine il suo processo di regressione: il profeta si tramuta nel *mupfumu*, cioè in quello che dovrebbe essere il suo contrario, o meglio, il suo più acerrimo nemico.

L'intervento di Rutayisire, allora, ristabilisce l'ordine sovvertito discernendo ciò che deve rimanere separato. Egli riporta alla normalità la vita della chiesa e allo stesso tempo la relazione fra le forze invisibili. Lo Spirito e gli spiriti sono e devono restare incompatibili e ostili, il profeta non può trovare nello stregone un alleato.

Quello di Rutayisire è una storia di una devianza, di un'«eresia», come lui stesso la connota. Si tratta di un racconto che rovescia gli opposti e li mescola, per mostrare invece il funzionamento "normale" delle cose, che in fine viene ristabilito. Se Satana sovverte/perverte gli opposti attraverso il profeta eretico, lo Spirito, tramite Rutaysire, ripristina la polarizzazione che configura la lotta fra il bene e il male, per la salvezza o per la rovina.

Attraverso il rovescio è indicato dunque il dritto. In tal senso, lo stato d'eccezione introdotto dalla profezia satanica è qualcosa di più di un episodio isolato che ha interessato una singola collettività religiosa. La storia di Rutaysire dice che, nel corpo a corpo, le forze nemiche entrano in contatto e possono «contaminarsi» pericolosamente. A questo confronto ravvicinato, le costringe non solo la loro natura reciprocamente avversa, ma anche le ricerche del singolo che tenta la soluzione alla sua situazione particolare, rivolgendosi alle potenze invisibili pronte ad agire nel mondo.

Sebbene opposte, infatti, le forza in lotta hanno in comune il fatto di proporre soluzioni: entrambe agiscono, intervengono, cambiano lo stato di cose, rivelano ciò che è nascosto. Sono, dunque, rivali sullo stesso terreno: quello della vicenda umana. Il profeta pentecostale, letteralmente, sente più di ogni altro rinato gli echi della battaglia. Nel suo corpo-foro le potenze invisibili lottano per introdursi, per intervenire e rivelare nel mondo visibile ciò che è nascosto. Così che il profeta eretico non è altro che un profeta che non discerne più ciò che è mescolato. Egli è tratto in inganno dal confronto ravvicinato che scambia per una fusione di forze potenti.

L'eresia di Rukira, pervertendolo, mostra il funzionamento del «cerchio profetico»[13]. Vale a dire, il movimento circolare compiuto dal profetismo: perché la potenza efficace dello Spirito dia prova di sé, è necessario riconoscere il potere degli spiriti come forza persecutoria realmente efficace. La salvezza è esperibile, sconfiggendo gli spiriti maligni, in una sfida che si rinnova perpetuamente.

[13] Dozon 1995.

Il processo rituale della commissione di preghiera (ri)genera infatti l'individuo, rivelando i legami con la tradizione, che devono essere dunque costantemente riconsiderati. Rinascere, rompere con il passato significa, perciò, configurarne la memoria, senza mai poterlo liquidare definitivamente in un dimensione lontana e ormai inerte. Come forza persecutoria il passato, in effetti, imperversa nel presente. Tanto che lo Spirito è una forza di trasformazione e di rinnovamento nella misura in cui lotta contro i demoni della tradizione e dà battaglia ovunque allo spirito maligno che personifica la storia di un territorio da conquistare.

Così il rituale di preghiera oggettiva e riconosce pubblicamente il potere degli spiriti della tradizione, smascherando la loro natura satanica. La guarigione dimostra inoltre come proprio la tradizione, da cui si annuncia un distacco salvifico, non sia mai stata in fondo così decisiva: solo attraverso la sofferenza inflittale dalla lotta contro gli spiriti, Catherine era giunta alla conclusione che «Dio è il più potente!»: efficace contro, superiore rispetto ai *badayimoni*.

Tuttavia la guarigione si compone di sequenze temporali irreversibili. Ciò che gli spiriti potevano prima, non possono ora che il patto è stato spezzato. Alla maledizione è seguita, attraverso un processo rischioso e pieno di sofferenza, la benedizione. La rinascita segna uno spartiacque che separa: il prima e il dopo; il passato persecutorio e l'immanenza della salvezza; le generazioni del patto con gli spiriti e quella che lo rompe.

Il racconto di Rutaysire non fa che confermare quanto detto da Catherine: La Parola rivelata dal profeta può dimostrarsi vera solo se mostra la sua efficacia contro gli amuleti del *mupfumu*. Dunque, non può esserci salvezza senza la pericolosa minaccia delle stregoneria. Ma, all'interno della relazione circolare in cui si muove la religiosità dei rinati, Rutaysire individua le insidie. La sua storia illustra, infatti, la possibilità di invertire l'ordine temporale della salvezza e, quindi, dimostra quanto sia costante la minaccia che si riallacci il legame con il passato. Entrando in possesso degli amuleti, i rinati di Rukira hanno ceduto, difatti, alla tentazione della tradizione. Tentazione a cui lo stesso carisma profetico li ha esposti, portandoli ad oltrepassare un confine fra tradizione e salvezza che si è mostrato pericoloso e incerto.

Contesi dalle forze spirituali, i profeti sperimentano il rischio di diventare stregoni e in tal senso individuano ciò che nel conflitto li accomuna ai propri nemici. Come questi cercano soluzioni nell'invisibile, per proteggere dall'attacco degli spiriti: stregoni e profeti sono uniti dalla competizione che li contrappone. Tale competizione sembra indicare che, nonostante la lotta che le dichiara, la salvezza pentecostale allacci un sotterraneo legame di continuità con la tradizione, la quale, proprio attraverso la demonizzazione, è in fondo integrata alla religiosità dei rinati.

Siamo, così, nuovamente ricondotti dal discorso pentecostale allo schema interpretativo classico: tradizione africana/ messaggio cristiano/ sintesi creativa africana. Stavolta, però, per suggerisci che nelle ambivalenze della profezia si possa

riconoscere, come già aveva fatto Bengt G. M. Sundkler nel suo *Bantu Prophets in South Africa*, «il vino vecchio nelle botti nuove».[14]

Si tratta però anche in questo caso di un inganno: se il profeta cerca la soluzione come il *mupfumu*, non è per ristabilire l'equilibrio con gli spiriti ma per rompere definitivamente con loro. Così che l'annuncio salvifico pentecostale mina piuttosto che riprendere lo schema, nella misura in cui quest'ultimo propone un'inculturazione nella tradizione africana, un'africanizzazione del cristianesimo.

In effetti, il movimento ambivalente verso di essa ci dice in primo luogo che la tradizione non è riducibile a un sistema culturale. Le sue forze spirituali non possono in tal senso essere secolarizzate[15] e costrette, come tratti culturali, all'inoffensività.

Né d'altro canto l'integrazione conflittuale pentecostale è leggibile come un'appropriazione "finalmente" africana che supera l'aspetto esogeno del cristianesimo missionario.[16] L'operato missionario si è rivelato, in fin dei conti, dalla parte della tradizione che disprezzava e demonizzava senza mai affrontare, mentre i rinati sanno per esperienza diretta che dei suoi spiriti si serve Satana. Così il loro movimento ambivalente verso i demoni della tradizione ci ammonisce dalle tentazioni dell'autentico e (dell'autenticamente africano) e, alla stesso tempo, rivela come l'incubo dell'omologazione sia il suo opposto speculare.

Bibliografia

Abdu-Lughod, Lila
- "The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power through Bedouin Women", *American Ethnologist*, 17, n. 1, 1990

Ajayi, Ade J. F.
- *Christian Missions in Nigeria 1841-1891: The Making of a New Elite*, Evanston: Northwestern University Press, 1965;

Ajayi, Ade J. F. and Ayandele Emmanuel A.
-"Writing African Church History", in P. Beyerhaus, C. F. Hallencreutz, (eds.), *The Church Crossing Frontiers. Essays on the Nature of Mission: in Honour of Bengt Sundkler.* Lund: Vandenhoeck & Ruprecht, Gleerup, 1969, 90-108

Ayandele, Emmanuel A.
- *The missionary impact on Modern Nigeria 1842-1914: A Political and Social Analysis*. London: Longmans, 1966

[14] Sundkler 1948.
[15] Peel 2000.
[16] Al riguardo si veda Meyer 2004.

Balandier, Georges
- "Messianismes et nationalismes en Afrique noire", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 14, 1953, pp. 41-65
- *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique Centrale*. Paris: Puf, 1955
- *Afrique ambiguë*. Paris: Plon, 1957
- "Messianisme et développement économique et social", *Cahiers internationaux de Sociologie*, 31, 1961, pp. 3-14

Barber, Karin (ed.)
- *Africa's Hidden Histories. Everyday Literacy and Making the Self*. Bloomington: Indiana University Press, 2006

Comaroff, Jean
- *Body of Power, Spirit of Resistance: the Culture and the history of people of South Africa*. Chicago: Chicago University Press, 1985

Comaroff, Jean and Comaroff, John
- *Of Revelation and revolution 1. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*. Chicago: Chicago University Press, 1991
- *Of Revelation and revolution 2. The Dialectics of Modernity on an South African Frontier.* Chicago: Chicago University Press, 1997

Corten, André
- "Le discours de la réconciliation et les nouvelles églises au Rwanda", *Afrique contemporaine*, 200, 2001, pp. 65-81

Davis, Mike
"Planet of Slums. Urban Involution and the Informal Proletariat", *New Left Review*, 26, 2004, pp. 5-34
Dozon, Jean-Pierre
- *La cause des prophètes: politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris: Seuil, 1995

Fields, Karen
- *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*. Princeton: Princeton University Press, 1985

Gifford, Paul
- "Prosperity: A New and Foreign Element in African Christianity", *Religion. Journal of Religion and Religions*, n. 20 1990, pp. 25-44

- "Christian Fundamentalism and Development in Africa", *Review of African Political Economy*, n. 52 1991, pp. 9-20
- (ed.), *New Dimension in African Christianity*, Nairobi: AA CC, 1992
- "Some recent Developments in African Christianity", *African Affairs*, 93, n. 373 1994, 513-534
- "Ghana's charismatic churches", *Journal of religion in Africa*, 24, n. 3 1994, pp. 241-265

Gray, Richard
- *Black Christians and White Missionaries*. New Haven: Yale University Press, 1990

Hastings, Adrian
- *A History of African Christianity 1950-1975*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1979
- *The Church in Africa 1450-1975*. Oxford, New York: Oxford University Press 1994

Landau, Paul
- *The Realm of the Word. Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*. London: James Currey, 1995

Lanternari, Vittorio
- *Movimenti religiosi di libertà e salvezza*. Milano: Feltrinelli, 1960

Maxwell, David
- *Christianity without Frontiers. Shona Missionaries and Transnational Pentecostalism in Africa*, in *Christianity and the African Imagination. Essays in Honor of Adrian Hastings*, ed. by D. Maxwell, Leiden 2002, 295-332.

Meyer, Birgit
- "If you are Devil, you are Witch and, if you are a Witch, you are a Devil: The Integration of pagan Ideas into the Conceptual Universe of Ewe Christians in Southeastern Ghana", *Journal of Religion in Africa*, 22, n. 2 1992, pp. 98-131
- "'Make a Complete Break of the Past': Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse", *Journal of Religion in Africa*, 28, 1998, pp. 316-349
- *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Asmara, Trenton: Africa Word press, 1999
- "Christianity and the Ewe Nation. German Pietist Missionaries, Ewe Converts and the Politics of Culture", *Journal of Religion in Africa*, 32, 2002, pp. 167-199
- "Christianity in Africa. From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches", *Annual Review of Anthropology*, 33, 2004, pp. 447-474

Ortner, Sherry
- "Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal", *Comparative Studies in Society and History*, 37, n. 1, 1995, pp. 173-193

Peel, John D. Y.
- "'For Who Hath Despised the Day of the Small Things?': Missionary Narratives and Historical Anthropology", *Comparative Studies in Society and History*, 37, n. 3 1995, pp. 581-607
- *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington: Indiana University Press, 2000

Peterson, Derek R.
- *Creative Writings. Translation, Bookkeeping, and the Work of Imagination in Colonial Kenya*. Portsmouth: Heinemann, 2004

Ranger, Terance O.
- "Religious Movements and Politics in Sub-Saharan Africa", *African Studies Review*, 29, n.2 1986, pp. 1-69

Schoffeleers, Matthew J.
- "Ritual Healing and Political Acquiescences. The Case of the Zionist Churches in Southern Africa", 61, n. 1 *Africa*, 1991, pp. 1-25;

Sundkler, Bengt G. M.
- *Bantu Prophets in South Africa*. London: Lutterworth, 1948

Van Dijk, Richard A.
- "Young Puritan Preachers in Post-Independence Malawi", *Africa*, 62, n. 2 1992, pp. 159-181
- "Young Born-Again Preachers in Post-Indipendence Malawi: The Significance of an Extraneous Identity", in P. Gifford (ed.), *New Dimension in African Christianity*. Nairobi: AA CC, 1992

Guardia Sanframondi 2010
Note etnografiche sui riti settennali per l'Assunta

Vincenzo Esposito

Guardia Sanframondi 2010. Ethnographic Notes on the Septennial Rites in honour of Our Lady of Assumption

Abstract

Every seven years, the septennial rites in honour of Our Lady of the Assumption are held in Guardia Sanframondi (BN). More than 80% of the local population participates in the ritual. They live in four districts: Croce, Portella, Fontanella and Piazza.

During the ritual week, each district celebrates two processions separately in which only local residents participate. Only on the last day all the inhabitants of all the districts come together in one great procession through all the streets of the center. Each district participates in the event with a series of "living pictures" depicting episodes of the Holy Scriptures and stories of saints. The actors of "living pictures" are actually the inhabitants of the four districts. At the general procession the "battenti" also attend: 900 hooded men who beat their breasts with "sponge", a piece of cork from which 33 pins sprout, whose blood drips on the road. The ritual takes place in absolute anonymity.

There are three important moments that mark the general procession: the exit of "battenti" from the sanctuary, the exit of the statue of Our Lady of the Assumption, the meeting of the "battenti" and the statue. The ritual, in its complexity, can be defined as "archaic" according to Victor Turner because it highlights the relationship, in Guardia Sanframondi, between *communitas* and *societas* or, in other words, the social relations existing in the whole context of the city, made of various and divergent needs, that only through ritual become consistent. The ritual of 2010 was filmed and photographed by legions of cameramen of local, national and international television networks, including Al Jazeera network. In addition, they counted about 150,000 tourists and spectators admissions.

Keywords: Blood Rituals, Structure/Communitas, *battenti,* Southern Italy

Nel 2010 si sono svolti a Guardia Sanframondi, in provincia di Benevento, i riti in onore di Maria Vergine assunta in Cielo. Si tratta di rituali molto complessi ed elaborati, fortemente radicati nel contesto sociale, economico, politico e religioso locale. Sono percepiti, dai guardiesi, come «la festa», sono visti come l'aspetto fondamentale della loro tradizione culturale. Hanno coinvolto in ruoli attivi, direttamente legati alla performance rituale, più dell' 84% della popolazione del paese. Sono diventati anche un evento mediatico. Sono stati commentati da tutti gli organi di informazione locali e nazionali; sono stati ripresi e fotografati da nutrite schiere di cineoperatori legati a network televisivi locali, nazionali e internazionali, compresa la rete di *Al Jazeera*. Si sono contate, secondo gli informatori, circa 150.000 presenze di «turisti e spettatori».

Le note che seguono devono essere intese dai lettori come un primo resoconto di una ricerca sul campo che vede impegnato un gruppo di etnografi del Dipartimento di Scienze del Patrimonio culturale dell'Università degli Studi di Salerno. La ricerca è tuttora in corso, si concluderà presumibilmente nel 2017. Le note sono relative al periodo compreso tra i mesi di agosto e settembre 2010. Le processioni si sono svolte dal 16 al 22 agosto; la teca contenente la statua dell'Assunta è stata chiusa il 5 settembre.

Per una prima interpretazione dei riti osservati mi sono sembrati utili gli studi di Victor Turner sul *processo rituale* (1972 e 1975), sul *teatro* (1986), sulla *performance* (1993).

Il sangue, la vita, la morte

Nel volume intitolato significativamente *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Luigi M. Lombardi Satriani e Mariano Meligrana riportano la seguente attestazione:

«Perché un individuo detto *'u lupu mannaru*, cioè sofferente di tale male, guarisca, dev'essere ferito dietro le spalle, nel parossismo del male, ad un bivio di strada (crucivia) con una punta di un coltello, in modo da uscir poco sangue; oppure deve essere punto con uno spillo alla fronte, e si deve versare una goccia di sangue soltanto». (Raffaele Lombardi Satriani cit. in Lombardi Satriani - Meligrana, 1996: 416-417, *ivi*: 417)

Tale attestazione, tra l'altro – affermano gli autori – sottolinea come il *crucivia*, l'incrociarsi di strade ad un bivio o in uno spiazzo, sia un luogo simbolicamente importante dello spazio folklorico. Ad esempio, è proprio all'incrociarsi delle strade del percorso processionale che, a Guardia Sanframondi, nel Sannio, i «battenti», incontrando la statua della Madonna Assunta, enfatizzano il loro rituale di spargimento del sangue. Il loro stesso sangue che viene versato penitenzialmente per scongiurare la siccità, perché l'acqua piovana possa consentire il compiersi stagionale del ciclo agrario (Lombardi Satriani - Meligrana, 1996:468). Ma anche per proteggere la comunità agricola da una altrettanto dannosa abbondanza di pioggia:

«Le solennità dell'Assunta ricorrono ordinariamente ogni sette anni; ma anche tutte le volte che calamità pubbliche, piogge o siccità le richiedano necessarie. Sono perciò processioni penitenziali, propiziatorie ed imperatorie». (De Blasio 1956, ora in Iuliani - Labagnara - Lando 1994:122)

A tal fine, a Guardia Sanframondi, ognuno dei quattro rioni che la compongono, si cimenta in due processioni, distinte ma collegate, prima di dar vita il rito penitenziale finale in onore dell'Assunta. Una processione di «Penitenza» ed una di «Comunione». La processione di «Penitenza» serve a lavare, a cancellare ritualmente le colpe ed i peccati commessi singolarmente e comunitariamente. La processione di «Comunione» serve a mostrare alla comunità il ritrovato stato di grazia che si manifesta anche nell'unità. Solo a quel punto il sangue dei fedeli – trasformatisi in «battenti» incappucciati per celare la propria identità – può essere versato per l'Assunta e per il bene della comunità di cui proprio l'Assunta è il simbolo. È il sangue «buono» che può e deve essere versato per la redenzione perché già redento a sua volta da un complesso e lungo susseguirsi di rituali rionali sui quali mi soffermerò nelle pagine seguenti.

Il sangue «buono» è quello che dona la vita così come il sangue «pazzo» – «nero e coagulato», dice Pitré, come quello del lupo mannaro – è il sangue che porta alla morte.

Sarà dunque opportuno, prima di affrontare una sorta di etnografia dei riti settennali per l'Assunta di Guardia Sanframondi, riassumere l'universo simbolico sannita, ma meridionale in generale, che si dispiega intorno ai due opposti poli che nel sangue trovano una configurazione sintetica essenziale: quello della «vita» e quello della «morte». Due poli simbolici ma anche materiali e rituali che sanciscono lo spazio della fondamentale relazione comunitaria tra «vivi» e «morti».

Nel Mezzogiorno, in tale spazio, è il sangue l'elemento legato alla vita ma anche, contemporaneamente, connesso alla morte, scrivono L. M. Lombardi Satriani e M. Meligrana (*ivi*: 387-431). È dunque, in maniera ambivalente, «segnalatore di morte» ma anche in grado di dare vita, in grado di fondarla e renderla imperitura. Come è raccontato in innumerevoli fiabe e racconti popolari, il sangue, in quanto elemento magico-religioso, pur non essendo sottoposto alle regole del quotidiano, lo fonda e gli conferisce una forma culturalmente intelligibile. È potere, richiama al potere perché magicamente può infrangere, e può far infrangere, a chi lo possiede e ne conosce la liturgia, le barriere dello spazio e del tempo. Sempre, introduce alla sfera del sacro e fornisce il linguaggio simbolico per trascrivere l'esperienza del sacro nei domini umanamente concreti dell'esistenza che è fatta anche di relazione «vita»/«morte». Spesso riesce a farlo proponendosi come elemento fondante e centrale della pratica rituale. È alla base di numerose manifestazioni rituali che prevedono, come a Guardia Sanframondi, la partecipazione di «disciplinanti» e di «battenti».

Innanzi tutto, è necessario ricordare, con Lombardi Satriani e Meligrana, che i «congregati» cioè gli «incappucciati» appartenenti alle «congreghe» costituivano, nella pratica devozionale colta e popolare, un gruppo «una volta costante, oggi notevolmente frequente della composizione processionale» e che essi:

«in virtù dell'appartenenza a una famiglia simbolica, possono assumere una più rischiosa prossimità con la morte… Attraverso il mascheramento rituale – un saio bianco che copre tutto il corpo, spesso un cappuccio con due fori per gli occhi, mantelline di colore diverso e con immagini e distintivi sacri diversi – essi partecipano contemporaneamente alla condizione di vivo e a quella di morto, ponendosi così come zona di immunità dal contagio, mediatori con i morti, loro vicari». (*Ivi*: 158-159)

Dunque, nei contesti tradizionali meridionali, particolari figure di uomini incappucciati ricordavano, rappresentandola ritualmente, l'evidente contiguità «vita»/«morte» ma soprattutto la labilità del confine «vita»/«morte», la facilità del suo possibile attraversamento in un senso e nell'altro. Infatti:

«Il mascheramento rituale come tecnica di sdoppiamento abilita i congregati a costituirsi come organo della comunità, cui possono essere demandate le funzioni rischiose dell'intrattenimento di rapporti con la morte, l'aldilà e il sacro». (*Ivi*: 160)

Allora, in determinate scadenze calendariali o in particolari momenti dell'esistenza o di pericolo e di necessità – in quelle circostanze, cioè, in cui si crede che tali (non difficili ma) pericolosi attraversamenti, sconfinamenti, contatti possano aver luogo – i «congregati», rappresentanti simbolici dell'intera comunità, possono aggiungere agli altri comportamenti penitenziali un ulteriore momento rituale, quello dello spargimento del sangue, finalizzato alla ricostruzione dell'equilibrio tra due mondi simmetrici e speculari nei quali si svolgono e si rispecchiano le umane vicende: quello dei vivi (lo aldiqua, il presente) e quello dei morti (l'aldilà, contenitore di memorie). Nel diuturno lavoro culturale che l'uomo compie per preservare la propria umana esistenza, per conservare la fondamentale umana presenza che dia senso alla vita – per dirla con Ernesto de Martino –, gli incappucciati penitenti rappresentano performativamente quel meccanismo penitenziale e salvifico del ciclo «vita-morte-vita» ben iscritto nelle qualità simboliche e organolettiche del sangue:

«Nei rituali di flagellazione collettiva, cui si partecipa con la copertura della maschera o degli abiti rituali, la funzione di organo della comunità viene particolarmente esaltata dallo spargimento volontario di sangue, che fa assumere ai flagellanti il ruolo di sacerdoti e di vittime sacrificali con analogia tematica allo spargimento di sangue nei funerali». (*Ibidem*)

Un meccanismo rituale sicuramente molto arcaico, quello rappresentato dal ciclo «vita-morte-vita», che è stato storicamente incorporato nelle vicende terrene del Cristo è riproposto e imposto liturgicamente dalle vicende storiche del cattolicesimo

egemone e dalla pietà popolare. Un processo rituale ancora oggi presente, a Guardia Sanframondi, nei Riti settennali in onore dell'Assunta.

Uno studio etnografico condotto in provincia di Benevento, nell'alto Sannio, ai confini col Molise (cfr. Cormano 2003), ha mostrato come il concetto di equilibrio «vita»/«morte» possa fornire un possibile sfondo culturale tradizionale sul quale collocare e, credo, interpretare anche i riti settennali per l'Assunta con il loro intenso simbolismo del sangue.

Ad esempio, nel corso di tale ricerca, un informatore che affermava di essere in grado di evocare e parlare con i morti, descriveva le relazioni tra i vivi e l'*aldilà*, come un delicato meccanismo in equilibrio nel quale a tutti erano prescritti determinati comportamenti come, ad esempio, rispettare le interdizioni rituali dei giorni festivi:

«Sono giorni che sono stati segnalati da Dio. Certi lavori non si possono fare… È come la domenica che ci si deve riposare… altrimenti commetti peccato e vieni subito punito. Il pane ammuffisce e fa i vermi, i salami non seccano e vanno a male, oppure puoi dormire tutto l'anno… Sono giornate "segnalate"…
Queste giornate le ha stabilite Dio… Egli quando creò il mondo lasciò queste regole… Prima della venuta di Gesù vi erano le fate, i patriarchi come Mosè… Anche loro dovevano rispettare le giornate come la Santa Croce… Soltanto che ad un certo punto Dio non era contento di come andassero le cose sulla terra ed allora mandò il figlio Gesù Cristo. Come ogni padre dice ad un figlio: a me non piace come comandano i patriarchi, quelli fanno come pare e piace a loro… Allora tu devi scendere tra i vivi e tramite il tuo sacrificio sulla croce devi mettere ordine». (*Ibidem*)

Così, anche per l'informatore sannita, il sacrificio sulla croce di Gesù Cristo si compì con lo spargimento di quel sangue destinato a riportare l'equilibrio tra gli uomini e la divinità. Un sacrificio che trasformò la «morte» in «vita» attraverso l'uso mitico–rituale del sangue. Ma l'equilibrio tornò ad essere periodicamente turbato dall'inosservanza delle regole del patto divino e naturale (ecco l'essenza del peccato) e ciò produsse una pericolosa disarmonia tra gli uomini. La siccità, la mancanza di acqua che garantisca una buona vendemmia – o l'eccessiva quantità di pioggia che la impedirebbe – sono, ad esempio, un indizio grave di tale pernicioso squilibrio. A Guardia Sanframondi – ma anche in molti altri paesi – si scongiura il peggio ricordando proprio lo spargimento del sangue di Cristo (cfr. Lombardi Satriani – Meligrana, 1996:468), sacrificatosi sulla croce per «mettere ordine tra i vivi». Lo si fa simbolicamente e materialmente con lo spargimento del sangue dei «battenti» che sono, come già detto, vicari dei «morti» ma anche rappresentanti dei loro concittadini «vivi». Lo si fa ogniqualvolta un pericolo o una necessità immediata minaccino la sopravvivenza della comunità. A Guardia Sanframondi lo si fa ritualmente ogni sette anni in onore dell'Assunta.

Sicut guttae sanguinis decurrentis in terram

«Il 'vero' Guardiese i riti se li porta nel sangue!!!» ha scritto Padre Giancarlo Giannasso nella «Presentazione» al volume di Filippo Di Lonardo (2009:5-7). Un libro intitolato *Festa dell'Assunta. Fede, cultura e tradizione.* I riti settennali, si sostiene nel libro, costituiscono la grande festa per tutti gli abitanti della cittadina sannita che sempre l'hanno definita così (*ivi*: 13). Ma si tratta di una festa nella quale il carattere rituale e penitenziale pervade completamente i tempi e luoghi del suo svolgimento i quali, a ben vedere, coincidono con l'intero paese e con l'intera settimana che culmina nel rito dei «battenti». La festa, dunque, deve essere intesa come «macchina» performativa capace di produrre e rappresentare con forza estrema l'identità locale. Come recita un trafiletto dell'antropologo culturale Marino Niola, inserito sulla pianta della città in distribuzione presso il Municipio: «In realtà quello di Guardia Sanframondi è un grande rituale identitario, nel corso del quale la comunità riafferma con forza il vincolo di appartenenza che ha nell'Assunta il suo simbolo».

Proverò allora a «guardare» etnograficamente questo rituale definito, ancora da Niola, come «uno dei più spettacolari dell'intero Occidente». Un rituale che «tocca il suo vertice emotivo quando il sangue arrossa le bianche tuniche dei battenti».

«Guardia Sanframondi – ha scritto nel 1888 l'avv. Gennaro De Simone – venera con grande fede, da più di due secoli, una vetusta immagine di Maria Santissima Assunta in Cielo»:

«Vuole la pia tradizione che fosse stata trovata presso Limata, una borgata distrutta dalle alluvioni e che i buoi, che aravano il campo, genuflettendo ove la sacra immagine era sepolta ne avvertissero i contadini. E fu scavata difatti; ma non fu possibile portarla a Guardia, se non quando i preti e la popolazione tutta mossero a prenderla in processione di penitenza». (De Simone 1888, ora 2010:14)

Correvano, secondo la leggenda, gli anni del secolo XI.

D'allora in poi, o in caso di pubblica calamità, ovvero in ogni dato periodo di tempo, per ordinario sette anni, si è usi di portare in processione la sacra immagine, dopo aver fatto precedere sei giorni di penitenze e, medesimamente la processione finale, non è altro che una grande processione di penitenza (*ibidem*).

Le diverse varianti della leggenda narrano anche del Bambino che, in braccio alla Madonna scoperta sottoterra dai maiali, aveva tra le mani una «spugna» ovvero lo strumento della penitenza, di sughero e spilli, usato oggi dai «battenti» (cfr. Iuliani 1989). Oggetto che indusse per la prima volta, al momento del ritrovamento della statua, quel gesto penitenziale ancora oggi ripetuto, consistente nel battersi a sangue. Tuttavia:

«Oggi, dopo più accurate ricerche, possiamo far risalire il nostro culto verso l'Assunta, a poca distanza dal tempo in cui questa festa liturgica fu istituita dalla Chiesa, – sec. VI – ed aggiungiamo che, per tale devozione, il popolo di Guardia fece in seguito scolpire la S. Immagine». (De Blasio 1956, ora in Iuliani - Labagnara - Lando 1994:121)

Guardia Sanframodi è divisa in quattro rioni: Croce, Portella, Fontanella e Piazza. Ogni quartiere delega un gruppo, formato da cinque Deputati, a rappresentarlo nel Comitato dei Riti penitenziali, convocato dal Parroco che lo presiede. Nell'anno che precede la scadenza settennale, i Comitati organizzano nei minimi particolari le attività rionali ovvero, come già detto, le due processioni, una di «Penitenza», l'altra di «Comunione». Ad esse partecipano gli abitanti di ogni singolo rione nei giorni precedenti la processione generale. È quest'ultima la sola che vedrà sfilare la statua dell'Assunta per le strade di Guardia, che vedrà riuniti tutti i rioni insieme al gruppo dei «battenti», nell'ultimo giorno della festa.

Le due processioni, che ogni rione deve organizzare in giorni successivi della settimana festiva, consistono in una sfilata per le strade del paese degli abitanti del rione, accompagnati dal coro rionale che esegue, secondo circostanza, i canti di penitenza o di comunione e, infine, dai cosiddetti «Misteri». Sono, questi, dei quadri viventi nei quali si rappresentano storie edificanti, brani delle Scritture, vite di Santi, vicende della Chiesa, dogmi della Fede e principi morali. Le processioni rionali di «Penitenza» comprendono, tra i partecipanti, anche i *flagellanti* o *disciplinanti*, uomini incappucciati che si percuotono ritmicamente le spalle con una catena di ferro alla quale sono unite alcune lamine metalliche; tale strumento penitenziale viene detto «disciplina». In queste processioni, in cui tutti i partecipanti hanno in testa una corona di spine, sfilano anche alcuni «Misteri» particolari che concettualmente rinviano all'essenza stessa della penitenza. In particolare, per il rione Croce, sfila il mistero detto di *San Girolamo penitente*, che viene rappresentato nell'atto di battersi «a sangue» il petto. Quel «mistero» che troverà posto poi, nella processione generale, davanti al gruppo effettivo dei «battenti» di cui dirò più avanti.

Le processioni rionali di «Comunione», più brevi e prive dei flagellanti e dei «Misteri di penitenza», testimoniano il raggiunto stato di purificazione di ogni rione che così è pronto per la processione generale della domenica conclusiva. Tutte le processioni rionali, che si svolgono tra le ore 8 e le 14 dei giorni previsti, hanno come meta il santuario dell'Assunta che sarà anche il punto di partenza e di arrivo del rito finale. Sono organizzate in modo tale da non sovrapporsi né nei tempi né nei percorsi.

Dal diario di campo: la processione generale

La domenica si chiude la settimana dei riti settennali con un'imponente manifestazione che dura dalle otto di mattina fino al tramonto. È il giorno dell'incontro fra i «battenti» e la statua dell'Assunta. I battenti si sono radunati all'interno del santuario. Un tempo occupavano solo la Cappella del Crocifisso detta anche «del Sangue sparso». Oggi sono circa 900 e invadono l'intera chiesa. Sono incappucciati, in modo da rendersi anonimi e coperti dalla tunica bianca. Sono muniti della «spugna», un disco di sughero dal quale spuntano 33 punte di spillo. Con la «spugna» si percuoteranno il petto a sangue. Tra di loro, gli *assistenti* che si impegneranno a versare purissimo vino bianco sulla «spugna» e coordineranno il movimento del lunghissimo e lentissimo corteo. Solo quando la testa del rione Croce, che è anche la testa dell'intero corteo processionale, giungerà alla periferia est del paese, la statua dell'Assunta potrà varcare la soglia della chiesa. L'Uscita della statua, dicono i Guardiesi, è annunciata da un «colpo di cannone», in realtà un potente petardo esploso dagli spalti del Castello, in modo che tutti siano partecipi del momento. I «battenti», udendo il colpo, cadono in ginocchio e si percuotono con maggiore enfasi, anche se già molto lontani dal santuario. L'Assunta, in realtà, era stata prelevata il giorno precedente dalla teca per essere consegnata, dai Deputati rionali, al clero e da questo, nel giorno seguente, ai portatori laici per permettere lo svolgimento della processione generale.

Dall'inizio del corteo all'uscita della statua dell'Assunta sono passate più di due ore durante le quali avevano preso il via la già citata processione del quartiere Croce ed il Mistero di *San Girolamo penitente*, preludio all'apparire, sulla scena rituale, dei «battenti». Al grido del loro leader: «Con fede e coraggio, fratelli, in nome dell'Assunta, battetevi!» tutti gli incappucciati, all'unisono, avevano cominciato a colpirsi sul petto, con rumore cupo di tamburo e si erano incolonnati lasciando il santuario, mostrando a tutti il primo sgorgare del loro sangue.

Subito dopo i «battenti», erano partiti tutti gli altri penitenti e i misteri degli altri rioni, Portella, Fontanella e Piazza, raggruppati in formazione.

Con l'uscita della statua della Madonna, la processione generale ha raggiunto la sua massima espansione. Si può pensare che il sangue di circa novecento «battenti» si sia simbolicamente e materialmente sparso su tutto il territorio del comune. L'intera comunità di Guardia si è «spalmata» sul suo territorio in modo che il simbolico ed il concreto coincidano. Il corpo sociale ed il suo contenitore topografico si sovrappongono nel rito, nel simbolismo del sangue.

La testa della processione è già sulla strada del ritorno quando i «battenti» incontrano la statua dell'Assunta nei pressi della chiesa di San Sebastiano. Il luogo dell'incontro è crocevia tra il centro storico e la parte più moderna della cittadina e, come già detto, gli incroci sono luoghi simbolicamente importanti dello spazio folklorico. È in questo luogo carico di valenze storiche e simboliche, nei pressi della

Fontana del Popolo, a pochi metri dal Castello dei Sanframondo, che la *performance* penitenziale raggiunge l'apice.

I «battenti», provati dal lunghissimo percorso svolto sotto il sole rovente che trasforma il loro gesto penitenziale in fatica debilitante, si inginocchiano e si percuotono con rinnovato vigore alla vista della Madonna. Quando l'incontro si è consumato, riprendono il percorso processionale per sparire alla vista dei presenti, dileguandosi nei portoni e negli androni delle case del centro storico, quasi a rappresentare la loro morte rituale dopo il versamento dell'ultimo sangue.

I «battenti» ritorneranno, con abito cambiato, senza il camice ed il cappuccio, a seguire la parte finale del rito: il ritorno in chiesa dell'Assunta. Sono irriconoscibili, in quanto «battenti», perché, grazie al sangue versato, sono morti come mediatori del sovrannaturale ma rinati come uomini di una *societas* rinforzata – come dirò in seguito – nella consapevolezza della propria identità culturale.

La processione volge al termine. Tuttavia, i riti settennali termineranno solo quando la statua della Vergine Assunta sarà riposta nella sua teca – protetta da tre chiavi conservate rispettivamente dal Sindaco, dal Parroco e dal più anziano dei Deputati di rione – al trascorrere del quindicesimo giorno.

Struttura, *«communitas», societas*

Tre sono i momenti topici che scandiscono la processione generale: l'uscita dei «battenti» dal santuario, l'uscita della statua della Madonna Assunta, l'incontro tra i «battenti» e la statua.

Credo che l'uscita della Madonna dal santuario, con lo sparo del «colpo di cannone», possa essere considerata un momento antropologicamente importante: come già detto, è il momento in cui i «battenti» – ma anche gli altri fedeli che non possono assistere visivamente al fatto – *cadono in ginocchio*, percuotendosi il petto con maggior vigore. Non vedono la Madonna ma sanno che è appena uscita ed è tra loro; una sorta di «sapere senza vedere» che è poi l'arcaica essenza di qualsiasi fede religiosa. È il momento che sancisce la certezza dell'ineffabile: *sacer fascinans et tremendum est*. Ciò che non può essere esperito attraverso l'ordinaria percezione sensoriale viene evocato dalla «cannonata». L'immagine perde la sua centralità didattica; non si pone più come surrogato o essenza del sacro ed è sostituita simbolicamente dallo scoppio terribile. Lo scoppio che annuncia la morte o l'immanenza imprescindibile del divino.

In questo senso, il rituale può definirsi «arcaico» alla maniera di Victor Turner (1975:8-9). Arcaico perché evidenzia ritualmente la relazione esistente tra *communitas* e *societas* o, in altre parole, l'intero contesto sociale di Guardia Sanframondi perché, come chiarirò tra breve, in prospettiva turneriana «struttura» e *communitas* costituiscono, in proporzioni variabili e definite da fasi diverse, l'intera *societas* di un determinato contesto culturale.

Il terzo momento, quello dell'incontro dei «battenti» con la statua dell'Assunta, riporta al centro dell'attività rituale e simbolica il rapporto dei fedeli con l'immagine. Anche in questo caso, i «battenti» si inginocchiano e si percuotono a sangue con rinnovata enfasi. Quel sacro, tanto terribile e fascinante quanto irrappresentabile nella sua assolutezza, ridiventa configurabile attraverso i contorni della raffigurazione statuaria. Riportando il sacro sulla terra, in una immagine ben visibile, riconducibile al suo «prototipo» sovrannaturale ma simbolicamente forte perché ricoperta dal tesoro donato dalla comunità dei fedeli, si conclude il rito dei «battenti» che, separatisi dal mondo contemporaneo per la durata del loro rito di sangue, ritornano a farne parte dileguandosi e abbandonando la processione. Ritorneranno sulla scena del rituale vestiti in «abiti civili», irriconoscibili, solo al rientrare della statua in chiesa, nell'ultima parte del percorso processionale. Lo faranno per contendersi un posto di portatore nell'ultimo sforzo da compiersi nel rione Fontanella che sarà attraversato dal corteo con estenuante lentezza, tra la folla dei curiosi: pochi passi alla volta e poi una sosta per darsi il cambio, litigiosamente, sotto la statua.

In questo senso il rituale di Guardia Sanframondi può definirsi, adoperando ancora le teorie di Turner, anche «moderno». Moderno perché ricostituisce la *societas* guardiese mettendone in scena la «struttura» nella sua interezza. Probabilmente, il rituale settennale di Guardia Sanframondi costituisce uno dei pochissimi casi in cui l'intera popolazione partecipa attivamente alla *performance* lasciando monopolisticamente ai «forestieri» (turisti, curiosi, giornalisti, fotografi, operatori tv e studiosi) il ruolo degli spettatori. Da una conversazione con un informatore, un figurante dei «misteri», è scaturito il seguente calcolo approssimativo. Ai riti, nel momento finale della processione generale, stavano partecipando più di 4500 guardiesi (su un totale di 5341 abitanti - ISTAT, pop. res. 2009). I «visitatori» sono stati stimati in circa 150.000.

Il primo momento, quello dell'uscita dei «battenti» dalla chiesa dell'Assunta, può essere dunque interpretato come il «rito di separazione» di un processo rituale diviso in tre fasi, secondo quanto osservato da Arnold van Gennep nel lontano 1909 a proposito dei *Rites de Passage*.

Infatti i circa novecento «battenti», un gruppo numerosissimo come già detto, tenendo l'uno la mano sulla spalla dell'altro, in quel momento cominciano a indietreggiare, spalle al sagrato, con gli occhi fissi e rivolti alla statua della Madonna, con la spugna pronta a battere a sangue il petto. Così facendo, perdono di vista il simbolo visivo (la statua) che li unisce nel rito per cominciare la lunghissima processione di penitenza, ormai proiettati in una situazione liminale, soli con loro stessi e con la loro coscienza. Separati dalla *societas* guardiese dal candido anonimato dei loro camici, dei loro cappucci, distaccati dal rito del sangue versato, pongono le basi della *communitas* che si appalesa attraverso il rito. Una *communitas* che non sarebbe completa senza la presenza dei figuranti dei «Misteri» i quali, con la loro fissità teatrale di personaggi di un quadro retorico, definiscono il «grado zero» della

struttura sociale guardiese. Il giorno prima, in un centralissimo bar del paese, avevo colto una brandello di conversazione tra due avventori: «che ci importa, tanto i 'Battenti' si mettono per i fatti loro, in grazia di Dio». Il distacco, la separazione e la liminalità rituali, dunque, che preludono alla riaggregazione. Cosa che ho avuto modo di intendere grazie lavoro di osservazione sul campo svolto ad agosto del 2010.

«È un errore pensare che l'arcaico sia fossilizzato o sorpassato», ha scritto Victor Turner, perché «nel rito l'arcaico è metafora dell'antistruttura» (Turner 1975:8). Infatti, ritiene lo studioso, quasi tutti i rituali religiosi, in generale, si presentano secondo una forma processuale tripartita che vede, al centro, una fase di «liminarità» o «liminalità». In tale fase, tutte le questioni e le relazioni asimmetriche – dovute (e legate) al fatto che ogni individuo, in quanto «persona», rappresenta quotidianamente il suo essere legato ad uno specifico ruolo, al quale, spesso, corrisponde un determinato *status* economico, sociale, politico, culturale – sono annullate o scompaiono. Come Turner stesso ha scritto:

«Il rito *dovrebbe* avere sempre e dovunque una qualità formale globalmente arcaica, ripetitiva, se è destinato ad essere veicolo di valori ed esperienze che trascendono quelli della lotta fra *status*, dell'affannarsi per il denaro e del *self-serving*». (*Ivi*: 10)

Pertanto, «L'arcaico non è l'antiquato» (*ivi*: 9) ma è il ricreare ritualmente una *commuitas* –uomini «uguali tra uguali» – che possa essere messa a confronto con l'altra modalità del convivere, quella basata su ruoli, *status* e successioni di *status*, che differenzia, invece, gli uni dagli altri. Turner la definisce «struttura». Dunque «struttura» e *communitas* sono i due modelli di convivenza delle società umane – il primo che potremmo definire anche come «quotidiano», l'altro come «rituale» – così descritti da Turner:

«Il primo modello si avvicina all'immagine di 'struttura sociale' […]. Qui le unità sono *status* e ruoli, non individui umani concreti. L'individuo è segmentato nei ruoli che esso svolge. Qui l'unità è ciò che Radcliffe-Brown ha chiamato la *persona*, [nel senso etimologico latino] la maschera-ruolo, non il singolo individuo. Il secondo modello, la *communitas*, spesso appare come l'unione di compagni uguali in un Eden o in un periodo millenaristico. I miti garantiscono l'esistenza di una *communitas* passata e profetizzano il suo ritorno nella pienezza dei tempi». (*Ivi*: 24)

I due modelli, la «struttura» e la *communitas* – il «quotidiano» e il «rituale» – conclude Turner, sono esperibili entrambi nelle umane vicende del vivere in uno stesso contesto, in una comune società e chiarisce che: «La *societas* o 'società' come tutti noi la sperimentiamo è un processo che coinvolge sia la struttura sociale sia la *communitas*, separate e unite in proporzioni variabili» (*ibidem*).

Dunque, vivere il «quotidiano» e partecipare al «rituale» – ma anche, tra virgolette turneriane d'obbligo, sentirsi «moderni», nel senso di contemporanei, e

ricordare l'«arcaico», ovvero le antiche tradizioni del gruppo cui si appartiene – costituisce una maniera di inventare, esperire e vivere la società – la *societas* – in una forma del tutto particolare, nel senso di culturalmente contestuale. Questa, d'altra parte e sotto diverse forme culturali locali, è una prassi relativa a tutte le comunità umane. È il sistema per coniugare il presente con il passato. È il modo per essere contemporanei senza dimenticare l'antico, ovvero una modalità di costruire il ricordo attraverso la «invenzione» di una tradizione. La memoria – ha scritto Luigi Maria Lombardi Satriani – è «Garante della continuità della vita»; è «continente sommerso che consente l'arcipelago delle esistenze». In assenza di essa, «saremmo – singoli e società – radicalmente nullificati dalla morte» (Lombardi Satriani 2000:10):

«la memoria, infatti, si nutre di vita, ne assume i contenuti, li amalgama, li configura come ricordi; le persone e le cose riaffermano, nella memoria appunto, antichi legami, non diversamente di quanto trasmesso dalle *petites madeleines* proustiane; la vita è memoria, ché in assenza di questa l'esistenza degli individui e delle società rischia la perdita del fondamento, essenziale per la formazione e il mantenimento dell'identità: rischia dunque lo smarrimento di senso». (*Ivi*: 11)

La memoria è vita, la vita è memoria, il potere della memoria può sconfiggere, dunque, «la carica nullificante della morte» (*ibidem*). Così come può farlo, simbolicamente, il sangue:

«Nessuna memoria è più salda che la memoria di sangue; memoria e sangue sono, nell'orizzonte simbolico, equivalenti, perché assolvono alla stessa funzione: ambedue sostengono la vita, sono pegno di immortalità; ambedue sconfiggono, per ciò stesso, la morte; ambedue, in quanto territori culturalmente contigui tra vita e morte, costituiscono canali privilegiati di comunicazione tra vivi e morti». (*Ivi*: 13)

Così come accade, ogni sette anni, nel Sannio, a Guardia Sanframondi, dove vivere il «quotidiano» e partecipare ai «rituali dell'Assunta» sono modalità dell'esistere, socialmente e culturalmente, e del rammemorare – nel senso sopra specificato – e percepire, in maniera antropologicamente amplificata, l'appartenenza a quel contesto sociale e culturale.

Dunque, durante i riti settennali, Guardia Sanframondi ha messo in scena il suo modo di essere *societas* rappresentando il conflitto, risoltosi poi almeno sul piano rituale, tra «struttura» e *communitas*.

Sul terreno

È evidente che nel paese i riti settennali iniziano proprio il giorno seguente la chiusura di un ciclo settennale. Lo si capisce subito da una serie di indizi etnografici; lo ha confermato anche il parroco durante la Messa celebrata in occasione della chiusura della teca destinata a custodire la statua dell'Assunta per altri sette anni. L'attenzione e la cura per l'evento, che si riproporrà con il suo punto più evidente – lo ripeto – al trascorrere di sette anni, cresceranno costantemente durante gli anni successivi alla chiusura, fino allo scadere degli ultimi 12 mesi, quando saranno riconvocati, dal Parroco, i Deputati dei Comitati rionali. Da quel momento, fino alla settimana rituale culminante, le attività preparatorie si moltiplicheranno (riunione dei Comitati e prove dei Cori rionali, allestimento dei «misteri», apertura dell'ufficio stampa, messa a punto dei percorsi, diramazione dei comunicati). C'è, è percepibile, una forte strutturazione degli avvenimenti, una calendarizzazione rigida della prassi, dei passi che condurranno ai futuri riti settennali. La «struttura» sociale guardiese si è manifestata impercettibilmente anche così. A meno che un evento straordinario e imprevedibile non sconvolga la rigidità delle sequenze preparatorie e dia il via ad una processione generale di penitenza straordinaria. Ma si tratterebbe di un fatto eccezionale, straordinario appunto.

Nel corso del tempo, invece, l'unico aspetto che rimarrà nascosto, sommerso dall'infinità delle azioni e delle operazioni visibili, è quello che riguarda i «battenti», la loro identità che dovrebbe rimanere nascosta, la loro iniziazione che è assolutamente segreta. Un informatore, ad esempio, mi ha raccontato dell'anonimato di chi si batte il petto con la «spugna»; un anonimato che ufficialmente è rispettato da tutti anche se tutti i guardiesi conoscono l'identità di chi è o si fa «battente». Spesso – ha affermato – sui balconi, dopo la festa, appaiono camici bianchi stesi ad asciugare tra il bucato di chi dichiara di non battersi durante i riti. Una volta – secondo l'informatore – un suo amico, un importante giornalista di una testata tv altrettanto importante, espresse il desiderio di intervistare un battente, in assoluta segretezza, con l'intenzione di rispettare, nella penombra dello studio televisivo, l'anonimato dell'intervistato. L'informatore allora, con cautela, contattò un altro suo conoscente che sapeva – ma fingeva di non sapere pur facendoglielo intuire – essere un «battente». Gli spiegò anche della serietà e della professionalità del giornalista e dell'intenzione di quest'ultimo di rispettare l'anonimato dell'intervistato: non ne avrebbe mai svelato l'identità, appunto, utilizzando gli artifici tecnici dello studio televisivo.

L'uomo stette ad ascoltarlo in silenzio ed alla fine del discorso e delle rassicurazioni dell'informatore esclamò: «È buono, giusto! Ma ora *amma truvà nu 'battente'*!», declinando un invito tanto cauto quanto pressante.

Dunque, coi «battenti», e con la loro separatezza dal «quotidiano» non si scherza o almeno non li si evoca pubblicamente. Così come non si può diventare

«battente» pubblicamente, alla luce del sole, magari producendo una richiesta scritta. Bisogna che qualcuno – ha dichiarato un altro informatore – consegni all'aspirante lo strumento della penitenza, la «spugna» con i 33 spilli, e per farlo bisogna seguire una prassi di affiliazione al gruppo del tutto ignota. Quello che si sa è che chiunque si sottoponga a tale prassi, volta ad accertare le reali motivazioni di chi si candida, può diventare «battente». Anche i «forestieri», ma sono pochissimi. La maggioranza sono *guardioli*, come si autodefiniscono gli abitanti del paese nel loro dialetto.

È tutto ben organizzato a Guardia per i riti settennali. Ci sono, ben piazzate per le strade del paese nuovo e visibili a tutti, le indicazioni comprendenti norme comportamentali per i visitatori, percorsi da seguire «in sicurezza» per residenti e non, ubicazione dei siti, delle chiese e degli uffici comunali, postazioni delle reti televisive nazionali e satellitari, programma e ubicazione delle mostre d'arte e culturali inaugurate in concomitanza dei riti, ubicazione delle postazioni di Protezione Civile e Pronto Soccorso. Tutto è coordinato dall'«Info Point – Ufficio Stampa» del Comune di Guardia Sanframondi che fornisce *Pass* per giornalisti e studiosi (vanno appesi al collo e tenuti bene in vista), permessi di sosta e transito con veicoli di servizio, cartelle stampa, piantine dei percorsi processionali, volumi e dispense con notizie sulla storia dei Riti e sulle modalità di svolgimento. È in questo ufficio che incontro il Sindaco del paese.

L'Amministrazione comunale vorrebbe iscrivere i riti settennali nell'Elenco del Patrimonio dell'Umanità, secondo le modalità stabilite dall'Unesco, vista la loro unicità e importanza culturale. Il sindaco si avvale della consulenza di esperti del settore ma l'iniziativa, mi pare, si scontri con il senso religioso dei comportamenti rituali e con coloro i quali ne decidono il senso. La «struttura» manifesta così un altro aspetto della sua complessità. Da un lato c'è chi dovrebbe curarsi degli aspetti economici, formali e, per così dire, «laici» e sociali della manifestazione in onore dell'Assunta; dall'altro chi invece si occupa degli aspetti spirituali, religiosi quindi «liturgici» e sacrali dei riti. Il Sindaco ha sottolineato, in una breve conversazione, che per tutta la settimana dei riti settennali non bisogna far altro che pensare al fattore religioso. Dal lunedì successivo al loro termine, invece, per l'Amministrazione diventa necessario pensare a ciò che può far diventare i riti settennali qualcosa di importante dal punto di vista culturale ma anche economico. Dunque, aspetti sociali e culturali e aspetti religiosi e sacrali che a volte coincidono ma spesso divergono.

Nel 1960, ad esempio, i due aspetti si ritrovarono improvvisamente connessi. L'interesse «laico» e quello «religioso» si composero intorno all'uscita straordinaria della statua dell'Assunta, come si evince dalle cronache di quell'anno:

«Il 15 maggio 1960 il popolo di guardia ricorse all'uscita straordinaria della madonna a causa del continuo maltempo.
Le ferite economiche e sociali inferte alla popolazione (agricola e non) dalle continue piogge torrenziali, anche ottobrine, dell'anno precedente, erano ancora aperte. La paura che, a causa del prolungarsi del maltempo la mancata raccolta delle uve potesse

divenire un'apocalittica realtà, e che si potesse, quindi, piombare in una miseria e nella disperazione assoluta, era veramente immensa.
Vi era altrettanta preoccupazione per il crescente esodo dalle campagne a favore di una emigrazione in terre straniere per cercare migliori fortune.
Si era avuta, intanto, una importante novità: l'otto marzo era stata costituita la Cantina Sociale «La Guardiense», ad opera di 33 soci. Un gingillo di cooperazione che ad oggi conta circa 1100 soci, con una capacità ricettiva di oltre 350.000 hl di vino.
Ciò non bastava. Che altro fare se non chiedere l'intervento divino, tramite la madonna, con la preghiera ed il ricorso alla penitenza?». (Labagnara 2003:35)

Così fu. La processione straordinaria di soli battenti e flagellanti si tenne per le strade di Guardia Sanframondi e annullò, in anticipo di un anno sulla scadenza settennale, le differenze «strutturali» esistenti in paese. Si annullarono in un comportamento rituale che Victor Turner avrebbe definito «antistrutturale». Amministratori, fedeli, clero, Deputazioni rionali si ritrovarono uniti in una *performance* rituale straordinaria. Produttori di vino e contadini, uomini destinati ad emigrare ma anche politici, amministratori ed ecclesiastici sfilarono in processione. Insieme ai battenti e ai flagellanti che, nel loro anonimato, definivano bene quel senso di *communitas* turneriana fondata sull'uguaglianza e sulla indistinzione di tutti con tutto.

Dunque, la *communitas* è identificabile come momento antistrutturale, come rappresentazione della con-fusione generale. Si tratta, appunto, di una rappresentazione, di una messa in scena dell'uguaglianza e della identità di prospettive che accomunano tutti gli appartenenti al contesto culturale cui appartengono. Così come la «struttura» è la messa in scena «di una serie di ruoli, di *status* e di successioni di *status*» che Turner ritiene «coscientemente riconosciuti e regolarmente operativi in una data società» ovvero una sorta di «cornice dell'ordine sociale nella maggior parte delle società» (Turner 1975:23).

Quella «struttura» che normalmente, a Guardia Sanframondi, anche nei lunghissimi preparativi delle cadenze settennali ordinarie, mette in scena le sue differenze interne, i suoi ruoli specifici, le sue strategie per l'egemonia interpretativa corretta dell'intera *societas* e, in essa, dei riti settennali. Una «struttura» che scompare solo quando la *communitas* rituale si dispiega nella processione dell'Assunta, mostrando così l'altra faccia della più ampia *societas* di Guardia Sanframondi. Gli stessi quadri viventi o «misteri» che sfilano nella lunghissima processione, con la loro mortifera fissità rappresentano il «grado zero» della struttura e, contemporaneamente, preparano la scena rituale all'irruzione epifanica della *communitas*. La morte, dunque, è qui messa in scena come «livella», avrebbe detto il principe De Curtis, capace di annullare le differenze «strutturali» tra gli uomini. Il conflitto sociale, come dirò, deve allora trovare un nuovo terreno per esplicarsi e, in qualche modo, esternalizzarsi a causa del sopraggiunto appiattimento rituale delle diversità interne al contesto.

Dal diario di campo: conversazioni

Il centro medievale di Guardia Sanframondi, lo sfondo storico dello svolgimento dei riti settennali, è molto bello e, anche a giudizio di molti informartori, fatiscente e ormai irrecuperabile. Non ci sono investitori privati che si vogliano impegnare e investire. Non si nota alcuna antenna tv satellitare (parabola). Né sulle case del centro storico né sui palazzi nella parte nuova di Guardia.

Ecco il punto! Non c'è congruenza tra l'impegno, per così dire, modernista dell'amministrazione comunale e il lento torpore del resto delle attività «guardiole», così ritualmente meste e malinconiche. L'Amministrazione locale, invece, pensa (e vuole) che i riti settennali per l'Assunta siano inseriti in un circuito culturale più ampio e risonante ma, non per questo, in grado di stravolgerli. Ha organizzato – a tal fine – una possente «macchina» mediatica basata sulle più moderne strategie della comunicazione. Una «macchina» che ha funzionato anche nella domenica della processione generale, accreditando giornalisti e studiosi per avvalorare il processo di candidatura nel Patrimonio culturale dell'Umanità (Unesco) dei suoi Riti (me lo ricordava anche una volontaria della Misericordia in servizio d'ordine durante la processione, ringraziandomi per essere lì come studioso che avrebbe avallato tale processo ma impedendomi di attraversare la strada per non ostacolare il passaggio dei «misteri»). Tuttavia, tutta quest'ansia di modernizzazione, si è scontrata con una consapevolezza diversa del paese e dei suoi riti settennali, comunicatami da alcuni guardiesi, secondo la quale questi non servirebbero all'apertura verso l'esterno (al confronto, all'incontro) ma solo alla costruzione dell'identità della comunità locale che è *self* consistente. Di conseguenza, per questo modo di vedere le cose i turisti non servirebbero a nulla in un rito che propizia e protegge la comunità dai pericoli che vengono proprio dall'esterno.

Un esempio. Al ristorante in cui mi sono fermato a pranzare, dopo una faticosa mattinata di processioni rionali, mancava il personale di cucina. La cuoca, infatti, era impegnata nella processione di penitenza mattutina di Piazza, il suo rione. Ho atteso la cuoca per circa due ore prima che a me e ai clienti potesse essere servito il pranzo (dalle 14 alle 16). Dunque, un indizio forte di un modo di interpretare e «dare senso» locale a ciò che stava avvenendo in quei giorni in paese.

Una maniera di attribuire un significato ai fatti e al contesto decisamente diversa da quella propostami da un altro informatore che mi ha parlato (e mostrato dagli spalti del Castello dei Sanframondo) gli scempi del malgoverno guardiese. Mi ha mostrato, in lontananza, una lunga cicatrice di grigio cemento nel verde denso della Valle telesina: una strada costruita grazie a fondi pubblici che un politico napoletano, famoso nella «Prima Repubblica», aveva stanziato durante una delle tante campagne elettorali. Una colata di cemento e asfalto che avrebbe dovuto collegare Guardia a Pontelandolfo ed alla superstrada Benevento-Campobasso. L'opera è

rimasta incompiuta, inutile e non porta da nessuna parte. È servita – ha detto – solo a far vincere una gara d'appalto ad una impresa di costruzioni del casertano.

Poi mi ha raccontato degli altri scempi edilizi e dei mancati interventi di stabilizzazione e recupero di importanti palazzi, conventi e chiese del centro storico e della superfetazione di orribili case e zone abitate nella parte moderna. Ha concluso dicendo che la sua provincia, quella di Benevento, è una delle più verdi d'Italia; che il verde è la ricchezza della sua provincia. E si è chiesto cosa sarebbe successo in Toscana o in Umbria se avessero voluto costruire strade veloci di collegamento tra paesi dell'Appennino (nel Chianti ad es.). Sicuramente ci sarebbe stata una rivolta popolare. L'isolamento «stradale» di quelle zone non ha frenato il flusso turistico né ha impedito lo sviluppo economico legato alle specificità di quel territorio e delle sue produzioni vitivinicole e olearie.

Morale (dell'informatore): è impossibile, a Guardia Sanframondi, affrontare un serio discorso di valorizzazione dei beni culturali. Una difficoltà di dialogo che riguarda anche la valorizzazione culturale dei riti settennali in onore dell'Assunta. A chi ipotizza un serio dibattito sulla loro valorizzazione, si oppone chi vorrebbe che i «riti» e le tradizioni locali fossero gestite esclusivamente dai Guardiesi. Di tale opinione mi sono sembrati, ad esempio, due devoti che ho incontrato durante la processione generale della domenica.

Alle 14,40, infatti, avevo raggiunto il luogo dell'incontro tra i «battenti» e la statua dell'Assunta. Una calca terribile con momenti di forte tensione tra «turisti» e residenti. In particolare la tensione è esplosa tra una anziana signora, di bassa statura, che era venuta a «vedere» la Madonna e, appunto, due fedeli, un uomo e una donna col capo spinato, del rione Piazza, entrambi di alta statura, che le impedivano la visuale. Non volevano farla passare perché dicevano che non c'era niente da vedere. Poi, in maniera improvvisa, infastiditi dalle lamentele, hanno provato a spingerla tra i «battenti». La signora si è spaventata e molti presenti, compresi molti guardiesi che sfilavano in processione, hanno protestato per il comportamento dei due fedeli stizziti i quali, incuranti delle proteste, hanno continuato a esibire un comportamento aggressivo-difensivo del «loro» rito. Una «turista» lì presente ha detto loro che forse, visto che erano così rigidi e chiusi, avrebbero fatto meglio a impedire l'arrivo a Guardia della folla dei visitatori. I due hanno replicato che tutta quella gente era voluta dall'Amministrazione comunale, non certo da loro o dagli appartenenti ai quattro rioni.

Questo tipo di comportamenti ideologici può essere definito come «esternalizzazione del conflitto sociale».

Mass media, cultura di massa e dramma sociale

Mi sembrano estremamente attuali le considerazioni formulate dall'antropologo Lello Mazzacane a proposito della processione generale di penitenza del 22 agosto 1982.

Se da un lato – scriveva lo studioso – la «festa» guardiese è antropologicamente interessante perché luogo di sintesi delle dinamiche culturali tipiche e interne alla comunità locale, dall'altro, la celebrazione dei riti diventava il laboratorio antropologico in cui studiare la sovrapposizione «di differenti modalità di rapporto con la festa stessa (…) da parte della comunità del paese, da parte delle presenze 'estranee', da parte della 'informazione di massa'» (Mazzacane 1983:97):

«La festa laboratorio ci si presenta come la risultante di una interazione: da una parte la festa così come progettata dalla comunità di Guardia (sappiamo ora quanto a sua volta condizionata dai sincretismi prodotti nel passato), dall'altra la festa reinventata e reificata da e per un apparato di massa.
La risultante materiale è la festa così come si è realmente svolta sulla scena di Guardia. La risultante culturale è l'interazione tra il modello culturale, che abbiamo definito prima come locale, e quella che siamo propensi a definire ora come una modalità [culturale] di massa». (*Ivi*: 100)

In tale affermazione, «modalità di massa» non è altro che il modo di essere esposti ai canali dell'informazione di massa (*mass media*) «che attraversa verticalmente classi e ceti sociali e associa orizzontalmente strati urbani, periferici e/o rurali» (*ivi*: 98). Quella «di massa», dunque, non è una modalità di produzione di singole, specifiche, culture né un processo di formazione di una nuova cultura universale e interclassista. È semmai una modalità di «messa in relazione» di diversi contesti culturali, un meccanismo attraverso cui culture specifiche possano interagire tra loro in modo tale che ognuna di esse sia «suscettibile di entrare in relazione con ciascuna di esse e con tutte nello stesso tempo» (*ibidem*).

Anche oggi – se è vero che tale «modalità di massa» delle relazioni culturali è fondante la nostra temperie – a Guardia Sanframondi si assiste ad una rappresentazione rituale nella quale un forte modello culturale locale, con la sua struttura narrativa fondata sull'opposizione strutturale *penitenza-comunione*, rimasta più o meno inalterata nel tempo, si associa a nuove forme della narrazione progressivamente, inesorabilmente spostatesi proprio verso le «modalità di massa». Questo spostamento – come direbbe Mazzacane, riferendosi alle decine di migliaia di osservatori esterni, ovvero a coloro che si sono accostati ai riti e alle tradizioni popolari perché attratti dal richiamo dei *mass media* – fa in modo che:

«I contenuti della cultura tradizionale di Guardia, come di qualsivoglia altro luogo immaginario o reale della vita e della cultura, si trasformano necessariamente e

semplificativamente in modalità della comunicazione, in modalità del consumo, in modalità di una cultura cioè che non si caratterizza a partire dalle sue qualità». (*Ivi*: 101).

Si trasformano in un vuoto folklorismo estetizzante, funzionale solo all'organizzazione e alla gestione dei ritmi e dei modi della messa in scena. Diventano, agli occhi degli spettatori, un *modus operandi* del potere mediatico – che è, ad un tempo, tecnologico e ideologico – e quindi anche l'unica maniera per valutare ciò che accade, basata proprio sugli stessi criteri mediatici, tanto antropologicamente superficiale quanto politicamente pericolosa.

Tuttavia, per ciò che riguarda la partecipazione ai riti dei cittadini guardiesi, altre mi sembrano le problematiche che emergono dall'indagine etnografica. Vorrei, a tal fine e per avviarmi alle conclusioni, ricordare come gli aspetti «strutturali» della *societas* guardiese siano stati ben evidenziati, con l'enfasi della teatralizzazione rituale, anche nella giornata della «processione di penitenza del clero», il sabato precedente la processione generale, al momento dell'apertura della teca contenente la statua dell'Assunta – e con enfasi lievemente minore nella domenica della riposizione del simulacro nella sua nicchia con la conseguente chiusura della teca e, con essa, dei riti. Per meglio farmi intendere, riporto, di seguito, un brano del mio diario di campo:

«Sabato, 21 agosto 2010.
Viene aperta la teca contenente la statua della Madonna secondo la tradizionale modalità delle tre chiavi: una in possesso del Sindaco, l'altra tenuta dal più anziano dei Deputati dei comitati rionali, l'ultima usata quest'anno dal Vescovo (in genere dal parroco). Seguono ancora canti dei cori mentre le autorità civili e religiose si dispongono ai due lati della nicchia.

Una volta spalancata la lastra, comincia la sfilata dei sacerdoti e del clero davanti alla teca aperta. Man mano sfileranno tutte le autorità presenti e poi i componenti dei 4 cori rionali. Infine la gente comune presente in chiesa. Si utilizzano delle scale ed una piattaforma movibile di alluminio predisposte per la circostanza.

[Nota: vedendo dapprima il Sindaco, il Parroco, il Vescovo e l'anziano Deputato del Comitato di rione schierati davanti alla teca aperta, poi tutti gli altri preti e i religiosi e le suore, poi tutti i componenti di tutti i cori e infine i comuni fedeli salire e sostare davanti alla statua dell'Assunta nella teca ormai aperta, mi pare di poter concludere che la «giornata del clero» possa essere interpretata come una rappresentazione teatrale critica (una *performance* avrebbe detto Victor Turner). Ovvero una rappresentazione critico-riflessiva dei dislivelli di ruolo e di potere presenti nella comunità guardiese, «nascosta» dietro una apparente e superficiale compattezza comunitaria e unitaria. O, meglio, rappresenta una ossimorica unità sociale dietro cui si nascondono differenze di *status*, di ruolo, di appartenenza rionale. Un ossimoro ripreso e ritrasmesso dalla comunità alla comunità attraverso la tecnologia tv a circuito chiuso voluta dall'Amministrazione comunale. La stessa

Amministrazione che ha voluto anche una diffusione televisiva a carattere nazionale ed internazionale]».

È evidente che in situazioni di tensione «infrastrutturali» – tensioni che scaturiscono sia fisiologicamente dalle asimmetriche relazioni tra ruoli e *status* presenti e operanti in maniera «necessaria», funzionale all'interno della comunità guardiese, sia da contrasti contingenti e legati a situazioni particolari e, come ho detto, storicamente determinate – le intuizioni di Victor Turner sull'importanza di quello che egli definisce come «dramma sociale» possono essere utilizzate con profitto nell'interpretazione delle dinamiche sociali presenti nei rituali settennali di Guardia Sanframondi.

Lo svolgimento dei Riti di penitenza in onore dell'Assunta, infatti, svela ai partecipanti in maniera drammatica e profonda la struttura della unità sociale guardiese. È, per usare le parole di Dario Zadra, «una specifica modalità di ridefinizione e riconferma della unità strutturale e sociale attraverso un articolato sistema simbolico, rituale e/o giuridico» (Zadra 1972:13):

«Il dramma sociale, come conseguenza di una situazione di tensioni infrastrutturali, può avere origine da una aperta e deliberata trasgressione di norme cruciali ai fini della relazione tra le parti; ma può essere conseguenza pure di fenomeni naturali o fisici che introducono di fatto una anomalia nella struttura obbligando a una ridefinizione collettiva della relazione sociale». (*Ibidem*)

Allora, nel sistema «simbolico, rituale e/o giuridico» guardiese – fondato, come ho mostrato all'inizio di questo scritto, sul sangue inteso come elemento capace di mediare fra due modalità di interpretazione della vita e della morte per produrre memoria e identità – ogni sette anni è possibile assistere a «riti spettacolari» i quali, lungi dall'essere uno show consumistico, servono agli attori rituali come strumento di rappresentazione dei valori e dei rischi che bisogna affrontare e fronteggiare per vivere al meglio il proprio ruolo all'interno del contesto sociale cui appartngono. Un contesto sociale nel quale la *societas*, si presenta con una modalità «strutturale» che aggiunge alle differenze di ruolo e di *status* economico e civile un forte sentimento di appartenenza ai 4 rioni, Croce, Portella, Fontanella e Piazza. Appartenenza che, a giudicare anche da quanto riporta Carlo Labagnara nelle sue cronache sui Riti, può creare qualche problema nelle relazioni sociali e nella interpretazione dell'intero sistema rituale quindi nella definizione dell'identità culturale locale e individuale la quale, come ha recentemente chiarito Maurice Godelier (2010:65), non è altro che la «cristallizzazione all'interno di un individuo dei rapporti sociali e culturali entro i quali si è coinvolti o che si è portati a riprodurre o rifiutare».

Negli anni Novanta del secolo scorso, alcuni Deputati rionali si erano rivolti a Mons. Mario Paciello, vescovo della Diocesi, «per avere consigli sulle strategie da seguire per risolvere qualche problema» (Labagnara 2003:45). Erano

prevalentemente, spiega Labagnara, «vertenze organizzative» legate ai riti settennali (*ivi*: 46) ma ciò non ha evitato che il Vescovo si esimesse dall'indirizzare, ai fedeli e ai partecipanti agli ormai prossimi riti penitenziali, un articolato messaggio pastorale, datato 28 luglio 1996, nel quale, tra le altre cose, provò a chiarire il ruolo dei Rioni e il senso dell'appartenenza ad essi, prendendo atto delle tensioni esistenti tra gli appartenenti:

«Il termine "rione" nella cornice dei Riti Settennali non è sinonimo di competitività, di rivalità; ma di organizzazione popolare per rendere plenaria la partecipazione, generale il coinvolgimento, organico il lavoro preparatorio, capillare l'assistenza spirituale, personale la risposta, comunitario l'impegno.
Purtroppo, in questi mesi, insieme a tante cose buone e lodevoli, sono venute fuori, non dalle cassapanche dei costumi, ma dal cuore di alcuni, sentimenti e comportamenti capaci di intaccare o svilire l'alto valore pedagogico e spirituale dei Riti. Neanche gli interventi paterni e autorevoli del Vescovo, tesi a rasserenare gli animi per preparare la grande processione in spirito di fede, di obbedienza e di collaborazione fraterna, hanno conseguito in pieno il risultato sperato.
Sto pregando perché si ricompongano le tensioni che hanno turbato i preparativi». (*Ivi*: 50-51)

Credo che dal messaggio del vescovo Paciello si evinca come la litigiosità dei Rioni costituisca un altro momento «strutturale» importante che differenzia e definisce quella *societas* guardiese che ritualmente sente il bisogno di smussarsi nella rappresentazione rituale settennale nella quale sembra prevalere il momento di *communitas*. Il vescovo della Diocesi di Cerreto Sannita-Telese-S. Agata dei Goti, nella quale è ricompresa Guardia, ha rivestito, o comunque ha cercato di farlo, il ruolo di «mediatore» in grado di ricomporre le tensioni così come, per altri versi, mediatore di tensioni e ricompositore di possibili crisi è stato, a suo tempo, il primo cittadino di Guardia Sanframondi:

«Si testimonia che, nel 1961, i componenti delle varie Deputazioni non riuscivano a trovare una soluzione idonea e soddisfacente per tutti ad un problema importante che si era sollevato.
Le discussioni si facevano sempre più forti e la soluzione del problema si allontanava sempre di più. Non riusciva a sbloccare la questione neanche la proverbiale pazienza e umile mediazione dell'allora curato, il padre Adolfo Di Blasio.
Attesa l'urgenza e la necessità di risolvere la delicata questione che era sul tappeto, don Adolfo pensò bene di chiedere aiuto al Sindaco, invitandolo a presenziare ad una riunione appositamente convocata, affinché con la sua autorevolezza tentasse di chiudere il triste capitolo.
L'anziano curato aveva intuito bene.
Il Sindaco riuscì a far convergere i convenuti su una soddisfacente soluzione.

Da allora è stato invitato a partecipare alle riunioni (…)». (Labagnara 2003:71-72)

Viene spesso detto – nelle leggende e nella loro interpretazione – che i riti penitenziali guardiesi servano a garantire l'acqua, sotto forma di pioggia, nella giusta quantità utile alla coltivazione della vite ma, in conclusione, se ben interpreto queste mie note etnografiche, i riti settennali in onore dell'Assunta – accanto alle loro importanti funzioni liturgiche, sacre, apotropaiche, rassicuranti e beneauguranti per la vita e la prosperità dei guardiesi, delle loro attività e dei loro interessi – manifestano un evidente carattere di «dramma sociale» così come è stato definito, ancora una volta, da Victor Turner: «una sequenza obiettivamente isolabile di interazioni sociali di tipo conflittuale, competitivo o antagonistico» (1993:93).

Un «dramma sociale», infatti, è una messa in scena rituale – «processualmente strutturata» direbbe Turner – «che presenta un corso regolare di eventi che possono essere raggruppati in fasi successive di azione pubblica» (*Ivi*: 94). Tali fasi, del tutto congruenti con quanto ho potuto osservare e sapere sui riti guardiesi, sono:

1) *rottura* delle normali relazioni sociali conseguita a violazioni di regole generalmente credute vincolanti ed essenziali per l'integrità dell'intera comunità e della sua cultura;

2) *crisi* conseguente che obbliga gli appartenenti alla comunità, «la gente», a prendere partito fra le principali fazioni antagoniste che si contrappongo dopo la *rottura* prodottasi. «La crisi è contagiosa» – scrive Turner – e per la sua durata «si riaccendono antichi rancori, rivalità e desideri insoddisfatti» (*ibidem*);

3) le potenziali minacce di disgregazione della comunità si neutralizzano così attraverso una serie di *procedure di rettifica o riparazione* che, nel caso di Guardia Sanframondi, come detto sopra, si basano anche sulla mediazione o sull'arbitrato di esponenti autorevoli ma, soprattutto, sono fondate sull'esecuzione performativa di un imponente rito pubblico. Come ancora ha scritto Turner: «Questa fase è forse quella più riflessiva del dramma sociale. La comunità, agendo attraverso i suoi rappresentanti, si ripiega su se stessa, si rispecchia quasi, per giudicare ciò che alcuni suoi membri hanno fatto e come si sono comportati rispetto agli standard di riferimento» (*ivi*: 95).

La *procedura di rettifica o riparazione* «può essere realizzata nel linguaggio metaforico o simbolico del processo rituale, e non di rado comporta un sacrificio in cui, mediante l'immolazione (reale o figurata) di soggetti viventi o oggetti di valore, si scaricano le tensioni della comunità turbata» (*ibidem*).

Quest'ultimo punto, credo, sia quello che meglio spiega il senso antropologico sociale del sangue versato ritualmente, ogni sette anni, dai «battenti» e da tutti i «sofferenti» di Guardia Sanframondi. Un senso culturale, oltre che religioso, che può condurre alla soluzione rituale del «dramma sociale» ovvero, per citare ancora una volta Turner, o alla *reintegrazione* quindi alla ricomposizione della crisi in atto, o alla «*legittimazione di uno scisma irreparabile* fra le parti in conflitto» (*ibidem*).

Ma qui il discorso diventa squisitamente sociale e politico. La storia delle ricerche e degli studi demoetnoantropologici riguardanti i riti nonché il lavoro dei tanti cineasti che si sono cimentati, con schietta sensibilità antropologica, alla realizzazione di documentari sul tema non fa altro che sottolineare la complessità e la profondità della manifestazione settennale guardiese la quale, proprio per la sua «elevata densità», sfugge ad ogni tentativo di interpretazione che non tenga conto in maniera dialogica, critica e riflessiva soprattutto delle voci e delle «divergenze» di coloro che ogni sette anni le danno vita.

Bibliografia

Cormano, Antonio
2003, *«... Queste giornate erano segnate». Uccisione del maiale, interdizioni e ritualità contadina nella valle del Fortore*, Tesi di Laurea in Lettere, Università degli Studi di Salerno.

De Blasio, Adolfo
1956, *Il nostro paese Guardia S. Framondo*, ora in Iuliani - Labagnara - Lando 1994:83-210.

De Simone, Gennaro
1888, *Sui colli sanniti. Ricordo delle Processioni di penitenza fatte in Guardia Sanframondi dal dì 11 al 17 giugno 1888*, Stab Tip. Di L. De Bonis, Napoli; poi 2010, con introduzione di C. Labagnara, Edizioni Realtà Sannita, Benevento.

Di Lonardo, Filippo
2009, *Festa dell'Assunta. Fede, cultura e tradizione*, TipoLitoGrafica Nuova Impronta, Cusano Mutri (BN).

Geertz, Clifford
1987, *Interpretazione di culture.*, trad. it., il Mulino, Bologna.

Godelier, Maurice
2010, *Comunità, società, cultura. Tre chiavi per comprendere le identità in conflitto*, trad. it., Jaca Book, Milano.

Iuliani, Luca
1989, *Guardia Sanframondi. Un paese*, Ed. Studio Dodici, (s. i. l.).

Iuliani, Luca - Labagnara, Carlo - Lando, Giuseppe
1994, *Oltre la vita… nella vita. Omaggio al Padre Adolfo Di Blasio*, Congregazione dell'Oratorio di S. Filippo Neri, Guardia Sanframondi.

Labagnara, Carlo
2003, *Guardia Sanframondi. Tradizioni rinnovate nei Riti Settennali*, Edizioni Realtà Sannita, Benevento.

Lombardi Satriani, Luigi Maria - Meligrana, Mariano
1996, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Sellerio, Palermo.

Lombardi Satriani, Luigi Maria
2000, *De sanguine*, Meltemi, Roma.

Mazzacane, Lello
1983, «La festa rivelatrice. Cultura locale e modalità di massa in una comunità locale», in *La Ricerca folklorica. Cultura popolare e cultura di Massa*, n. 7, pp. 97 – 112, Grafo Edizioni, Brescia.

Niola, Marino
(s. i. d.), «Riti di penitenza in onore della vergine Assunta», in *Guardia Sanframondi*, mappa della città, Comune di Guardia Sanframondi (BN).

Ranisio, Gianfranca
1975, «I Riti di penitenza a Guardia Sanframondi», in *Etnologia – Antropologia culturale*, vol. III: Luglio-Dicembre, Napoli.

Turner, Victor
1972, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, trad. it., Morcelliana, Brescia.

Turner, Victor
1975, *Simboli e momenti della comunità. Saggio di antropologia culturale*, trad. it., Morcelliana, Brescia.

Turner, Victor
1986, *Dal rito al teatro*, trad. it., il Mulino, Bologna.

Turner, Victor
1993, *Antropologia della performance*, trad. it., il Mulino, Bologna.

Zadra, Dario
1972, «Introduzione», in Turner, Victor 1972, pp. 7-24.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

Interpretare la prassi: la pratica del battesimo da Giovanni il Battezzatore a Gesù

Giuseppe Garro

Interpreting the norm: the practice of the baptism from John to Jesus

Abstract

In this essay the author analyzes the rise of baptismal practices starting from the dialectic between the "charismatic movements" and the institution of Jerusalem's temple on the dawn of the first century AD. In particular, he examines John the Baptist's ritual, its scope, the importance it had for Jesus and tradition, and how it was received by the first communities of Christianity. The author explores first of all the rise of baptismal ritual and its relationship with the main priestly institutions. Secondly, he focuses on the way in which the ritual was interpreted as "ritual-input" by early Christian communities. It is only with the "cultural conceptions" of medium-Judaism that we can understand the evolution of this amazing initiation ritual, and the way in which Jesus and his disciples relate to it renewing it according to aims and perspectives that start from John the Baptist's ideal.

Keywords: Baptism, Jesus, John the Baptist, Judaism, Ritual

Introduzione

Questo studio tratta dello sviluppo della pratica battesimale che, a partire dal I secolo d.C. in poi, divenne prassi caratterizzante delle prime comunità giudeo-cristiane. Si considererà innanzitutto la concezione sviluppata dal Battezzatore, una visione complessiva sulla figura e sull'attività di Giovanni il Battezzatore ci consentirà infatti di capire il ruolo che tale pratica si prefiggeva all'interno della concezione giudaica del primo secolo dell'era volgare. Analizzeremo, poi, l'evoluzione dello stesso rito cercando di seguire quelle rappresentazioni simboliche sviluppate dai cosiddetti gruppi giudeo-cristiani, tra i secoli II-III, sino ai secoli dell'apogeo (IV e V) e della rispettiva decadenza, tra i secoli VI-VII, quando il rituale cessò di essere parte integrante dell'ortoprassi cristiana.

Addentrarci tra i confini culturali in cui si formarono le prime comunità cristiane significa innanzitutto capire chi erano i primi seguaci di Gesù, quale caratteristica li distingueva (se differenze ce n'erano) dai loro stessi vicini, quali idee svilupparono e, soprattutto, chi erano questi "cristiani".

Importante in questa sede precisare che Gesù fu un ebreo circonciso, come anche Pietro e Giovanni, insieme ai cosiddetti «dodici», come Stefano e i «sette», Giacomo e gli altri «fratelli». Tutti erano ebrei, come anche l'apostolo Paolo (Cfr.

Lupieri, 2006:7-8, in Filoramo, Menozzi, 2006a). Nessuno di loro si definì mai col termine «cristiano», non solo perché l'aggettivo non era stato ancora "inventato", ma soprattutto, perché ognuno degli appartenenti alla cerchia di Gesù si sentiva, e si riteneva, un ebreo (Pesce-Destro, 2008). Anzi, i primi seguaci di Gesù pensavano probabilmente di essere loro i *veri* ebrei, poiché illuminati dallo Spirito e quindi in grado di comprendere meglio le Scritture a differenza degli "*altri*" ebrei (Cfr. Theissen, 2000:41-64).

Le discussioni, i problemi, gli intuiti dei primi seguaci di Gesù si comprendono solo a partire dall'ebraismo dell'epoca, cioè di quel giudaismo legato al «Secondo Tempio»[1]. Perciò la storia del cristianesimo delle origini, e più specificatamente dei rituali battesimali, non può prescindere da una presentazione sintetica della storia delle idee del giudaismo del Secondo Tempio.

Breve sintesi storica

Nonostante la sua molteplicità interna, al tempo di Gesù, il giudaismo mostrava alcune concezioni e forme espressive fondamentali: il monoteismo e il patto di Dio con Israele, il Tempio e le sinagoghe, il culto sacrificale e, soprattutto, le Scritture connesse alle varie tradizioni – sia scritte che orali – (Theissen, Merz, 2007:164-169). Gesù e i suoi seguaci condivisero tali concezioni e forme espressive del giudaismo, vale a dire ciò che solitamente viene definito *common Judaism* (E.P. Sanders, 1985:397 e ss.).

A partire dal 200 a.C. il giudaismo fu attraversato da una serie di movimenti di rinnovamento che si muovevano, di norma, entro gli orizzonti di queste stesse convinzioni comuni, pur tuttavia, ponendo in questione, sotto vari aspetti, alcune formule significative. Tutti questi movimenti, afferma Theissen, "risalgono in ultima analisi alla sfida mossa al giudaismo dalla cultura ellenistica" (Theissen, Merz, 2007:168).

Su questo punto è importante spendere alcune parole per capire l'impatto della cultura ellenica su quella giudaica.

Possiamo distinguere due fasi principali in cui l'ellenizzazione si trovò a spingere verso i territori della Palestina. Una prima ondata prese corpo grazie alla pressione militare dei conquistatori macedoni, attraverso i quali la cultura greca penetrò fino in Oriente. Nel 332 a.C. Alessandro Magno conquistò la Palestina e il paese si trovò a fare i conti con una potenza superiore sia sul piano militare che su quello economico subendo una forte tendenza all'assimilazione (Cfr. Lupieri, 2006:7-19, in Filoramo, Menozzi, 2006a). Questa prima spinta ristagnò, da un lato, grazie al

[1] Alcuni esponenti della più recente storiografia propongono di chiamare questo periodo come «medio giudaismo» quel sistema culturale giudaico compreso fra il II secolo a.C. e il II secolo d.C. (Cfr. P. Sacchi, «*Il giudaismo del Secondo Tempio*», in Ebraismo, G. Filoramo (a cura di), ed. Laterza, Roma-Bari, 2007).

passaggio del dominio sulla Palestina dai Tolomei ai Seleucidi – a partire dal 200 a.C. –, dall'altro, Roma divenne una potenza "mondiale" con la vittoria su Cartagine – 146 a.C. – indebolendo gli imperi non ancora sotto il suo controllo e favorendo, fra l'altro, la rinascita di tradizioni locali (Theissen, Merz, 2007:170). In reazione alla spinta ellenica crebbero in Palestina vivaci movimenti di resistenza che portarono alla formazione dello stato giudaico indipendente con tratti anti-ellenistici – dal 140 al 63 a.C. circa – (*Ib.*).

In questo periodo di crisi, il giudaismo assunse una nuova conformazione. Le vecchie classi aristocratiche dominanti si spaccarono in partiti rivaleggianti; la ribellione di stampo fondamentalista dei Maccabei portò al potere una nova classe dominante, che si alleò con i resti della vecchia aristocrazia – i Sadducei –, costringendo all'opposizione il movimento religioso dei Farisei e della comunità di Qumran – gli Esseni. Quest'ultimi infatti si separarono dal Tempio sulla base di un proprio calendario e codice di festività, proponendo nuove "concezioni" spirituali radicate comunque all'interno della stessa tradizione giudaica. Una parte di loro si stabilì, nel corso del II secolo a.C., a Qumran, mentre la maggioranza visse dispersa nel Paese. I loro sacerdoti erano Sadociti e trovarono all'interno dei confini della comunità un "Tempio sostitutivo" (Theissen, 2007:93-94). I Sadducei, invece, erano i Sadociti che erano rimasti nel Tempio, e apparivano come i più conservatori fra tutti i tre gruppi. I Farisei, per ultimo, avevano avuto origine a loro volta da una scissione della comunità essenica, accettando il culto tradizionale del Tempio e interpretando la legge secondo un'idea pratica (*Ib.*): erano aperti a nuove idee e furono i principali responsabili dello sviluppo della religione ebraica.

Tutti questi partiti appoggiavano la ribellione dei Maccabei i quali, richiamandosi al loro avo, si definivano Asmonei. Tutti e tre i partiti religiosi continuarono a esistere anche nella fase successiva all'ellenizzazione, dando però un'impronta marcata al giudaismo del tempo di Gesù.

Nel periodo di crisi dell'ellenismo, dai secoli II-I a.C., sembrò che la cultura ellenistica dovesse scomparire dall'Oriente. La situazione però mutò notevolmente con l'intervento dei romani proprio nei territori palestinesi. Nel 63 a.C., Pompeo conquistò la Palestina e il giudaismo perse la propria indipendenza così faticosamente conquistata (Lupieri, 2006:20-30, in Filoramo, Menozzi, 2006a). Anche in questa, che possiamo definire seconda ondata ellenizzante, siamo in grado di constatare che in Palestina il periodo di massimo splendore fu proprio sotto Erode I (37-4 a.C.) (Theissen, Merz, 2007:169). L'ellenizzazione fu imposta da questo sovrano per mezzo della forza militare suscitando forme di reazione da parte delle forze di opposizione. Con i disordini scoppiati dopo la sua morte iniziò un periodo di forte crisi, che culminò con le tre guerre giudaico-romane – rispettivamente negli anni 66-74, 115-117, 132-135 a.C. (Cfr. Jossa, 2001:22-46). Questa volta, diversamente da quanto era accaduto nella prima ondata dell'ellenizzazione, i movimenti di resistenza non ebbero successo. I tentativi di recuperare l'indipendenza politica fallirono con la distruzione del Tempio nel 70 d.C. (Theissen, Merz, 2007:169).

Il movimento di Gesù va quindi collocato agli inizi di questo periodo di crisi. Lo precedono i movimenti messianici di rivolta sorti dopo la morde di Erode I, come quello teocratico radicale e di protesta di Giuda il Galileo, nel periodo di Archelao I, intorno al 6 d.C.

Con Gesù iniziano, o continuano, una serie di movimenti profetici di protesta, ai quali appartiene anche lo stesso Battezzatore (Garro, 2011). Il sogno di questi movimenti – che annunciavano una svolta nella storia in favore di Israele – non si avverò. I romani restarono padroni del Paese. Ma da uno di questi movimenti di protesta sorse il cristianesimo che nel corso di alcuni secoli avrebbe a sua volta conquistato l'Impero romano dal suo interno (Theissen, 2007:169).

Il complesso sistema religioso a cui fanno riferimento i primi seguaci di Gesù è senza alcun dubbio quello appartenente ai giudei, della Terra di Israele, del I sec. (Pesce, Destro, 2005); certamente influenzato da elementi culturali provenienti dal mondo ellenico greco e romano. È importante affermare che la Terra di Israele, nel I secolo d.C., presenta una molteplicità di "giudaismi", come si riscontra, tra l'altro, nelle produzioni letterarie di Flavio Giuseppe il quale annota e distingue comunità, gruppi e movimenti organizzati secondo tendenze e temi a carattere religioso (Pesce, Destro, 2005:108). Queste differenziazioni, tra comunità e movimenti, ebbero origine sulla base del rapporto che questi stessi gruppi avevano con le maggiori istituzioni religiose ed in particolare col Tempio di Gerusalemme.

Se vogliamo quindi conoscere l'atteggiamento di Gesù, e del suo movimento, rispetto al sistema religioso giudaico del suo tempo è necessario partire da una ricostruzione del modo in cui egli si rapporta col Tempio di Gerusalemme, ma anche con le personalità che guidavano gli "altri" gruppi "rivoluzionari", come quello venutosi a creare lungo le sponde del Giordano: il movimento carismatico di Giovanni il Battezzatore.

Gesù, il Battezzatore e il rito del battesimo: un *allontanarsi* dal Tempio.

Avvicinarci alla pratica rituale legata al battesimo significa in prima istanza conoscere il connubio che lega la figura di Gesù con quella di Giovanni il Battezzatore. Per capire la complessità antropologica di entrambe le figure bisognerà innanzitutto poterli collocare entro un mondo culturale in cui è in vigore un apparato religioso particolarmente unico, e dove il Tempio di Gerusalemme gioca un ruolo fondamentale.

Per analizzare la prassi battesimale, che contraddistingueva il movimento di Giovanni il Battezzatore, bisognerà capire il ruolo che questa pratica perseguiva all'interno della rigida ortodossia ebraica. Occorre, sin dall'inizio, far presente che, come dato sistemico essenziale della cultura giudaica e di quella ebraico-ellenistica-romana del I secolo a.C., il complesso rituale battesimale praticato e realizzato da Giovanni il Battezzatore non rappresenta alcun principio fondamentale tra le pratiche

consuete dal giudaismo del I secolo (Pesce, Destro, 2005:99), ma un nuovo modo di partecipazione al sistema religioso ebraico.

Per capire la complessità antropologica del rituale battesimale di Giovanni il Battezzatore bisognerà collocare la sua figura entro un mondo in cui vigeva un'altro sistema con cui spesso il rituale entra in forte dialettica, ovvero, quello delle immolazioni[2].

Per G. Stroumsa, la "fine del sacrificio" è un fenomeno di vasta portata che interessa tutta la cultura tardoantica, soprattutto attorno ai secoli IV-VI d.C.[3] (Stroumsa, 2005). Un sistema religioso giudaico senza sacrifici animali si realizza già nel II secolo d.C. con il rabbinismo, dove lo studio e la meditazione della Torah costituisce la massima espressione del sistema religioso giudaico, distaccandosi dall'antica e tradizionale vicinanza col Tempio. Infine, già prima dell'inizio dell'era volgare, il giudaismo della diaspora, pur conservando un legame molto forte con il Tempio, attraverso pellegrinaggi periodici a Gerusalemme (Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche,* XVI, 162-163), praticava una religione in cui si faceva per lo più a meno di uccisioni animali (Cfr. Pesce, Destro, 2005:99-101).

In questa sede, pur non entrando nel merito specifico (vista la vastità della bibliografia in merito[4]), una definizione di sacrificio servirà a comprendere al meglio gli aspetti culturali di questa determinata società in cui nacque e si sviluppò il rito del Battezzatore.

Il dibattito scientifico sulla definizione di sacrificio si è protratto dagli ultimi decenni del secolo scorso ad oggi – da W. Robertson Smith a M. Mauss, da H. Humbert a M. Detienne, da J. P. Vernant a V. Valeri – ma una premessa risulta indispensabile: la nozione storico-religiosa, per comprendere i riti sacrificali del mondo antico, non può essere costruita a partire da un presupposto cristiano (Pesce, 2001:130-131). Bisognerà quindi comprendere il sacrificio giudaico attraverso l'esame attento delle categorie che il sistema culturale giudaico ha sviluppato nel corso dei secoli, escludendo ogni riferimento che prende spunto dalla concezione cristiana.

A differenza di Riviére (1997:279-288), V. Valeri ha presentato una definizione del sacrificio che possiamo riassumere nella seguente forma: "il rito del sacrifico comprende i seguenti atti – nel seguente ordine: 1) induzione – l'azione che permette di procurare e preparare la vittima sacrificale; 2) uccisione – solitamente su un altare; 3) rinuncia: ovvero il toglier via alcune parti della vittima per il consumo

[2] Nonostante le direttrici d'analisi risultano correre separatamente, l'analisi sul rituale sacrificale segue in linea generale i presupposti di Pesce, Destro, 2000; 2005 e Pesce; 2001 nonché gli *input* di studio emersi durante il corso di *Storia del cristianesimo* e *Storia del cristianesimo antico* tenute dal prof. Mauro Pesce presso l'Università di Bologna tra il 2008 e il 2009.

[3] Già prima della distruzione del "secondo" Tempio di Gerusalemme, nel 70 d.C., alcune correnti giudaiche, come ad esempio a Qumran, secondo la *Regola della Comunità*, avevano elaborato una religiosità che faceva a meno della pratica dei sacrifici animali (Pesce, Destro, 2005).

[4] H. Hubert, M. Mauss, 1898; G. Lienhardt, 1961; V. Valeri, 1985; *Id*. 1994: pp. 101-31.

umano; 4) consumo: che include la parte sociale e festiva del rituale, e spesso, la fine dello stesso" (cfr. C. Grottanelli, 1999:11-14).

A questa interessante interpretazione, che gioca sul ruolo e sul potere del sacrifico e che cerca di rispondere alle diverse esigenze di una società, associamo il lavoro sviluppato da M. Douglas (1966) che ha il merito di aver presentato una teoria antropologica sul sacrificio giudaico all'interno della prospettiva *levitica*.

I sacrifici biblici[5], in sostanza, costituirebbero atti riparatori per "alcune" colpe (minori), e non per quelle gravi o volontarie (M. Douglas, 1966:68; Pesce, Destro, 2001:131-133). In questa prospettiva il sacrificio levitico non ha la funzione di risolvere colpe (o peccati) gravi; per la Douglas, in *Levitico*, "l'atto del sacrifico è una trasformazione da un tipo di esistenza a un altro, più che una vera e propria uccisione" (*Ivi*.: 69). Il sacrificio non si esaurisce nella pura uccisione di un animale, ma come rito tende a produrre modifiche sostanziali nella vita. La vittima, un essere vivente, viene immolata e trasformata in materiale simbolico: "quando bruciata essa muta in fumo per ascendere verso Dio" (*Ivi.*: 68), in altri casi – come ad es. nel rito della "vasca rossa" – essa è trasformata in cenere, un elemento assolutamente essenziale per i processi di decontaminazione dei luoghi sacri. La Douglas, inoltre, si concentra anche sul corpo dell'animale, sulle sue parti interne ed esterne e sul loro uso sull'altare. Così il corpo dell'animale è concepito come un "microcosmo", giacché gli scrittori di *Levitico* avrebbero elaborato l'anatomia dell'animale come riflesso dell'ordine cosmico voluto da Dio. In particolare, ella mette in luce l'importanza del grasso, che non sarebbe meno rilevante di quello del sangue[6].

Risulta quindi importante capire come Gesù e Giovanni consideravano gli atti "riparatori" effettuati presso il Tempio – i *qorbanim*, letteralmente: "avvicinamenti" – e come si rapportavano ad essi. A differenza del termine "sacrificio" – derivato dal latino e vettore di una concezione culturale "diversa" da quella giudaica – per riflettere al meglio il pensiero giudaico sarebbe meglio adottare il termine di "avvicinamento" (traduzione corretta del sostantivo *qorban*: "se una persona […] peccherà contro qualsiasi comandamento del Signore […] porterà – o avvicinerà – al Signore […]", *Lv.* 4, 2-3); l'offerta è avvicinata al Signore in quanto probabilmente è posta sull'altare o approssimata ad esso (Pesce, Destro, 2000).

[5] Esistono diverse tipologie di sacrifici biblici, anche se qui ci siamo espressi principalmente su quelli animali. In *Levitico* infatti esistono molte altre offerte di altra natura come ad es.: cereali, prodotti alimentari in generale, liquidi, ecc. non possiamo quindi dimenticare che molte di queste offerte possono anche compensare quelle di tipo animale (cfr. M. Pesce, A. Destro, 2005:107).

[6] Per comprender in che modo i sacrifici levitici espiino i peccati, la Douglas fa ricorso ad un'interpretazione molto complessa del sacrificio antico. Secondo lei, in quasi tutti i sistemi religiosi, il sacrificio ha una connessione inscindibile con il mondo degli oracoli. Solo dopo il responso oracolare, si sapeva quale "tipologia" di sacrificio si doveva offrire per porre rimedio alla sventura. Per la Douglas, il *Levitico*, invece, scinde il sacrificio dal responso degli oracoli, i quali furono vietati a un certo punto dalla classe sacerdotale giudaica (Cfr. M. Douglas, 1966:123).

Fra tutti i tipi di sacrificio elencati da *Levitico*[7] è principalmente uno che ha a che fare con i peccati in quanto tali: l'*Hatta't*. Occorre però ricordare che nei capitoli 1-7 di *Levitico* appaiono i seguenti tipi di sacrifici: *'olà* – olocausto; *qorban minhà* – offerta di cereali; *hatta't* – offerta per il peccato; *'asam* – offerta per la colpa; *sélamim* – immolazione di comunione o di pace. Nei capp. 12-15 appaiono, invece, sacrifici che hanno la funzione di purificare chi ha subito contaminazioni corporee (Pesce-Destro, 2005:110). Gli specialisti contemporanei sostengono che il rito immolatorio giudaico chiamato *hatta't* abbia per scopo la purificazione dei luoghi santi, come ad es. il Tempio, e non l'offerente. Per la Douglas il sacrificio del peccato – appunto l'*hatta't* – non serviva ad espiare i peccati volontari: ma solo quelli involontari (Douglas, 1999:123-126). Per J. Milgrom *hatta't* è essenzialmente un rito di stampo "purificatore" che ha come scopo la decontaminazione dei luoghi santi e del Tempio e non dell'offerente (J. Milgrom, 1991:254-256, più in generale 253-292). Per le trasgressioni volontarie quindi non erano previsti dei sacrifici[8], il colpevole doveva essere sottoposto direttamente alle norme previste dalla legge civile (Cfr. Pesce-Destro, 2005:111).

Nessuna di queste pratiche levitiche prescrive pratiche d'abluzione per il risanamento dei propri peccati.

Basandoci su quanto detto prima, riguardo ai sistemi sacrificali giudaici, un rito di particolare interesse potrebbe aiutarci a capire meglio lo sfondo culturale e religioso in cui va collocata la pratica del battesimo. Si tratta di un rito che si svolgeva una volta all'anno, il 10 del mese di Tishri, e aveva per scopo la cancellazione di tutti i peccati del popolo giudaico: il rito dello *Yom ha-kippurim* o Giorno dell'espiazione[9].

---

[7] Sul *Levitico* si veda soprattutto J. Milgrom (1991), ma anche Douglas (1966), Pesce-Destro (2005).

[8] Per quanto concerne la distinzione tra colpe *volontarie* e colpe *involontarie* mi richiamo a *Lv.* 4,1; 4,13; 4,22; 4,27; 5,17. Ai fini della discussione va ricordato che lo scopo del rito del sacrificio è il recupero di uno stato perduto, la conquista di una salvezza, l'ottenimento di un perdono. A questo punto il risultato dell'effetto del rituale ricade sull'intera comunità, in termini di cancellazione di colpe o purificazione dei luoghi. La differenza tra volontario e involontario può essere ambigua. L'atto volontario sembra comunque essere perseguito secondo norma di legge, ma chi attua una colpa involontaria può trovarsi di fronte a due tipi di effetti. Il primo in cui abbiamo una persona che attua un'azione contraria alla norma, ma compie la trasgressione senza accorgersene. In un secondo caso la persona compie intenzionalmente un atto senza sapere che esiste una norma che lo vieta. Esistono poi casi in cui *Levitico* prevede immolazioni per trasgressioni volontarie: quando cioè la legge levitica obbliga il colpevole a una confessione solenne e pubblica della propria colpa. Così tramite la confessione pubblica, la trasgressione cambia di natura, da *volontaria* diventa *involontaria*, in quanto il colpevole non vorrebbe più averla commessa. Solo a questo punto l'offerta può essere immolata per cancellare la trasgressione volontaria (Cfr. Pesce-Destro, 2005:109-111).

[9] La presentazione del rito dello *Yom Ha-Kippur* prende corpo principalmente dal corso di Storia del Cristianesimo Antico, indetto dal Prof. Mauro Pesce, presso l'Università di Bologna nel 2006. È solo a partire dall'analisi interpretativa del rito che possiamo capire la relazione che lega la figura di Giovanni il Battezzatore (e quindi del rituale battesimale) con Gesù e il Tempio (Cfr. Garro, 2011:141-148). Sul rituale dello *Yom Ha-Kippurim* si veda Pesce-Destro, 2000; Pesce, 2001; Pesce-Destro 2005:112-122.

Nel procedimento di *Yom Ha-Kippurim* erano presenti diversi animali che venivano sacrificati sull'altare del Tempio di Gerusalemme, ma non solo: si esponevano – (forse) a voce alta – tutti i peccati del popolo giudaico – ognuno per quanto riguarda il proprio –. In questo caso si trattava di quei peccati *intenzionali* e *volontari* che confessati pubblicamente, imponendo le mani sugli animali destinati al processo rituale, diventavano involontari. Entro questo percorso rituale si svolgeva il rito dei due capri: l'uno veniva ucciso nel Tempio, e il suo sangue cosparso sull'altare per la purificazione dello stesso (Cfr. *Lv.* 17,11), l'altro, invece, carico dei peccati del popolo, non veniva sacrificato, ma condotto vivo nel deserto e lasciato libero dove, secondo la tradizione, sarebbe stato ucciso da un essere demoniaco, Azazel (Cfr. Pesce-Destro, 2000:45-76).

La norma sviluppata dal *Levitico*, per quanto concerne il rito dello *Yom Ha-Kippur*, doveva reggere la base liturgica del Tempio che riguardava il problema della "volontarietà" o "involontarietà" dei peccati.

Diverse opinioni su questo punto però risultano divergenti. Mentre Levine (1989:99) sostiene che, nel testo di *Levitico*, lo scopo di *Yom Ha-Kippur* fosse quello di allontanare ogni impurità dal santuario (perché se impuro avrebbe impedito la presenza di Dio) – e quindi non avrebbe come scopo la cancellazione dei peccati morali o volontari – Milgrom, al contrario, pone in evidenza il fatto che i peccati volontari fossero cancellati attraverso il rituale del capro inviato nel deserto (Milgrom, 1991). Tali differenze, tra Milgrom e Lavine, si complicano ancora di più con la spiegazione che propone Mary Douglas (1999:125) che tuttavia non sembra affatto convincente. La Douglas afferma che i peccati volontari sono invece gli unici tipi di peccati che richiedono processi sacrificali (*Ivi.*: 127).

A questo punto tra le tesi che sviluppano al meglio l'interpretazione sul rito del Giorno dell'Espiazione è senza alcun dubbio Milgrom che propone risposte davvero esaurienti. Egli ci aiuta a capire che i riti di purificazione nel santuario servono per il Tempio e non per il popolo. Tuttavia, partendo da quest'ultimo dato, cioè che il santuario è contaminato dalle impurità del popolo, possiamo dedurre che il Tempio, consacrato dal rito dello *Yom Ha-Kippur*, ha la facoltà di estendere la purità al popolo intero. Questa spiegazione però potrebbe anche essere valida per quanto concerne il capro emissario spinto nel deserto, che, quindi, potrebbe portare via con sé i peccati del popolo (J. Milgrom, 1991:1056).

Notiamo che il problema è di una complessità impressionante, tanto che Milgrom cerca di ricostruire il significato attraverso tre ipotesi: la purificazione del popolo (a) potrebbe essere stata compiuta dal rito praticato nel Tempio, oppure (b) potrebbe essere stata svolta attraverso il capro inviato nel deserto (che porta con sé i peccati del popolo), o ancora (c) potrebbe essere stata esercitata dall'autoumiliazione del popolo, divenendo una sorta di "auto-purificazione" (Cfr. Pesce-Destro, 2005:115).

Come nella breve premessa storica, per ampliare maggiormente lo sguardo sui diversi sistemi giudaici, al di fuori del Tempio, possiamo prendere in considerazione

la comunità di Qumran che pare avesse elaborato un modo abbastanza diverso di praticare il rito dello *Yom Ha-Kippur* rispetto a quello che si svolgeva nel Tempio. I testi degli esseni ci fanno capire che, attraverso la *Regola della Comunità*, la concezione sacrificale è spostata su un altro aspetto: la santificazione dello *spirito* (1QS III, 3-9). A Qumran, infatti, la osservanza non poteva mai avvenire tramite il rapporto diretto col Tempio, o col rituale praticato all'interno, e risulta fondamentale spostare l'accento sulla funzione dello Spirito.

È in questa problematicità, e almeno parziale allontanamento dal Tempio, che va collocata la pratica dell'immersione – *baptismos* – di Giovanni il Battezzatore. Egli è per noi una figura di particolare interesse: oltre ad essere un leader religioso, cui tutti accorrevano, predica la remissione dei peccati attraverso un procedimento che si concludeva con l'immersione in acqua, come ci attestano i Vangeli e le notizie frammentate di Flavio Giuseppe:

«Giovanni era un uomo buono che chiedeva ai Giudei di convenire all'immersione – *baptismos* – praticando la virtù e comportandosi con giustizia nei rapporti reciproci e con pietà nei rapporti con Dio. In questo modo, riteneva che l'immersione – *baptismos* – fosse accettata da Dio non in quanto operasse il perdono delle trasgressioni, ma per la purità del corpo nella misura in cui l'anima era già stata purificata prima della pratica della giustizia» (*Antichità Giudaiche*, XVIII, 117).

Senza entrare nel merito della figura di Giovanni all'interno delle tradizioni sinottiche (Lupieri, 1998b) va sottolineato che i dati provenienti dal testo di Flavio Giuseppe se messi a confronto con quelli che emergono dai Vangeli ci permettono di ricostruire in modo storico e attendibile la prassi del Battezzatore.

Il Battezzatore predicava la remissione dei peccati (Cfr. *Mc*. 1, 4-5 etc.; *Mt*. 3,5 etc.; *Lc*. 3,33 etc.; *At*. 2, 38 etc.) e questo implicava necessariamente una critica verso il rito dello *Yom Ha-Kippur*. Egli faceva eseguire atti "riparatori di giustizia": il perdono dei peccati, da parte di Dio, avveniva dopo aver purificato l'anima – ritornando o convertendosi alla Legge di Mosè – e, secondo l'idea di Flavio Giuseppe, solo in un secondo momento, dopo aver confessato (forse pubblicamente i propri peccati – rendendoli involontari grazie all'auto-umiliazione come accade per il rito dello *Yom Ha-Kippur*) il neofita diventava giusto agli occhi di Dio. Ora, e solo ora, il corpo poteva essere purificato attraverso l'immersione in acqua, riacquistando così la purità perduta.

Giovanni il Battezzatore entrava in una profonda dialettica con le istituzioni del tempo e con il rituale dello *Yom Ha-Kippur*, soprattutto per quanto concerne gli scopi che il rito del battesimo proponeva, intaccando, con tutta probabilità, il prestigio della stessa classe sacerdotale[10]. Giovanni, in relazione al perdono dei peccati

[10] Questa tesi è in contrasto con quella sviluppata da J. E. Taylor (1997:29-30). Nel suo lavoro Taylor sostiene la tesi per cui Giovanni non ha bisogno di sostenere un'idea contro il Tempio di Gerusalemme perché: "He endorsed the primacy of dependence and righteousness over sacrificing in regard to

volontari, crea un'alternativa al rito di *Yom Ha-Kippur*, il rito del suo battesimo. Questo non significa che il Battezzatore fosse contro la Legge mosaica; egli, come accade nella comunità di Qumran, costituiva una delle varie manifestazioni di disagio su alcuni dati emici che riguardavano il peccato (in quante tale), i processi rituali nel Tempio e la casta sacerdotale lì insediata. E forse, più in generale, con la città oramai invasa da forme culturali derivate dall'ellenismo romano.

Il battesimo di Giovanni entra, così, in rapporto polemico con il rito del Tempio. Egli cerca di operare la remissione delle trasgressioni (o dei peccati) come un'autorità religiosa indipendente dalle istituzioni del Tempio di Gerusalemme. Giovanni, col suo battesimo, istituisce un rito nuovo, crea spazi autonomi e si tiene lontano dalle istituzioni.

In sintesi, il rito del Battezzatore ha per scopo la remissione dei peccati – del resto le testimonianze non mancano (Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche*, XVIII, 117; Mc. 1,4; Lc. 3,4). Il problema centrale qui è il seguente: interpretare la pratica dell'immersione di Giovanni.

L'intero processo, all'interno della prospettiva escatologica del medio-giudaismo (J. D. Crossan, 1992; Pesce, Destro, 2000), aveva lo scopo di porre in uno stato di purità completa e di obbedienza rigorosa alla Torah il popolo d'Israele. Essa doveva passare attraverso un *iter* di azioni che possiamo definire di "pentimento": 1) riconoscimento interiore dei peccati; 2) probabile confessione pubblica dei medesimi (Mt. 3,6); 3) conversione interiore, con rispettivo ritorno alle Legge mosaica – *Ant.* XVIII, 117: "chiedeva ai giudei di convenire all'immersione (*baptsimos*) praticando la virtù e comportandosi con giustizia nei rapporti con gli altri e con Dio" –; 4) un insieme di atti di "giustizia sociale" (cfr. *Ant*. XVIII, 117; Lc. 3, 10-14); e infine, dopo aver praticato la Legge in modo rigoroso 5) l'immersione completa in acqua (Pesce, Destro, 2000:47-51).

Di certo la conversione interiore, la confessione pubblica e la riparazione di questi ultimi tramite atti di giustizia (le azioni che abbiamo numerato dal numero 1 al 4) – condizioni che abbiamo già notato all'interno del rito dello *Yom Ha-Kippur* e che rientrano a pieno titolo nell'insieme di quei tratti culturali del giudaismo del primo secolo, e che solo grazie a essi possiamo comprendere – ponevano l'individuo in uno stato di purità ma solo per quanto concerne l'anima (*Ant.* XVIII, 117: "nella misura in cui l'anima era già stata purificata prima della pratica della giustizia").

La pratica dell'immersione – *baptismos* – serviva così ad eliminare le ultime contaminazioni che il peccato aveva lasciato sul corpo (*Ant.* XVIII, 117: "in questo modo riteneva che l'immersione (*baptismos*) fosse accettata da Dio non in quanto operasse il perdono delle trasgressioni, ma per la purità del corpo…"). Del resto

atonement and forgiveness. Jesus himself in The Marc tradition advises a healed leper to go to the temple and do everything in accordance with the Law (Mc. 1,40-45; Mt. 8, 1-4; Lc. 5, 12-16). John too many have asked his disciples to act according the Law in regard to the temple". Tuttavia, come abbiamo sostenuto in questa tesi, le immolazioni animali che si attuano per la purificazione della lebbra non hanno nulla a che fare con i peccati volontari.

l'idea della contaminazione corporea come parte integrante del peccato si trova già nelle fonti di Qumran (Cfr. 1QS VI, VI, 20).

In sostanza, Giovanni costituisce un nucleo di persone fedeli alla Torah che si mantengono in un continuo stato di purità (per la fine imminente dei tempi?). Egli non era contrario al Tempio, anzi rispettava rigorosamente le norme di purità rituale sviluppate dalle stesse istituzioni[11] (cfr. Lupieri, 1985:15-43).

Il perdono dei peccati in virtù del battesimo è un atto di sfiducia contro il Tempio, come luogo che non produce più il perdono dei peccati, sia attraverso i singoli sacrifici, sia attraverso i riti del giorno dell'espiazione (Cfr. Theissen, Merz, 2007:264). Alla base c'è, anche se non espressa in termini plateali, la seguente idea: chi cerca il perdono dei peccati nel battesimo non può considerare efficace il culto del Tempio nella sua forma.

La svolta epocale dalla figura del Battezzatore è contrassegnata dalla nascente religione cristiana che lo indica come il più grande tra tutti i nati da donna (Mt. 11,11; Lc. 7,28), ma il più piccolo nel regno di Dio; facendo della sua predicazione l'archetipo principale dell'annuncio dell'avvento di uno "più forte", o di un "veniente", del quale egli non è degno di slegare i sandali e che avrebbe portato con sé il giudizio finale mediante lo Spirito e il fuoco: producendo, in qualche modo, la salvezza per il popolo d'Israele (Cfr. Theissen, 2004:96). È possibile ritenere che lo stesso Gesù si sia identificato con la figura del mediatore annunciato dal Battezzatore. Egli, a differenza di Gesù, si presenta come un personaggio di stampo ascetico, nella scelta delle vesti – di peli di cammello, Mc. 1,6 –, del cibo – cavallette e miele selvatico, M. 1,6 – e nel luogo – soggiorna nel deserto, secondo Is. 40,3 –. L'ascesi è parte integrante del suo messaggio e non può che indicare una profonda critica alla società del suo tempo (cfr. J. E. Taylor, 1997:201-209) almeno per due punti.

In *primis* essendo il giudaismo contaminato, il Battezzatore accetta solo ciò che proviene direttamente da Dio – miele selvatico; peli di cammello, cavallette, acqua del Giordano – facendoci notare come egli non infranse mai le norme di osservanza mosaica (giacché tutto proviene da Dio, nulla è impuro).

La seconda istanza ci proviene direttamente dal rito battesimale che viene effettuato senza sacrifici espiatori e lontano dal Tempio di Gerusalemme – nel fiume – senza alcun controllo della casta sacerdotale. Questo comportò una maggiore partecipazione di persone che prendevano parte alla "salvezza", anche perché essa ora si trovava alla portata di tutti – senza spendere denari per acquistare le offerte per il Tempio, la cui purità era garantita dagli stessi sacerdoti che le vendevano, e senza alcun bisogno di pratiche purificatorie richieste per poter accedere al Tempio stesso, e non solo: il rito rendeva superflui e inutili i sacrifici, i sacerdoti e l'esistenza stessa del Tempio.

[11] Inoltre, e forse non sarà un caso, nel rito dello *Yom Ha-Kippur* non è presente alcun specifico rituale di purificazione per il corpo, rituale promosso da Giovanni che, in netta contrapposizione a Gesù, non accenna mai all'idea di una purificazione del Tempio di Gerusalemme.

Queste due concezioni, che è possibile detrarre dalle notizie che le fonti ci hanno lasciato, sono pericolose, almeno per chi avesse il coraggio di sostenerle in pubblico.

Giovanni non scava una vasca per le immersioni battesimali, ma sceglie il Giordano allontanandosi da Gerusalemme. Inoltre, solo se Giovanni operava sulla sponda orientale del Giordano, dunque in Perea, poteva essere arrestato da Erode Antipa, poiché solo in quella regione quest'ultimo aveva poteri giurisdizionali[12] (Lupieri, 2006:49).

In questo luogo transitava un'antica strada commerciale che raggiungeva, da Gerusalemme, i territori ad oriente del Giordano, passando per le terre di Gerico. Da qui, dato il grande traffico di persone e merci, sia a guado che su barche, "Giovanni poteva inveire con forza contro gli ebrei che sorprendeva impegnati nel giorno di sabato nei loro viaggi commerciali, contro i doganieri che pretendevano al passaggio del confine più di quanto era loro dovuto o contro i soldati avidi di accrescere le loro fortune personali con azioni militari nel territorio vicino" (Lc. 3, 10-14).

L'accusa di Giovanni non risparmiò davvero nessuno: attaccò apertamente il proprio sovrano Erode Antipa, reo di aver sposato una parente in violazione delle leggi della Torah (procurandogli la condanna a morte) (Cfr. Giuseppe Flavio, XVIII, 17; Mc. 6,17; Mt. 14, 3-2; Lc. 3, 19-20) e definì i propri contemporanei religiosi "razza di vipere" (Mt. 3, 7-9; Lc. 3, 7-8), se non si fossero convertiti in tempo.

Dunque Giovanni fu il primo a proporre un allontanamento dalla classe sacerdotale che amministrava i rituali nel Tempio: il primo cioè a trasformare la frequente pratica dei riti di purificazione, condotti in maniera *istituzionale* dal Tempio, in un vero e proprio atto di conversione interiore. Ed è dal Battezzatore che i discepoli di Gesù, e forse il loro stesso maestro (Gv. 3, 25-26; 4, 1-3), devono aver ripreso la pratica del battezzare – data l'assenza, come visto, di altri riferimenti relativi all'introduzione di questo rituale –, che si trasformerà agli albori della cristianità non più in un bagno di purificazione rituale ma in un *essere battezzati* (*1Cor.* 6, 11; *Rm*. 6, 3; etc.) *da parte di altri cristiani* (*1Cor.* 1, 14-16; *At.* 8, 38; 10, 48, etc.) per entrare a far parte della comunità dei fedeli.

L'inizio dell'attività di Gesù è inscindibilmente connessa con la partecipazione attiva al battesimo di Giovanni (Mc. 1, 9; Mt. 3, 13; Lc. 3, 21)[13]. In tal senso, ad esempio, il racconto marciano, sulla vocazione dei primi discepoli di Gesù (Mc. 1, 16 ss.), descrive una situazione piuttosto sfuggente rispetto a quella dei primi capitoli del Vangelo di Giovanni. Lo stesso Marco afferma che: "Dopo che Giovanni

[12] Altre memorie, soprattutto derivanti dalla tradizione *bizantina*, come vedremo, lo ubicano anche a Enon, presso Salim (secondo *Gv.* 3,23).

[13] Giovanni, l'evangelista, pur conoscendo i dati evangelici del battesimo di Gesù nel Giordano, provenienti dai sinottici, omette lo svolgimento della scena ricordando l'avvenimento sotto altra forma tipica dei racconti giovannei Gv. 1, 29-34 (Sui racconti sinottici del battesimo di Gesù è stato osservato: "La tradition évangélique a bien compris et mis en lumière la densité théologique de cet épisode qui marque le début de la mission de Jésus, mais elle l'a fait selon des orientations différentes, délicates à préciser", P. Benoit - M. É. Boismard,1977:79)

fu messo in prigione, Gesù si recò in Galilea a predicare il Vangelo" (Mc. 1, 14). Probabilmente alcuni seguaci di Giovanni il Battezzatore si unirono a Gesù: Andrea e Pietro, Giovanni Zebedeo – e forse anche il fratello Giacomo –, Filippo e Natanaele rappresentano solo alcuni degli esponenti facenti parte la cerchia del Battezzatore che passati tra le fila del movimento del Nazaremo (Gv. 4, 1) continuano a praticare il rituale nella Giudea (Gv. 4, 3) con una certa concorrenza rispetto ai discepoli dello stesso Battezzatore, benché, l'evangelista sottolinei: "non fosse Gesù in persona che battezzava, ma i suoi discepoli" (Gv. 4, 2).

Gesù, battezzato da Giovanni, dovette ammettere formalmente la "forza" del battesimo del Battezzatore e un tale riconoscimento non poté rimanere un dato isolato (*Mt.* 9, 14; 11, 7; 11, 11; 14, 2; 16, 14; 17, 13; 21, 26; *Mc.* 6, 14; 6, 16; 8, 28; 11, 32; *Lc.* 3, 15; 7, 28; 7, 29; 9, 7; 9, 9; 9, 19; 20, 6), o senza conseguenza, per le prime comunità cristiane che dovettero stabilire un rapporto particolare con lo stesso rituale sin dagli albori.

Il peso del battesimo ricevuto da Gesù nel Giordano, e forse anche l'inizio della sua predicazione itinerante (Garro, 2011) strettamente legata alla figura di Giovanni il Battezzatore, non poté essere cancellato dalla storiografia cristiana[14] ma fu rivalutato entro nuove prospettive culturali che entrarono a far parte di quel corollario di pratiche da cui il cristianesimo delle origini trasse vocazione. Se però il battesimo di Giovanni fu riconosciuto dallo stesso Gesù, ciò significò, per gli autori che ne tramandarono la testimonianza, riconoscerne l'istituzione dello stesso in chiave cristiana (Ferguson, 2009:201-320).

Il battesimo in epoca protocristiana e i suoi sviluppi

Per spiegare la nascita di questa particolare pratica all'interno della prassi giudeo-cristiana bisognerebbe postulare o trovare un ordine, un incarico, un comando di Gesù che dovrebbe riguardare l'invito a sostenere il rito.

Tutta la tradizione patristica che discute dell'istituto battesimale cristiano inquadra il rituale entro una *predizione* fatta dal Battezzatore, e riportata da tutti gli

[14] Se tale fortuna ha fatto sì che Giovanni venisse ricordato all'interno del "canone cristiano" di certo la sua "imbarazzante" figura, all'interno dei Vangeli, ha subito profondi rifacimenti legati al destino delle eresie del passato. Nella corrente gnostica, ad es., egli fu considerato un'entità psichica di cui la "domanda dal carcere" mostra l'ignoranza e l'appartenenza al mondo del demiurgo (Lupieri, 1984:165-199). Considerato egli stesso, e non Antipa, "una canna sbattuta dal vento", avrebbe partecipato ora alla conoscenza – riconoscendo Gesù nel battesimo – ora all'ignoranza – così da inviare i discepoli con la famosa domanda dal carcere (Epifanio, *Panarion haeresia*, 26, 6, 3 ss. è ipotesi diffusa, ripresa anche da ortodossi come Tertulliano – *adv. Iud.* 8, 14; *adv. Marc.* 4, 18, 4; *De bapt.* 10, 5; *De Orat.* 1, 3 – o da Clemente *exc. Theod.* 5, 2, che Giovanni abbia perduto lo Spirito al momento del Battesimo, quando questo sarebbe confluito in Gesù Cfr. Lupieri, 1986:252). Vagliato negativamente anche dai manichei, la sua negatività emerge anche nel Medioevo cristiano fra alcuni gruppi catari (Cfr. Lupieri, 1988:188).

evangelisti, che indica un battesimo "più potente ed efficace" per mano di un *veniente* (Cfr. *Mt.* 3, 11; *Mc.* 1, 7-8; *Lc.* 3, 16; *Gv.* 1, 33). In questa prospettiva il Battezzatore è inserito all'interno di una linea interpretativa che lo apostrofa come il precursore di uno più forte di lui (Lupieri, 1988a:68-79, 160-163; 1988b:64). È solo Mt. 28, 19 che, attraverso le parole del Risorto, ci ravvisa che i discepoli andarono: "dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato". Il problema di questa pericope, già nota agli studiosi, è che non avendo paralleli coi sinottici diretti si configura o come un'interpolazione tarda (Cfr. F.C. Conybeare,1901:275-278, Luz Ulrich, 2013), oppure inserita nel momento in cui avveniva la redazione dello stesso Vangelo, suggerendo quindi una datazione al quanto tarda rispetto alla vita di Gesù, visto anche il forte richiamo alla formula trinitaria (o triadica) ivi presente (Cfr. E. Riggenbach, 1903; K. Kertelge, 1972:29-40; Luz Ulrich, 2013).

È stato Matteo il primo a considerare l'invito alla missione con l'invito a battezzare fondando la sua interpretazione sul convincimento che il battesimo sia prescritto alla Chiesa dal Risorto e che non ci possa essere alcuna missione senza battesimo (G. Barth, 1987:20) riprendendo quella formula già in uso nelle comunità giudeo-cristiane della fine degli anni 90 d.C.[15]

Poiché la nascita del rituale, all'interno della concezione delle prime comunità cristiane, non può essere spiegata con l'invito a battezzare tramandato da Matteo, è possibile ipotizzare che sia stato proprio il battesimo di Gesù ad opera di Giovanni a fondare la lunga prassi battesimale del cristianesimo nascente.

Abbiamo già accennato al fatto che, mentre i Sinottici parlano dell'attività di Gesù come espressamente evangelizzante (Cfr. *Mt.* 10, 5-42; *Mc.* 6, 7-13; *Lc.* 9, 1-6; 10, 1-16) Giovanni, l'evangelista, dichiara esplicitamente che Gesù, o i suoi, battezzano (*Gv.* 3, 22; 4, 2). Questo fatto dovette provocare un senso di sospetto tra i discepoli del Battezzatore (il quale sembra avere qualche dubbio sulla figura di Gesù con la famosa domanda posta dal carcere *Mt.* 11, 3-4).

L'analisi sul rituale del Battezzatore mostra come, sin dalla sua nascita, esso non sia inteso come conferimento del battesimo cristiano e nemmeno come modello di culto, già in Marco (1, 10 ss.) si menziona l'atto battesimale come premessa per affermare la natura cristologica di Gesù, sia come Messia che come Figlio di Dio attraverso la discesa dello Spirito Santo. Lo stesso Luca (3, 21) fa apparire l'atto all'interno di un discorso secondario lasciando spazio alle circostanze in cui avviene la rivelazione cristologica spostando l'attenzione sull'atteggiamento di preghiera in cui si trova Gesù subito dopo il battesimo. Addirittura, in Giovanni il battesimo di Gesù non viene nemmeno citato. Similmente, in Giustino (*Dialogo con Trifone* 88, 3) l'atto battesimale è menzionato come una situazione secondaria (tantoché in 88, 4

[15] Basti pensare che già la *Didachè* (7, I.3) possiede una formula triadica dello stesso tipo,

Giustino afferma che Gesù non aveva nemmeno bisogno di farsi battezzare e né di ricevere lo Spirito).

Osservando la tradizione da Marco fino a Giustino, afferma Braun (H. Braun, 1953:39-43), si nota una graduale perdita di importanza del battesimo di Gesù, e sembra, addirittura, che esso fu percepito come un fatto imbarazzante (*Ib.*: 39).

È solo a partire dal II secolo che il battesimo di Gesù, nel Giordano, ad opera del Battezzatore fu rivalutato e divenne fondante per le prime comunità cristiane. Ad esempio, in Ignazio (*Eph.* 18, 2) il battesimo di Gesù Cristo assume una formula nuova: esso servì per santificare l'acqua, usata per il rituale, che ora tutti i cristiani possono utilizzare. Tale pensiero, ripreso in Clemente di Alessandria (*Eclogae propheticae*, 7, 1) e in Tertulliano, sottolinea il fatto che è lo stesso Gesù, con lo Spirito, a discendere nell'acqua battesimale, per santificarla e per esser pronta e destinata all'utilizzo rituale (Tertulliano, *Bapt.* 8; *adv. Iud.* 8,14). Ma questa non è che un'interpretazione posteriore del battesimo di Gesù nel Giordano, che può esser con tutta probabilità fatta risalire all'epoca neotestamentaria.

Il sorgere della pratica battesimale cristiana va dunque spiegato alla luce degli eventi che i primi discepoli vissero quando si trovarono a ripensare il battesimo di Giovanni il Battezzatore includendo però importanti modifiche teologiche.

Gli *Atti* ci riferiscono che Pietro esorta a farsi battezzare nel nome di Gesù Cristo per la remissione dei peccati (Cfr. *At.* 2,38). Come si evince dagli stessi *Atti* sembra ancora molto forte la presenza della setta del Battezzatore che amministra il rito nel nome di Giovanni (il Battezzatore), tanto che lo stesso Paolo è costretto ad impartirlo "nuovamente" ai discepoli di Efeso (Cfr. *At.* 19, 3-4). Ed è nella stessa lettera agli efesini che Paolo sottolinea il fatto che vi è "un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo" (*Ef.* 4,5). Non solo, in *1Cor.* 1, 11-17, mentre si sta occupando delle divisioni sorte a Corinto tra i discepoli di Apollo, Cefa egli chiede: "Forse Paolo è stato crocifisso per voi, o è nel nome di Paolo che siete stati battezzati?" (1,13).

È ipotizzabile che la formula "battezzare nel nome di" sia in qualche modo un riflesso di quella netta distinzione tra i seguaci del Battezzatore e quelli di Gesù, anche perché sia negli *Atti* che nelle prime comunità di Paolo la pratica sembra essere già largamente diffusa. Certo, è possibile che la formula non fosse utilizzata in maniera omogenea ma ciò non toglie che già il primo stadio letterario del primo cristianesimo avesse una formula battesimale ampiamente diffusa fin dalla morte di Gesù. La formula, "nel nome di Gesù", con tutta probabilità, era utilizzata durante la somministrazione del battesimo al neofita (*Didachè* 7, 3; Giustino, *Apol.* 1, 61, 10 ss.; *1 Cor.* 1, 13-15) ed indica l'esito dell'essere battezzato, cioè l'appartenenza alla comunità di Gesù (W. Heitmüller, 1913:118; Cfr. Taylor, 1997; Cfr. Ferguson, 2009) e non a quella del Battezzatore (Cfr. *At*. 19, 1-6). Non è facile capire se la formula "nel nome di Gesù" qualifica l'atto battesimale come battesimo cristiano o se invece deve

essere intesa come una pratica distinta da altri bagni di immersione religiosa[16] al fine di affermare una certa differenza che possa prendere le distanze dal rituale del Battezzatore, da cui lo stesso battesimo cristiano era sorto.

Sembra che il passaggio successivo debba essere affidato alla tradizione a cui è legato il versetto 11, 16 di *Atti* in cui: "Giovanni ha battezzato con acqua, voi sarete battezzati in Spirito Santo". Questa pericope inserita nel discorso di Pietro spiega perché il battesimo (con acqua) doveva essere corrisposto a Cornelio e alla sua famiglia: poiché essi hanno già ricevuto lo Spirito Santo (e parlavano molte lingue Cfr. *At.* 10, 44 e ss.). Battesimo e dono dello Spirito sono strettamente connessi nella pratica "giudeo-cristiana" a differenza di quello impartito da Giovanni il Battezzatore. Certamente, la ricezione dello Spirito di Cornelio resta un caso singolare, non si capisce come mai sia avvenuta prima del battesimo stesso, visto che Pietro in *At.* 2,38 promette "a chi si battezza" di ricevere subito dopo lo Spirito: "Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei peccati; dopo riceverete lo Spirito". La promessa dello Spirito qui appare come una conseguenza alla conversione e al battesimo. Caso che ricompare in Paolo (*At.* 19, 1-6) quando incontra alcuni "discepoli" e chiede loro se hanno ricevuto lo Spirito. Alla risposta negativa egli chiede di nuovo "in che cosa" sono stati battezzati e quando loro rispondono di aver ricevuto solo il battesimo di Giovanni vengono battezzati per la seconda volta e: "subito scese su di loro lo Spirito santo e parlavano in lingue e profetavano" (*At.* 19, 6). Ancora una volta il dono dello Spirito viene legato al battesimo che assume un segno distintivo dell'attività missionaria dei primi giudeo-cristiani (Cfr. Barth 1988:75-91).

Con il dono dello Spirito, durante l'atto battesimale, si configura, per la giovane comunità giudeo-cristiana, una presa di distanza netta dal rituale del Battezzatore spostando l'accento sul nome di Gesù. Lo Spirito, come abbiamo potuto constatare, è la conseguenza della buona riuscita del battesimo. Questo è dimostrato in maniera circostanziata dal racconto del battesimo dell'eunuco etiope in *At.* 8, 36-39 quando appunto l'eunuco commosso dal discorso sul servo sofferente chiede a Filippo: "Ecco, qui c'è acqua; che cosa mi impedisce di essere battezzato?", allora "fece fermare il carro e discesero tutti e due nell'acqua, Filippo e l'eunuco, ed egli lo battezzò", quando furono usciti dall'acqua lo Spirito discese.

Le prime notizie certe sull'organizzazione e la preparazione battesimale provengono dall'Africa, con Tertulliano, e da Roma, con la *Traditio Apostolica*.

[16] Sinteticamente possiamo accennare a tre "altri" importanti rituali d'abluzione che si svolgevano in ambiente giudaico: il "bagno" dei Proseliti (Cfr. V. Iacono, *Il battesimo nella dottrina di San Paolo*, Roma, 1935:126) per mano della corrente hillelita che giustifica la prassi richiamandosi all'immersione nel mare ad opera di Mosè (*Esodo* 13, 21) e a cui fa riferimento Paolo (*1Cor.* 10, 1-2), il "bagno" degli esseni che privati dal contatto coi pagani facevano continue abluzioni in "acqua corrente" per mantenersi in un continuo stato di purità (*Didachè*) e il "bagno" dei Mandei (Cfr. Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der chiristlichen Taufe*, Leipzig, 1929) che si richiamano al rito del Battezzatore (Lupieri, 1988a).

Molte volte Tertulliano, in riferimento al battesimo, usa la famosa metafora di un soldato dell'esercito imperiale che fa il suo giuramento militare (*Ad. mart.* 3; *De cor.* II:CCL 1, 5; 2, 1056), una sorta di promessa "nel nome di Gesù" che si configura come l'appartenenza alla comunità dei cristiani in Cristo. Nel *De corona* (3: CCL 2, 1042 e ss.) egli passa in rassegna l'intera liturgia facendoci notare che esistevano alcuni momenti specifici che, pur allontanandosi dalla prassi del Battezzatore, mantenevano alcuni echi del periodo neotestamentario come: la prassi purificatoria (durante il periodo di quaresima), la rinuncia al demonio, a voce alta e probabilmente all'interno della Chiesa, la risposta alle triplici domande connesse alla triplice immersione nel battistero. Inoltre, viene posto un particolare accenno sull'importanza della catechesi prebattesimale, sconsigliando la somministrazione ai bambini, perché non ancora capaci di intenderla (Cfr. *De bapt.* 18).

Nella *tradizione apostolica*, scritta nel 215 e attribuita erroneamente ad Ippolito (Nicolotti, 2005) si rispecchia, invece, la prassi battesimale romana tra la fine del II e gli inizi del III secolo attraverso un resoconto dettagliato dell'atteggiamento del catecumeno (Capp. XVI-XX trad. G. Dix Londra, 1937) lungo il processo rituale vero e proprio (Cap. XXI).

Chi intendeva diventare cristiano doveva presentarsi ai "dottori" della Chiesa con un fedele che garantiva le sue rette intenzioni. Questo veniva interrogato sul suo stato civile, se era schiavo o libero, celibe o sposato e sulla professione[17]. Se accolto, iniziava il suo lungo catecumenato consistente in una serie di istruzioni impartite dal "dottore" designatogli. Egli è già considerato un cristiano, ne porta il titolo, e se messo a morte resta battezzato nel suo sangue (Cfr. Righetti, IV, 1953:53). Giustino, a Roma, come si deduce dagli atti del suo processo, possedeva una vera e propria scuola catecumenale molto frequentata. La preparazione prebattesimale, secondo la *traditio*, aveva una durata di tre anni e solo dopo che il lungo processo di formazione era finito il neofita veniva ammesso al battesimo. Quando concesso, il neofita mutava *status* ed iniziava l'ultimo percorso che lo portava alla vasca. Egli veniva per un breve periodo esorcizzato (l'esorcismo avveniva ogni giorno) e assisteva alla liturgia all'interno di un gruppo distinto tra i fedeli (Cfr. Righetti, IV, 1953:54).

L'apogeo del rituale battesimale lo troviamo a partire dalla fine del III e per tutto il IV e V secolo d.C. quando cioè Costantino, nel 313 con l'Editto di Milano, diede pace alla Chiesa e il cristianesimo cessò di essere una *religio illicita* acquisendo la protezione e il favore dello Stato. È in questo periodo che i vescovi provvidero ad esercitare un controllo sui catecumenati perfezionando l'organizzazione dell'ingresso del neofita all'interno della comunità dei cristiani.

Se durante i primi secoli, come abbiamo potuto osservare, l'essere parte della comunità cristiana significava soprattutto ricevere il battesimo nel "nome di Gesù" (attraverso l'immersione e l'imposizione delle mani – così da ottenere il dono dello Spirito – , che non rispondevamo a formulari, o credo dichiaratori, mai del tutto

[17] Alcune di queste professioni dovevano essere abbandonate come ad esempio scultori di idoli, indovini, attori, gladiatori, eunuchi (Cfr. *Canones Hippolyti*, nn. 65, 67, 71, 73, 76).

formali (J.N.D. Kelly, 2009) e quindi differenti per luoghi e per contesti), dalle notizie degli scritti del IV e del V secolo il catecumenato abbraccia già alcune formule tipologiche specificamente fissate, come per il caso dei neofiti in cui si riscontrano: gli *auditores* (Tertulliano, *De Poenit.* VI, 14, 15, 16, 17), che dilazionavano a tempo indefinito la ricezione del battesimo, e i *competenti* o *illuminati*, coloro i quali avevano fatto richiesta di ricezione dello stesso per la Pasqua in avvenire e la loro domanda era stata accolta dall'autorità (Righetti, IV, 1953:55).

Approvato ed ammesso fra i *competenti* il catecumeno entrava nel vivo della preparazione al battesimo, durante il periodo di Quaresima: così almeno dalla prima metà del IV secolo (Cirillo, Migne, 1844, *P.G.*: 33, 348). Egli, insieme al gruppo, si adunava ogni giorno presso la chiesa (o in una sala adatta) dove il Vescovo, o un suo delegato, impartiva una serie di istruzioni dogmatiche e morali (J. N. D. Kelly, 2009).

Si avevano così tre speciali adunanze dette *scrutinii* (Righetti, 69-74) a cui si associavano altre due solenni cerimonie: la *traditio symboli* e la *traditio orazioni dominicae* (sul *Pater*) a cui era eseguita la rispettiva *redditio* (J.N.D. Kelly, 2009:63-98).

Lo *scrutinio* non aveva come scopo il vaglio del gradi di istruzione religiosa o di profitto raggiunto dal candidato esso si riferiva ad un complesso liturgico per mezzo del quale si mirava a purificare l'anima e il corpo attraverso preghiere, esorcismi, unzioni e rinunce a Satana. Durante questi atti i *competenti* divisi in gruppi dovevano stare senza mantello, in semplice tunica, con i piedi nudi sopra un cilicio. Ma già alla fine del V secolo gli *scrutinii* sembrano essere diventati degli esami che il candidato deve fare in merito alla fede e alla sua conoscenza del Simbolo che gli è stato comunicato dal vescovo e la preparazione sembra essere ridotta a poche giornate (Dondeyne, 1932:756). Un'evoluzione definitiva degli *scrutinii* ci viene attestata dall'*Ordo Romano XI* (sec. VII) dove questi sono diventati oramai semplici adunanze prebattesimali a scopo esorcistico che si compiono sui bambini.

La duplice *Traditio* la riscontriamo in Africa, a Milano e a Roma. La *traditio symboli* s'intendeva l'insegnamento degli articoli del Simbolo Apostolico romano (sui suoi sviluppi J.N.D. Kelly, 2009) all'interno di una solenne cerimonia liturgica. Nel gergo liturgico viene definita *dominica in aurium aperitione* perché per la prima volta il catecumeno sentiva gli enunciati della propria fede. Il simbolo veniva spiegato dal vescovo, o da un presbitero, frase per frase, in modo che i competenti lo apprendessero facilmente e fossero in grado di recitarlo la domenica successiva (la *redditio symboli*). La *traditio* del *Pater* aveva luogo immediatamente dopo la *redditio* del simbolo. Non è noto come questo rituale venisse svolto: possiamo solo immaginare, dai commentari di Tertulliano, Origene e Cipriano, la profonda solennità di tale momento (Agostino, *Sermo*, 57, 1).

La duplice *traditio* si rifà, come abbiamo visto, a cerimonie compiute da adulti nel periodo quaresimale che, almeno fino al V secolo, terminavano con lo *scrutinio* del sabato santo: il giorno in cui la Chiesa preparava gli ultimi ritocchi per la

preparazione spirituale dei candidati al battesimo. La *Traditio Apostolica* mette in rilievo il fatto che gli eletti dovevano seguire anche un severo digiuno.

Le cerimonie proprie del giorno battesimale erano quattro, non sempre eseguite secondo il nostro ordine cronologico: a) il rito dell'Effeta (o l'ultimo esorcismo), b) l'unzione con l'olio dei catecumeni, c) La rinuncia a Satana, d) la *redditio symboli* (Righetti, IV, 1953:81-87). Solitamente questi passaggi rituali avvenivano all'interno di un vano appositamente strutturato che conduceva poi alla vasca.

In questo caso è importante analizzare, a partire dal battesimo delle prime comunità cristiane, le varie nomenclature che fanno riferimento all'atto battesimale, già specializzate tra il I e gli inizi del II secolo. Ad esempio, il battesimo viene designato diverse volte come "bagno" (*Eph.* 5, 26; *Tit.* 3, 5; Giustino, *Apol.* 1, 61, 3; 66, 1). Lo svolgimento del rituale viene spesso parafrasato come "essere lavato" (*1Cor.* 6, 11; *At.* 22, 16), o "accostiamoci con cuore sincero nella pienezza della fede, con i cuori purificati da ogni cattiva coscienza e il corpo lavato con acqua pura" (*Ebr.* 10, 22). "Scendere in acqua" appare in *Barn.* 11, 8. Indubbiamente si pensa al battesimo quando *2Pt.* 1, 9 parla di un "cristiano" cieco e miope che ha dimenticato "di essere stato purificato dai suoi antichi peccati". In Giustino troviamo infine che il battesimo fu detto "illuminazione" (*Apol.* 1, 61, 12; *Dial.* 122,5) con una designazione ancora sconosciuta al Nuovo Testamento (che riguarda il battesimo)[18].

Come si è visto, i testi del Nuovo Testamento, rispetto a quelli più tardi che rientrano all'interno della tradizione patristica (dal III secolo in poi), hanno un enorme svantaggio conoscitivo di fronte ai tentativi di ricostruzione del rituale. Ci si può trovare di fronte a tracce che si perdono nel nulla, o a tradizioni che si sviluppano in maniera autonoma e che non permettono di risalire al periodo neotestamentario.

Caratteristica della prassi battesimale della Chiesa antica, come si è potuto constatare, è la lunga preparazione catecumenale (nel periodo quaresimale) prima dell'iniziazione battesimale vera e propria (a Pasqua o a Pentecoste).

Non riscontriamo nei testi del Nuovo Testamento un tempo prefissato per conferire il Battesimo, anzi, come attestano gli *Atti*, veniva amministrato ogni qualvolta se ne presentava l'opportunità. Del resto anche la *Didaché* non conosce un giorno particolare per la somministrazione dello stesso.

Già Paolo però aveva indicato la connessione tra Pasqua e Battesimo allorquando noi "discendiamo nella piscina quasi ad esservi sepolti con Cristo, per poi risorgere a vita nuova di grazia" (Righetti, IV, 1953:91). Tertulliano soggiunge che il periodo che va da Pasqua a Pentecoste è quello adatto per conferire il battesimo (*De bapt.* 19) così come in Agostino (*Sermo* 210, 1, 2). È importante sottolineare però che tale periodo non veniva sempre rispettato. L'abuso biasimato da Papa Siricio, ad esempio, in Sicilia è racchiuso nelle lettere che, quarant'anni dopo, Papa Leone I

[18] La designazione del battesimo come "illuminazione" non è circoscritta alla sola cerchia di Giustino, come si deduce da Clemente Alessandrino *Paed.* 1, 26-30, si tratta di una scelta largamente diffusa già nel II secolo.

(Magno) invia ai vescovi siciliani lamentandosi che essi battezzano *numerosius in die Epiphaniae quam in paschale tempore* (*Ep.* 16)

Ma come avveniva l'atto battesimale vero e proprio?

Il battesimo, di regola, si amministrava per immersione, unita alla pratica dell'infusione – e più tardi ancora a quella dell'effusione – in cui il catecumeno, completamente nudo, entrava in una piscina (Cfr. Righetti, IV, 1953:105-118). Esisteva, prima di accedere alla vasca, un posto dove i battezzandi dovevano deporre ogni accessorio (anche di semplice abbigliamento) come amuleti, anelli, orecchini, ecc. in cui, secondo la concezione, il demonio poteva nascondere l'insidia. La *Traditio* avverte le donne che non debbono presentarsi al battesimo con gioie e monili e debbono sciogliere le trecce dei loro capelli (N. 21)[19].

Dopo essersi spogliati si entrava in acqua in cui seguiva la professione di fede (J.N.D. Kelly, 63-88) che, sin dai tempi di Tertulliano (*De corona*, 3), aveva una formula interrogativa. Il candidato, stando già con i piedi nell'acqua, esprimeva il suo consenso alle singole domande rispondendo: *Credo*. Ad ogni risposta del catecumeno il vescovo lo immergeva nell'acqua del fonte. Si aveva così una *triplice interrogazione* corrisposta ad una *triplice confessione* (Agostino, *De Sacram.* II, 7) a cui si associava una *triplice immersione*, facendo sempre riferimento all'epiclesi trinitaria.

Quando il neofita risaliva dalla piscina trovava pronto il padrino (o la madrina) che lo asciugava e lo ricopriva (Tertulliano, *De Corona* 3, 3; Crisostomo *Hom. Baptism.* 2, 15) con una veste bianca (S. Famoso, 1955:26-45).

Crisostomo, parlando dell'efficacia del battesimo, affermava:

«Ecco che godono di una serena libertà coloro che [ndA: i neobattezzati] fino a poco fa erano ancora prigionieri, e sono divenuti cittadini della Chiesa coloro che erano nello smarrimento del vagabondaggio, e si trovano nel benessere della giustizia coloro che erano nella confusione del peccato. Infatti essi non sono soltanto liberi, ma anche santi; non soltanto santi ma anche giusti; non soltanto giusti ma anche figli; non soltanto figli ma anche eredi; non soltanto eredi ma anche membra; non soltanto membra ma anche tempio e organi dello Spirito. Vedi quanti sono i doni del battesimo! E alcuni pensano che la grazia celeste consista solo nella remissione dei peccati! Noi invece abbiamo enumerato dieci privilegi. È per questo che battezziamo anche ai bambini, benché non abbiano commesso peccati: affinché ad essi venga data la santità, la giustizia, l'adozione, l'eredità, la fraternità di Cristo: perché siamo sue membra"». (*Contra Jul.* 1, 5, 21)

Subito dopo seguivano i riti postbattesimali che si celebravano normalmente all'interno della Chiesa alla presenza del vescovo o di un presbitero delegato. Il principali erano: l'unzione crismale (Cfr. B. Welte, 1939), la lavanda dei piedi (Cfr. T.

[19] La *Traditio* avverte che per salvaguardare la modestia del rito si praticava la separazione dei sessi (N. 22; Agostino, *De civit. Dei*, 22, 8) e talvolta anche dei battisteri.

Schäfer, 1956), la messa e la comunione pasquale (Ambrogio, *De Mysteriis*, VIII, 43, 1) che i neofiti ricevevano per la prima volta. Anche l'altare doveva presentarsi a festa (Ambrogio, *Mysteriis*, VIII, 1) e probabilmente era lì che veniva deposta la bevanda di latte e miele somministrata ai battezzati dopo il rituale (Ippolito, *Trad. Apost.* N. 23).

Questo tipo di catecumenato, con particolarismi locali, sopravvisse fino agli inizi del V secolo quando cominciò progressivamente a decadere già dalla seconda metà, man mano che i catecumeni si facevano più rari e, moltiplicandosi le comunità cristiane, i bambini furono battezzati appena nati, o nella loro prima adolescenza[20]. Questo, com'è possibile notare anche dai dati archeologici provenienti dai battisteri soprattutto occidentali, è il periodo in cui le immersioni nelle grandi vasche monolite iniziano a venir meno (V. F. Nicolai, S. Gelichi, 2001:303-384). Naturalmente in tempi e in misura diversa a seconda dei casi e dei luoghi. Infatti se S. Leone, nella prima metà del V secolo, scrivendo ai vescovi siciliani parla ancora di catecumeni adulti che *frequentibus sunt praedicationibus imbuendi*, l'OR XI, che rappresenta il cerimoniale romano che riguarda il battesimo nel secolo VII, contempla oramai solo gli *infantes* (Andrieu, II, 1948:417-418).

Conclusioni

Riassumendo, la cristianità dei primi tempi conosce un gran numero di formule convenzionali e perifrasi per il battesimo che lasciano il lettore disorientato. Per tutto il periodo tardoantico e altomedievale non esiste un'unica liturgia, ma molte e per lo più diverse tra loro che si trasformano continuamente e interagiscono reciprocamente (Cfr. Liccardo, 2005:15-43). Alcune fonti descrivono il modo in cui si svolgeva la prassi religiosa in un luogo e in un'epoca precisa, ma anche quando il testo si presenta come normativo, esso non ha, in realtà, un valore generale utile alla comparazione con altri casi.

Durante i primi secoli quindi il culto cristiano non usa formule uniche e uniformi per le azioni liturgiche (Cfr. J. N. D. Kelly, 1987). Alcuni testi illustrano modalità di esecuzione (come la *Didaché*), ma si tratta di esempi che si muovono all'interno di un contesto specifico e non di formulari stabili. Ogni vescovo era libero di creare le sue preghiere e quelli meno eloquenti sicuramente usavano testi provenienti da altri vescovi (Chavarría Arnau, 2009:26).

È solo a partire dalla fine del II secolo che viene istituzionalizzato il concetto di "catecumenato" (coloro che ricevono l'istruzione). Ed è nel III secolo che lo stesso acquisisce più importanza e una maggiore organizzazione nella prassi liturgica, grazie anche a un periodo di tolleranza religiosa (tra la fine del regno di Commodo e dei Severi) che permette alle comunità di crescere e di ripensarsi strutturalmente. È

[20] La lettera di Papa Celestino I *Ad. Episc. Galliarum* parlando dei battezzandi li indica così: *sive parvuli*, *sive invenes*, P.L. 50, 528.

proprio a questo periodo che risalgono alcune costruzioni di edifici di culto, di tipo monumentale, che si arrestano durante il periodo dioclezianeo agli inizi del IV. Dalla fine del IV, e soprattutto dal V secolo, compare un'ampia letteratura liturgica in rapporto alla diversificazione dei riti della Chiesa e al fatto che in Occidente (a differenza dell'Oriente) ogni rito del ciclo temporale e santorale era dotato di un contenuto proprio, con l'eccezione dell'*anaphora* (*canon missae*), che in alcune chiese restò invariabile[21].

Ma ancora l'uniformità dottrinale predisposta ed auspicata dai Padri della Chiesa non aveva assunto consistenza e forza.

Di fronte a tante incertezze Carlo Magno, nell'812, ritenne opportuno consultare i Ministri del suo impero sulla questione intorno alla prassi battesimale e la preparazione dei candidati (sui misteri della fede). Scopo dell'inchiesta non era solo quello di conoscere nei dettagli l'uso del rituale nelle varie chiese ma soprattutto di imporre l'osservanza fedele del rituale romano su tutte le provincie. Le risposte dei vescovi infatti rivelarono numerose differenti e contrastanti correnti liturgiche cosicché, nell'813 durante il concilio di Tours, fu imposto a tutte le chiese che si adottasse la prassi battesimale e la liturgia del rito di Roma.

Certamente, il complesso quadro cerimoniale che presenta l'OR XI e il Gelasiano perse gran parte del suo significato anche perché, nel frattempo, si era fatta strada, e non solo a Pasqua o a Pentecoste, la prassi di conferire il battesimo agli *infantes*. Il rituale infatti, nel VII secolo, sembra essere ridotto alla semplice imposizione delle mani, associato alla pratica dell'unzione dell'olio (a carattere esorcistico), compiuto nell'arco di sette/dieci giorni dalla data fissata per il battesimo. Quando il Gelasiano dovette cedere il passo al Gregoriano la prassi divenne più semplice, le formule e le cerimonie si ridussero drasticamente. Non esistevano più le tre *traditiones*, né tanto meno gli *scrutinii* ed anche l'ordine delle cerimonie postbattesimali era variato. Solo un dato emico sopravvive ancor oggi, il fatto che si battezzi nel nome di Gesù.

[21] Si pensa che questo rinnovamento liturgico abbia avuto origine nel Nord d'Africa. Difatti, dalle normative di alcuni concili africani della fine del IV e del V secolo si evince che esistevano già delle collezioni di *libelli missarum* (Concilio di Cartagine – 397 – in *Breviarium hipponense*, 36; Concilio di Cartagine – 407 – dove compare il *sacramentarium* del vescovo di Voconius citato Gennadio di Marsiglia) (Cfr. Chavarría Arnau, 2009:28). Per il V secolo troviamo a Roma il *Liber Pontificalis* attribuito a Gelasio I (492-496).

Bibliografia

M. Andrieu 1948
Les Ordines Romani du haunt moyen age, II, *Les texts (Ordines I-XIII)*, Spicilegium Sacrum Lovaniese, Louvain.

G. Barth 1987
Il battesimo in epoca protocristiana, Paideia, Brescia.

H. Braun 1953
Entscheidende Motive über die Taufe Jesu von Markus bis Justin, ZThK, 50, pp. 39-43.

A. Chavarría Arnau 2009
Archeologia delle Chiese. Dalle origini all'anno Mille, Carocci, Roma (2 ed. 2013).

F.C. Conybeare 1901
The Eusebian Form of the Text Matth 28,19, ZNW, 2, pp. 275-278.

J. D. Crossan 1992
The Historical Jesus. The life of Mediterranean Jewish Peasant, Harper, San Francisco.

G. Dix 1937
The Treatise on «The Apostolic Tradition» of St. Hippolytus of Rome, Bishop and Martyr, London.

P. Dondeyne 1932
La discipline des scrutins dans l'Eglise latine avant Charlemagne, in RHE, 28, pp. 1-33; pp. 751-787.

M. Douglas 1966
Purity and Danger. An Analysis of Pollution and Taboo, Londra, trad. it. *Purezza e Pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Il Mulino, Bologna, 1968.

M. Douglas 1999
Leviticus as Literature, Oxford University Press, Oxford.

E. Ferguson 2009
Baptism in the Early Church History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries, William B. Eerdmans Publishing Co, Grand Rapids.

G. Filoramo, D. Menozzi 2006a
Storia del Cristianesimo. L'antichità, terza edizione, Laterza, Roma-Bari.

G. Filoramo, D. Menozzi 2006b
Storia del Cristianesimo. L'età moderna, seconda edizione, Laterza, Roma-Bari.

G. Garro 2011
Sei tu quello che deve venire o dobbiamo attenderne un altro? Mt. 11,3, Il Filo, Roma.

C. Grottanelli, 1999
Il sacrificio, La Terza, Bari-Roma.

W. Heitmüller 1913
Im Namen Jesu, Göttingen.

H. Hubert, M. Mauss 1898
Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in *L'Année sociologique*, II, 1898, pp. 29-138.

G. Jossa 2001
I gruppi giudaici al tempo di Gesù, Paideia, Brescia.

K. Kertelge 1972
Der sogenannte Taufbefehl Jesus (Mt. 28, 19), in *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung*, Einsiedeln – Freiburg, pp. 29-40.

J. N. D. Kelly 1987
Early Christian Creeds, Longman, London, ed. it. *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, EDB, Bologna, 2009.

G. Lienhardt 1961
Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, Clarendon Press, Oxford.

B. A. Levine 1989
Leviticus, Jewish Publication Society, Philadelphia.

G. Liccardo 2005
Architettura e liturgia nella Chiesa antica, Skira, Milano.

E. Lupieri 1985
La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli esseni, Henoch 7, pp. 15-42.

E. Lupieri 1988a
Giovanni Battista tra storia e leggenda, Paideia, Brescia.

E. Lupieri 1988b
Giovanni il Battista nelle tradizioni sinottiche, Paideia, Brescia.

E. Lupieri 2006
Fra Gerusalemme e Roma, in G. Filoramo, D. Menozzi, *Storia del Cristianesimo. L'Antichità*, terza edizione, Laterza, Roma-Bari, 2006a.

J. Milgrom 1991
Leviticus 1-16, *a New Translation with Introduction and Commentary* – The Anchor Bible –, Doubleday, New York.

J. P. Migne 1844
P. L. = Patrologiae cursus completus, Series Latina, Parigi.

V. F. Nicolai, S. Gelichi 2001
Battisteri e chiese rurali (IV-VII secolo), in *L'edificio battesimale in Italia. Aspetti e problemi*, Atti dell'VIII congresso nazionale di archeologia cristiana: Genova, Sarzana, Albenga, Finale Ligure, Ventimiglia, 21-26 settembre 1998, pp. 303-384.

A. Nicolotti 2005
Che cos'è la Traditio *apostolica di Ippolito? In margine ad una recente pubblicazione*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo», II/1, pp. 219-237.

M. Pesce, A. Destro 2000
La remissione dei peccati e l'escatologia di Gesù, Annali di Storia dell'Esegesi, 16, Bologna, 45-76.

M. Pesce, 2001
Gesù e il sacrificio ebraico, Annali di Storia dell'Esegesi, 18, Bologna, pp. 129-168.

M. Pesce, A. Destro 2005
Forme culturali del cristianesimo nascente, Morcelliana, Brescia.

M. Pesce, A. Destro 2008
L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di vita, Mondadori, Milano.

M. Righetti 1953
Manuale di storia liturgica, I, II, III, IV, Ancora, Milano.

E. Riggenbach 1903
Der trinitarische Taufbefehl Mattheus 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und Authentie untersucht, BFChTh, VII, I, Gütersloh.

C. Riviére 1997
Approches comparatives du sacrifice, in F. Boespglug - F. Dunand, *Le comparatisme en histoire des religions*, Cerf, Paris.

E. P. Sanders 1985
Jesus and Judaism, SCM Press Ltd, London (trad. it. *Gesù e il giudaismo*, Editrice Marietti, Genova, 1992).

T. Schäfer 1956
Die Fusswaschung im monastischen Brauchtum und in der lateinischen Liturgie, *Liturgiegeschichtliche Untersuchung* (TAB 1 /47), Beuron.

G. G. Stroumsa 2005
The End of Sacrifice: Religious Transformations in Late Antiquity, University of Chicago Press, Chicago.

J. E. Taylor 1997
The immerse: John the Baptist Within Second Temple Judaism. A Historical Study, Grand Rapids, Michigan.

G. Theissen 2000
Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh (trad. it. *La religione dei primi cristiani*, Claudiana, Torino, 2004).

G. Theissen 2004
Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloher Verlagshaus GmbH, Gütersloh (trad. it. *Gesù e il suo movimento*, Claudiana, Torino, 2007).

G. Theissen, A. Merz 2007
Der historische Jesus: ein Lehrbuch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1996 (trad. it. Il *Gesù storico. Un manuale*, terza edizione, Queriniana, Brescia, 2007).

L. Ulrich, 2013
Vangelo di Matteo. Commentario capp. 18-25, Vol. 3, Paideia, Brescia.

V. Valeri 1985
Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii, The University of Chicago Press, Chicago, 1985.

V. Valeri 1994
Wild Victims: Hunting as Sacrifice and Sacrifice as Hunting in Huaulu, in *History of Religions*, XXXIV, n. 2, 1994, pp. 101-31.

B. Welte 1939
Die postbaptismale Salbung. Ihr symbolischer Gehalt und ihre sakramentale Zugehörigkeit nach den Zeugnissen der Alten Kirche, Freiburger Theologische Studien, Freiburg.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

La persona e il sacro. Per un possibile punto d'incontro tra filosofia e antropologia

Giuseppe Pulina

The person and the holy: a convergence between philosophy and anthropology

Abstract

In this essay I will examine how philosophy and social sciences conceptualise the term 'person'. This is not a simple word. We all frequently use this term, but this is not at all a common concept. The word 'person', although ordinary, conveys a concept that is at the center of philosophical discussions. The Latin authors maintained that "Sumptum est nomen personae a personando eo quod in tragoediis et comediis recitatores sibi ponebant quandam larvam ad repraesentandum illum, cuius gesta narrabant decantando" ("The term person comes from personate because in the tragedies and comedies the actors used to wear a mask to represent the person whose deeds they were reporting"). How do we represent and interpret this fundamental concept? It is necessary to note the centrality of the human person in Christian anthropology. According to the theories of Possenti, Cassirer, Simone Weil and Max Scheler, a concrete idea of person can materialize. The 'person' will be a moral as well as an ontological subject and its sign will be the possible link between philosophy and anthropology, as far as spirituality is concerned.

Keywords: person, holy, spiritual, personalism, empathy

Quale relazione può stabilirsi tra filosofia e antropologia in merito ai temi attinenti la dimensione spirituale dell'esistenza umana? Una domanda, questa, che presuppone l'esistenza e il rilievo di un orizzonte spirituale proprio dell'uomo, qui assunto a background di riferimento più che come vero e proprio oggetto d'indagine. La risposta alla domanda può trovarsi in uno specifico ambito della ricerca filosofica, vale a dire in quella che è una delle diramazioni più recenti, feconde e significative della stessa filosofia: l'antropologia filosofica. È da questa specifica disciplina della filosofia che ha preso corpo un interesse notevole e crescente per i temi dell'identità umana e della persona. In molti casi, interrogarsi sulla posizione dell'uomo nel mondo (giusto per riprendere il titolo di uno scritto di Scheler, da molti considerato il padre fondatore dell'antropologia filosofica) significa porsi una domanda sul significato da accordare al concetto di persona. Formulata la domanda, data la risposta (operazione che non si può, certo, liquidare con pochi passaggi), si entra in una sfera di valori e significati per così dire spirituale.

1. Una preliminare definizione di "spirituale"

Il termine "spiritualità" non è facilmente definibile, perché impiegato con accezioni varie. "Spirituale" sarebbe ciò che è relativo allo "spirito"; "spirituale" può essere ciò che si oppone al "materiale"; affine, ma non riducibile a "religioso", "spirituale" è anche la parola che solitamente usiamo per indicare una modalità di relazione al trascendente che viene avvertita e sperimentata intimamente, tant'è che per "spirituale" s'intende non di rado la dimensione più intima dell'interiorità dell'uomo, il luogo in cui, per Agostino, trovava riparo e ospitalità la verità. Per Agostino, è risaputo, la spiritualità aveva una chiara matrice religiosa. Per l'uomo del nostro tempo, queste due dimensioni della vita (la religiosa e la spirituale) non sempre necessariamente si implicano, ma è chiaro che la spiritualità deve essere, tra gli elementi che caratterizzano una vita religiosa, un valore imprescindibile e un'istanza fortemente radicata. Il padre domenicano Théodore Pinckaers ha sottolineato con parole semplici e dirette come la ricerca della spiritualità sia diventata una necessità quasi fisiologica (un'urgenza epocale?) per l'uomo contemporaneo. «Noi viviamo in un mondo in cui l'uomo è trascinato verso l'esterno con una forza continuamente crescente, dentro un universo che si trasforma per impulso delle scienze e delle tecniche, nell'afflusso delle notizie che ci giungono da tutta la terra e nel fermento dei problemi economici, sociali e politici che ci sollecitano. Da un altro lato tuttavia si constata in molti una sete sempre maggiore di interiorità sotto il fascino dei valori spirituali. È dunque diventato indispensabile riflettere sulla domanda: come concepire l'interiorità propria della vita spirituale in questo mondo dove siamo chiamati a vivere e ad agire come cristiani? Questa ricerca è tanto più necessaria in quanto il vocabolario della vita spirituale è ormai sorpassato. Abbiamo bisogno di ristabilire il contatto con la realtà dietro alle parole per restituire ad esse il loro vigore»[1].

Una prima proficua direzione da seguire può essere così l'affinamento terminologico e concettuale che la filosofia può garantire con il suo strumentario concettuale. Un approccio analitico al mondo della vita può essere d'aiuto alla causa, anche se questo, tuttavia, non basterebbe, perché, come chiederebbe Pinckaers, occorrono parole non sganciate dal contesto vitale del quale, proprio quelle stesse parole, vogliono sondare la consistenza. Questa esigenza è stata avvertita soprattutto da quanti, occupandosi di antropologia filosofica, hanno sentito l'urgenza di meglio definire il concetto di persona. Uno dei principali contributi che gli studi antropologici hanno tratto dal campo dei fenomeni religiosi e spirituali è, in effetti, proprio questo concetto. Variamente definibile come entità giuridica[2] (è a partire da

[1] PINCKAERS T., *La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d'Aquino*, Jaka Book, Roma 1996, p. 83.

[2] Così Kelsen sulla nozione di persona in diritto: «La dottrina pura del diritto ha riconosciuto il concetto di persona come un concetto di sostanza, come la ipostatizzazione di postulati etico-politici (per es. libertà, proprietà), e lo ha perciò dissolto. Come nello spirito della filosofia kantiana, tutta la

tale concetto e oggettivizzazione dello Spirito che per Hegel ha, non a caso, inizio il diritto), soggetto economico, istanza etica e forma biologica (si pensi soltanto all'interesse della bioetica per questa nozione), il concetto di persona che si è configurato nel pensiero cristiano (il più intimamente congeniale a chi scrive) comprende tutte queste "facce", mantenendo, tuttavia, una forte caratura morale. Sarà, allora, opportuno chiedersi quanto possano convergere l'idea religiosa di "persona" e l'idealizzazione (cioè la fissazione in un tipo, un campione concettuale, un prototipo teorico) che di questo termine, in tempi soprattutto recenti, la filosofia ha elaborato e proposto. E cioè: quanto la persona di cui si occupa l'antropologia filosofica (cristiana ed ebraica, in particolare) è la stessa di cui si occupano altre discipline che hanno come principale oggetto di studio l'uomo? E – altra domanda pressante – quanto sarà facile intendersi sull'uso di questo termine, se più di una riserva in tal senso viene espressa proprio da chi (pensiamo, in particolare, a Simone Weil), pur avendo edificato una filosofia dell'uomo, vede nel personalismo, e, quindi, in quanti fanno uso del concetto di persona, nient'altro che un abbaglio speculativo?

2. Persona e sacro, secondo S. Weil

Quando diciamo "persona", per Simone Weil, evochiamo una nozione astratta, una parola che si presta ad un numero spropositato e incontrollabile di accezioni[3]. Questa inaffidabilità ne renderebbe impossibile l'identificazione con il sacro. Non sarebbe la persona ad essere sacra, ma un'entità ancor più irriducibile ed esclusiva: l'uomo. «Questa è la prova che il vocabolario della corrente di pensiero moderno detta personalista è errato. E in questo campo, dove c'è un grave errore di vocabolario, è difficile che non vi sia un grave errore di pensiero. C'è in ogni uomo qualcosa di sacro. Ma non è la sua persona. Non è neppure la persona umana. È semplicemente lui, quest'uomo»[4]. La "persona", dunque, non dice, riducendosi a parola insignificante, perché inadeguata a rivelare in pieno la profondità e la dignità dell'uomo, in cui, per Simone Weil, consiste la componente di sacro che è presente in ogni essere umano. Per questa filosofa francese, il cui pensiero è da anni al centro di una vera e continua riscoperta, sacra è nell'uomo la sua capacità, più o meno offuscata, più o meno inibita, di operare il bene. Per muoversi in questa direzione, la persona, tutto ciò che è personale, può essere un limite, un ostacolo da superare. «Ciò che è sacro – scrive Simone Weil – ben lungi dall'essere la persona, è ciò che, in un

sostanza viene ridotta a funzione» (KELSEN H., in KELSEN H, TREVES R., *Formalismo giuridico e realtà sociale*, ESI, Napoli 1992, p. 216).

[3] «È impossibile definire il rispetto della persona umana. Non è solo impossibile da definire con le parole. È il caso di tante nozioni luminose. Ma questa nozione non può neanche essere concepita; non può essere definita, delimitata da un'operazione muta del pensiero» (WEIL S., *Morale e letteratura*, ETS, Pisa 1990, p. 37, anche in GAETA G., *Simone Weil*, Edizioni Cultura della Pace, S. Domenico di Fiesole 1992, p. 142).

[4] GAETA G., *Simone Weil*, cit., 141.

essere umano, è impersonale. Tutto ciò che è impersonale nell'uomo è sacro, e soltanto quello»[5]. Se di spirituale si può parlare, lo si deve allora fare in riguardo a qualcosa di impersonale, ma, in un certo senso, anche secondo un'idea di strumentalità, perché il bene può fare da ponte tra l'uomo e Dio, è il bene che può ridurre lo scarto (l'infinita differenza qualitativa) tra l'umano e il divino.

La diffidenza tutta weiliana per un uso costante del termine "persona" deriva primariamente dalla battaglia che questa filosofa ingaggiò contro le visioni collettivistiche e olistiche della vita associata. Quando il ricorso e il riferimento alla persona, per quanto strumentali alla fine risultino essere, vengono facilmente riscontrati nelle teorie che hanno concepito e giustificato alcune delle ideologie totalitarie del secolo passato, è chiaro che del concetto di persona ci sarebbe poco da salvare. È bene però precisare che la critica di Simone Weil fa leva sull'elaborazione di un concetto che le stava, per così dire, più a cuore: il bene e il sacro. Per lei, se l'uomo è persona, il bene non può che avere una natura impersonale, non appartenendo all'uomo; il bene rimanda alla sacralità del divino; ecco perché, entrando nel merito del rapporto tra Dio e gli uomini, che il concetto di persona sembra talvolta poter abbinare in una inscindibile relazione, Simone Weil può scrivere quanto segue:

«È vero che la parola persona è applicata spesso a Dio. Ma nel passo dove Cristo propone Dio stesso agli uomini come il modello di una perfezione che è comandato loro di compiere, non vi aggiunge soltanto l'immagine di una persona, ma soprattutto quella di un ordine impersonale: 'Diventare i figli di vostro Padre, quello dei Cieli, in quanto fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e cadere la sua pioggia sui giusti e sugli ingiusti»[6].

Perché, ci chiediamo ancora una volta, a Simone Weil sta per così dire stretta la nozione di persona? Non solo, crediamo, per gli abusi cui viene ordinariamente sottoposta nella corrente prassi linguistica, ma anche – questo è il punto – perché, a suo modo, ne riscontrerebbe una plateale insufficienza. Chi ama l'uomo (anche se fa questo in nome e in ragione di Dio) non avrà parole adeguate per descriverne ed esaurirne la ricchezza. Anzi, per motivi di segno opposto che proveremo ad esaminare, l'uso della nozione di persona potrebbe venire sconsigliato perché ritenuto troppo "forte" e carico di eccessivi significati e valore per l'uomo.

[5] GAETA G., *Simone Weil*, cit., p. 145.

[6] WEIL S., *La Persona e il sacro*, in GAETA G., *Simone Weil*, cit., p. 166. Biblicamente inteso, il concetto di persona può contenere un'oscenità di fondo. È nell'Antico Testamento che si legge che Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza. Dio avrebbe, quindi, conferito all'uomo la natura di persona. Simile al Dio che lo ha creato, questo uomo non può confondersi con il suo creatore. Se vogliamo dirla con Pascal, è più simile ad un re spodestato che a un dio, coltivando il rimpianto dell'Eden e il senso della colpa. Simile a un re spodestato e privato del suo scettro, vive la condizione che gli è data come una pena e una vergogna.

Ma che cosa significa "persona" in ambito filosofico? Dopo quanto è stato affermato, sarà necessario chiarirsi meglio le idee.

3. Breve storia di una parola contesa

Se le parole acquistano il loro pieno rilievo solo quando l'uso che se ne fa rende consapevoli dell'univocità del loro significato (è, in effetti, nella distinzione semantica che si calibra e fonda il valore di una parola), sarà innanzitutto necessario chiedersi quanto questo rilievo sia stato acquisito dal termine la cui valenza concettuale stiamo qui indagando. A fare luce sulla complessa profondità concettuale della parola contribuisce l'uso che, ad esempio, ne facevano i latini. Sappiamo, infatti, che nella latinità il termine "persona" designava la maschera dell'attore teatrale[7]. Persona diventa così concettualmente un tratto identitario distintivo e costitutivo[8]. Senza la maschera, senza l'essere persona, non si poteva aspirare al ruolo di "personaggio", e solo calcando bene la maschera la performance artistica poteva meritare il plauso ricercato. Personaggi o semplici figure: a qualsiasi livello, si tratti di vita vissuta o di vita rappresentata (il cui scarto non è sempre un dato di fatto), il mondo insegna che l'avvilente destino di una comparsa è quello di confondersi con altre comparse, non potendo emergere dall'anonimato. Persona-maschera diventa, in questo modo, anche un'entità portatrice di nome. Una maschera che si confondesse con mille altre maschere uguali ricoprirebbe una pura funzione ornamentale. All'uomo-massa di Ortega y Gasset viene, in effetti, difficile riconoscere i tratti identitari della persona.

La prima definizione di persona per così dire ufficialmente accreditata è quella che viene formulata da Boezio nel *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium*: persona intesa come «rationalis naturae individua substantia»[9]. Una definizione che conoscerà una fortuna straordinaria, tant'è che ancora oggi questa viene accettata integralmente. Non verrà ripetuta sic et simpliciter, prestandosi a integrazioni e letture non sempre conciliabili, ma sarà sempre la piattaforma concettuale di sviluppi, anche terminologici, ad essa riconducibili.

[7] «Sumptum est nomen personae a personando eo quod in tragoediis et comediis recitatores sibi ponebant quandam larvam ad repraesentandum illum, cuius gesta narrabant decantando» («il nome persona è stato tratto da 'personare', perché nelle tragedie e nelle commedie gli attori indossavano una maschera per rappresentare colui del quale, cantando, raccontavano le gesta», TOMMASO D'AQUINO, I Sent., d. 23, q. 1, a. 1).

[8] Persona, fa presente Galimberti nel suo *Dizionario di psicologia*, è parola che «ricorre in psicologia in due accezioni: 1) come soggetto di relazioni secondo i diversi modelli teorici elaborati soprattutto in ambito filosofico e ripresi dalla psicologia nelle diverse costruzioni teoriche della personalità; 2) come maschera secondo il significato latino, che riferiva il termine alla maschera che gli attori adattavano sul volto e, per estensione, al ruolo che un individuo rappresenta nel sociale» (GALIMBERTI U., *Dizionario di psicologia*, UTET, Torino 1994, p. 763).

[9] BOEZIO, *Liber de persona et duabus naturis contra Eutichen et Nestorium*, c. 4.

D'altronde, quando Boezio la elaborò, aveva un duplice ordine di problemi da affrontare: calibrare correttamente la traduzione in latino dei termini impiegati dai filosofi greci (interdicendo, ad esempio, l'uso di "persona" per "ipostasis", più affine a "substantia") e liquidare una volta per tutte le dispute trinitarie che tanta confusione rischiavano di provocare sulla figura di Gesù Cristo. Quando Agostino interverrà sulla materia, accetterà il concetto boeziano di persona, ma, intendendolo, proprio sulla scorta di Boezio, come entità individuale, lo riterrà inapplicabile alle persone della Trinità, distinguibili solo secondo un ordine di relazione.

Con la sua definizione di persona, Boezio pone in risalto, come focus dell'enunciazione, la sostanza: «il richiamo alla sostanza – ha scritto Vittorio Possenti – mette in luce il carattere di soggetto esistente (sostrato), e non solo di semplice attività, della persona»[10]. Richiamandosi a questa formula e conducendo un sottile lavoro di concettualizzazione, Tommaso d'Aquino sposerà la tesi di un primato della persona all'interno dell'universo naturale al quale, comunque, l'uomo-persona appartiene. «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura», affermava Tommaso con un latino di non complicata comprensione. Vale a dire che la persona, sussistendo in una natura razionale, coincide con quanto di più alto e nobile si trovi nella natura[11]. Schiarato dalla parte della definizione boeziana di persona, Tommaso comprende che la caratterizzazione di questa dipende dalla relazione e reciproca implicanza dei quattro termini (*rationalis, natura, individua, substantia*) da cui è costituita.

Vicino all'impostazione tomistica, ma attento anche a cogliere e valorizzare la vivacità e le suggestioni teoriche di contributi provenienti da più campi filosofici, Possenti vede nel concetto di persona il principio costitutivo di una nuova filosofia, capace di respingere gli attacchi delle concezioni antipersonalistiche e di riscattare l'uomo dall'oblio dell'essere che ha generato, a partire da Cartesio, una divisione, fattasi più netta in Hume e Kant, tra gli ambiti dell'ontologia e della gnoseologia. «Che cosa definisce la persona? Il suo corpo? L'unità dell'io autocosciente che rimane se stesso entro il molteplice fluire delle sensazioni? La memoria che, raccogliendo nei suoi padiglioni i momenti successivi dell'esistenza vissuta, evita lo sparpagliamento e la frammentazione di sé nel tempo? Sono gli atti di volontà, conoscenza e amore che fluiscono dall'io? È la capacità di porsi in relazione con l'alterità? La persona è tutte queste cose insieme, che trovano un nucleo ultimo di

[10] POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013, p. 29. Ci si richiamerà spesso al citato saggio di Possenti, il cui presupposto, in buona misura condivisibile, consiste «nell'idea che nella modernità filosofica sia accaduto un velamento della persona, che sarei tentato di chiamare 'controapocalisse', per quanto concerne non la sua dignità, numerose volte affermata, ma le sue radici ontologiche sostanziali. La crisi della sostanza in molte scuole della modernità impedisce la formazione di un adeguato personalismo a base ontologica» (p. 40).

[11] Questo perché, come osserva Possenti, «in nessun altro individuo si può rinvenire una gamma altrettanto ricca di perfezioni ontologiche e operative, e una più profonda unità, scaturente dalla forma sostanziale» (POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, cit., p. 30).

appoggio nel suo atto d'essere unico e unitario"[12]. È chiaro che non ci troviamo in presenza del soggetto cartesiano, perché «Solo ad un certo grado di perfezione ontologica, quando si entra nella sfera della spiritualità e della libertà, il soggetto diventa persona: un microcosmo che agisce dando dei fini a se stesso. La persona sta più in alto del soggetto»[13].

Stando più in alto del soggetto, irriducibile anche allo stesso concetto di individuo, la persona, come viene definita nelle filosofie cristiane del '900, potrebbe costituire una nozione metafisica non facile da accettare per chi ha fatto dell'antimetafisica l'indirizzo su cui incanalare per intero la riflessione contemporanea. Pensiamo a Cassirer e alla, comunque, forte suggestività di alcune sue teorie. «Non si può definire l'uomo riferendosi a qualche principio intrinseco che ne costituisca metafisicamente l'essenza né a qualche facoltà innata o a qualche istinto individuabile mediante l'osservazione empirica. La principale caratteristica dell'uomo, ciò che lo distingue – scrive Cassirer nel suo *Saggio sull'uomo* – non è la sua natura fisica o metafisica bensì la sua opera. È questa opera, è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della 'umanità'. Il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la storia sono gli elementi costitutivi di questa sfera, i settori che essa comprende»[14].

La domanda che con molta spontaneità viene in superficie riguarda a questo punto la possibile mutuazione dell'idea cassireriana di cultura all'interno di un'antropologia filosofica marcatamente personalistica. È possibile – questo è il focus del nostro interrogativo e, in fin dei conti, del presente contributo – salvaguardare una certa idea di persona, non ridimensionando in modo inaccettabile il rilievo che la costruzione di una cultura ha per l'uomo che ne è tanto l'edificatore quanto il principale beneficiario? Vale a dire: si può dare una definizione dell'uomo che, pur sottolineando quel rilievo, non riduca l'uomo ad un complesso di termini culturali?[15] Per quanto sia incontestabile il fatto che l'uomo è ciò che fa, deve risultare chiaro che l'uomo è primariamente ciò che è. La dimensione della fabbrilità, gli spazi in cui opera e costruisce il mondo in cui abita sono, per così dire, le esplicazioni tangibili e visibili del suo essere persona. Se lo diciamo "persona", dovremmo allora intendere che stiamo sondando una qualificazione profonda dell'umanità. Dissertare sui diritti dell'uomo (spesso ritenuto "cittadino" prima ancora che "persona") e solo in un secondo momento su quelli della persona è, oltre che scelta discutibile, un percorso di cui la storia ha messo bene in luce insidie e derive.

Giustamente Cassirer richiama l'attenzione sul valore, straordinario e grandioso, che il linguaggio, l'arte, la religione, la storia e il mito hanno per l'uomo, essendo questi gli ambiti che meglio lo qualificano. La dignità dell'uomo consiste,

[12] POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 28.
[13] POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 36.
[14] CASSIRER E., *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, tr. it. di Carlo D'Altavilla, Armando, Roma 2004, p. 144.
[15] Tutto il sesto capitolo del *Saggio* di Cassirer è dedicato a tale questione.

d'altronde, anche nell'operare di cui sparpaglia le tracce nel corso della sua avventura terrena. Un operare che per Cassirer non avrebbe niente di metafisico, perché «è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della 'umanità'»[16]. L'uomo, dunque, quale prodotto degli stessi meccanismi di cui è artefice? Simbolo tra i simboli di cui è il più accreditato forgiatore? Più che riduttiva e intricata, una simile definizione di cultura può apparire seriamente rischiosa per il riconoscimento del ruolo che l'uomo occupa nel mondo. Il riconoscimento delle modalità di questo ruolo è il compito precipuo di una vera antropologia filosofica. Potremmo, allora, fare nostra la tesi di Dondeyne, per il quale «la cultura in fondo non è nient'altro che il modo in cui l'uomo o un gruppo umano si comprende e si esprime"[17], ma anche «l'insieme delle mediazioni mediante le quali l'esistenza, nei suoi interventi concreti, riceve la possibilità di iscriversi in un universo di senso»[18].

Alle diverse definizioni appartiene una comune convinzione: quella di un primato dell'uomo – che, per Cassirer, non potrà essere di natura ontologica – nel mondo. Intendendolo in termini di persona, dovremmo dire che questo «è un soggetto ben diverso da tutti quelli che ci appaiono nel mondo visibile, in quanto è dotato di logos, ossia di ragione e di linguaggio. L'accertamento della sua natura non può venire puramente e semplicemente ricondotto agli enti del mondo che, pur viventi, possono avere voce ma non pensiero né linguaggio»[19]. Anzi, accade proprio che, grazie all'azione di un soggetto capace di dettare legge nell'universo dei simboli, gli enti del mondo possano giovarne, acquistare un valore simbolico e non solo una patente di strumentale utilità.

La religione definisce un campo di valori, stili, usanze, convinzioni, principi, convenzioni; in essa si sedimenta un'impronta tipicamente e inconfondibilmente umana che chiamiamo "civiltà"; è, per dirla sempre con Cassirer, una tipica forma umana, cultura allo stato puro; eppure, c'è da chiedersi, costituisce, questa, il principale tratto distintivo tra l'umanità e le altre forme viventi (gli animali non umani, in particolare) che popolano il pianeta? La religione, scrive Cassirer, «Promette e prospetta un mondo trascendente i limiti della nostra esperienza, eppure resta umana, fin troppo umana»[20]. Di altro avviso, per noi più condivisibile, sarà invece, come si vedrà oltre, Max Scheler.

Simile ad un re Mida che sa il fatto suo, l'uomo forgiatore di simboli, detentore della "magia" del linguaggio e dei segni, trasformerà il mondo che lo circonda. Contrariamente a Mida, non diventerà vittima dei poteri che possiede, anche se ogni abuso potrà impoverire l'originalità degli effetti prodigiosi di cui la sua

[16] CASSIRER E., *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, cit. p. 144.
[17] DONDEYNE A., *L'essor de la culture*, in *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps*, tomo 2, Parigi 1967, p. 7.
[18] LADRIÈRE J., *Le concept de culture et les rapports entre la foi et la culture*, in MACQ P*., Foi et culture à l'université catholique de Louvain*, Louvain-la-Neuve 1988, p. 31.
[19] POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 35.
[20] CASSIRER E., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 150.

azione è capace. Non diversamente dall'homo technologicus, anche l'animal symbolicus di Cassirer rischierà però di soccombere alla marea soverchiante dell'artificio. La sovrabbondanza sarà tale e tanta da metterne a nudo la penuria, perché se quel mondo venisse, come d'incanto, a mancare, verrebbe meno anche l'uomo che lo ha reso possibile con la sua azione. Ora, se è vero che il valore di un'appartenenza culturale è requisito imprescindibile per decifrare una precisa formazione umana, ritenerlo esclusivo, oltre che ineludibile, costringerebbe a rinunciare a considerare persona l'uomo portatore di una data identità culturale. Artefici o derivati del processo di cui ci si sente parte? Qual è, in sintesi, la forma più originaria di identità?La risposta non è scontata e la sua formulazione dipenderà soprattutto da ciò che intendiamo per uomo.

4. Un'ulteriore puntualizzazione

Parlare dell'uomo in termini di persona significa prendere una particolare direzione e riconoscere che altre definizioni dovrebbero confacerglisi più difficilmente. Anzi, i filosofi personalisti sono convinti (e la loro risoluzione è quasi un programma d'azione) che non si possano dare termini alternativi o sostitutivi. Parlare di "soggetto" o "individuo" sarebbe non solo riduttivo, ma anche fuorviante. Estremamente chiara ci pare la posizione di Possenti: «Non è possibile identificare il concetto di persona e quelli di uomo o di individuo umano o di soggetto. Il primo è analogo, mentre quello di uomo univoco; nella sua latitudine analogica il primo si applica a Dio ove si realizza perfettamente, alle persone create puramente spirituali (angeli), all'uomo, il quale occupa il gradino più modesto nella scala dell'essere persona. Solo a questo terzo livello vale l'equivalenza fra i termini di persona umana e di uomo/individuo umano»[21]. Vale a dire che anche una pietra può beneficiare del riconoscimento dell'individualità. Mera materia o natura inorganica, percepita nella sua individualità, non potrà dirsi, tuttavia, soggetto. Perché, allora, non definire l'uomo almeno come soggetto e identificare questo concetto con quello di persona, facendo non di un'erba un fascio, ma del soggetto persona e viceversa? Quali contromisure ne sconsiglierebbero una stretta identificazione? Tentiamo una possibile risposta.

"Soggetto" è termine scopertamente cartesiano, espressione della ricercata coincidenza tra la sostanza uomo e l'atto del pensiero, una "realtà pensiero", res cogitans appunto, cui è veicolata una ben precisa idea di uomo: operatore di pensieri, coscienza spirituale, pensiero vivente e autogiustificantesi. Kant, parlando di Ich denke ("io penso"), non intenderà proprio la stessa cosa, ma proseguirà sul solco soggettivistico aperto dalle riflessioni cartesiane, facendo dell'io il collettore e l'ordinatore di tutti i vissuti conoscitivi. Approfondendone l'esame e volendolo

[21] POSSENTI, *Il nuovo principio persona*, cit., p. 31.

sempre meglio definire, Kant identificherà nell'autocoscienza l'io di cui parla nella *Critica della ragion pura*[22]. Nella stessa opera, e precisamente nella *Dialettica trascendentale*, completerà la dissoluzione di una possibile idea sostanziale dell'io[23], servendosi della confutazione della psicologia razionale. Rimarrà in piedi l'immagine di un io defonemenicizzato, strumentale e funzionale al solo atto conoscitivo nel quale si concretizza ed esaurisce. Ora, se quest'immagine di un io ridotto ad una sorta di strumentario funzionale può sembrarci alquanto impoverita nei confronti di quell'immagine di uomo che crediamo di poter essere, rappresentare e incarnare (e qui, si capirà, dare carne ad un'idea non è più solo un modo di dire), la gnoseologia kantiana potrà risultare non del tutto convincente. Pur riconoscendo la specificità delle due opere e i meriti straordinari e intramontabili del filosofo di Königsberg, riteniamo che non sia del tutto inopportuno chiedersi, alla luce di quanto si è fatto emergere, quale sia l'idea kantiana di uomo che più sentiamo nostra: è l'uomo legislatore della natura che sa dare ordine all'universo dei fenomeni naturali o è piuttosto quello che, nella *Critica della ragion pratica*, si fa legislatore morale di un mondo che con la sua azione concreta e personale può contribuire a far diventare migliore per sé e per i suoi simili?

Parliamo di uomo e intendiamo, naturalmente, la persona. È più che ragionevole, d'altronde, presupporre la consistenza di uno sfondo personalistico anche nella filosofia kantiana. Sarà un personalismo di natura morale, e, come è stato opportunamente rilevato, «questo stigma ne segna la grandezza e il limite, poiché tale personalismo risulta in difficoltà quando è necessario mettere alla prova l'idea-realtà di persona dinanzi a situazioni di confine nelle quali è essenziale rispondere alla domanda su chi sia persona, ossia quando il discernere risulta più necessario»[24]. Vale a dire che l'individualità, l'irriducibilità e l'esclusività della persona non sono

[22] «Quale soggetto sostanziale di natura spirituale, dotato d'intelligenza, libertà, autocoscienza ed interiorità, la persona vive nell'apertura alla totalità dell'essere, secondo una proprietà radicale che è la capacità dell'anima (mente e volontà) di porsi in rapporto intenzionale con tutte le cose. Ogni persona vive in un modo originale le relazioni con l'altro e il mondo, e le esprime con caratteri creativi. Essa si presenta come un *centro di unificazione dinamica* che procede dall'interno, un'unità che dura nel tempo al di sotto di tutti i cambiamenti e al di là dei flussi psicologici, della molteplicità delle sensazioni, dello sparpagliamento temporale e spaziale dell'io. Vale perciò come una totalità: la persona non è mai mera parte» (POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 38).

[23] Il processo di erosione del concetto di sostanza, il suo svuotamento ontologico, la sua deontologizzazione, viene, in effetti, portato a termine da Hume. In questo filosofo inglese del '700 tanto apprezzato da Kant, «L'io/persona risulta ormai pienamente psicologizzato, fenomenizzato, de-ontologizzato. Il soggetto è soltanto l'attaccapanni della memoria, un punto di accumulo di un processo, e la memoria un collante che cerca di tenere insieme alla bella e meglio il flusso molteplice delle percezioni: se la memoria si indebolisce, altrettanto accade dell'unità e identità dell'io, fragile isola pronta ad essere dissolta nella molteplicità pura. Oltreché la sostanzialità della persona dilegua in Hume il concetto di interiorità, poiché non c'è interiorità dove sussiste solo una memoria psicologica spazializzata, temporale e senza la dimensione della profondità» (POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., pp. 45-46).

[24] POSSENTI V., *Il nuovo principio persona*, cit., p. 49.

passaggi scontati. Vorremmo considerarli come dei riconoscimenti impliciti nel concetto stesso di persona, ma si deve onestamente ammettere che così non è.

«Persona – scrive Scheler in aperto contrasto con Kant – è l'unità-di-essere-concreta e in se stessa essenziale di atti di diversa natura, tale da darsi in sé prima di ogni essenziale differenza d'atto e, in particolare, prima della differenza tra percezione interna ed esterna, tra volontà interna ed esterna, tra sentire, amare, odiare nella propria interiorità o nella sfera dell'alterità ecc. L'essere della persona 'fonda' tutti gli atti essenzialmente diversi»[25]. L'essere della persona è, dunque, ciò che di più specificamente umano si possa dare e riscontrare in un uomo. Uomo in quanto persona, dunque, tenendo però ben presente l'inscindibilità dei due termini.

A questa caratteristica fondamentale Scheler ne aggiunge un'altra non meno rilevante, perché fa della persona un essere che ha nell'apertura la sua principale vocazione esistenziale. Si vive, in effetti, con gli altri e per gli altri. Essere qui, ora e necessariamente con, termini di un passaggio che Scheler rinviene nella capacità dell'uomo-persona di aprirsi al mondo: «L'uomo è perciò quell'X capace di comportarsi come un essere illimitatamente 'aperto al mondo'. Diventar uomini significa elevarsi, in forza dello spirito, fino a potersi aprire al mondo»[26].

Questo esercizio di apertura chiama in causa uno dei talenti che meglio qualificano l'essere persona dell'uomo: l'empatia. Dobbiamo a Edith Stein una delle prime e più appassionate e profonde analisi di questo fenomeno. L'empatia è il correlato di quell'apertura al mondo e all'altro che, secondo Scheler, fa dell'uomo una sorta di "X" autotrascendente. Se l'uomo ne è in possesso, Dio non potrà esserne sprovvisto. Eppure, sottolineando la costitutiva originalità della persona e legando questo tema a quello delle sue ricerche sull'empatia, Edith Stein osserverà che neanche a Dio è consentito sostituirsi alla persona. La capacità di immedesimarsi nell'altro (quello che, in termini molto sintetici, si ritiene essere l'empatia) non potrà mai rendere una percezione totale e per così dire sostitutiva dell'altro che stiamo empatizzando, per quanto intenso e irrefrenabile possa sembrare il flusso dei vissuti altrui che sapremo sperimentare. L'empatia è anche un tramite tra il credente e Dio. Entrambi soggetti empatici, possono dare vita ad un'autentica relazione empatica. «Così l'uomo coglie la vita psichica del suo simile; così anche il credente – scrive Edith Stein nel suo primo vero saggio di filosofia – coglie l'amore, la collera e il comandamento del suo Dio; e Dio non può cogliere la vita dell'uomo in altro modo. Dio, che è onnipotente, non si può ingannare sulle esperienze vissute dell'uomo come invece si ingannano reciprocamente gli uomini sulle loro esperienze vissute. Tuttavia neanche per Dio le esperienze vissute degli uomini diventano sue proprie né assumono la stessa specie di datità di quelle proprie»[27]. L'uomo come intelligenza

[25] SCHELER M., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di CARONELLO G., S. Paolo, Milano 1996, p. 473.
[26] SCHELER M., *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di PASSERA M. T., Armando, Roma 1997, p. 146.

empatizzante, allora, definizione che può valere – e per noi così è – come un'ulteriore specificazione dei talenti della persona.

Bibliografia

Boezio, Severino,
- *Liber de persona et duabus naturis contra Eutichen et Nestorium*

Cassirer, Ernst,
- *Saggio sull'uomo. Introduzione ad una filosofia della cultura umana*, Roma: Armando, Roma, 2004

Dondeyne, Albert,
- *L'essor de la culture*, in *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps*, tomo 2, Parigi, 1967

Gaeta, Giancarlo,
- *Simone Weil*, S. Domenico di Fiesole: Edizioni Cultura della Pace, 1992

Galimberti, Umberto,
- *Dizionario di psicologia*, Torino: UTET, 1994

Kelsen, Hans, Treves, Renato,
- *Formalismo giuridico e realtà sociale*, Napoli: ESI, 1992

Ladrière, Jean,
- *Le concept de culture et les rapports entre la foi et la culture*, in Macq P*., Foi et culture à l'université catholique de Louvain*, Louvain-la-Neuve, 1988

Pinckaers, Théodore,
- *La vita spirituale del cristiano secondo San Paolo e San Tommaso d'Aquino*, Roma: Jaka Book, 1996

Possenti, Vittorio,
- *Il nuovo principio persona*, Roma: Armando, 2013

[27] STEIN E., *L'empatia*, a cura di NICOLETTI M., Franco Angeli, Milano 1992, p. 64. Cfr. anche PULINA G., *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein*, Civitella in Val di Chiana, Zona 2008, pp. 61-72.

Scheler, Max,
- *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Milano: S. Paolo, 1996
La posizione dell'uomo nel cosmo, Roma: Armando, 1997

Tommaso d'Aquino,
- *Sentenze*

Weil, Simone,
- *Morale e letteratura*, Pisa: ETS, 1990

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

LA GIUSTIFICAZIONE (DELL'UOMO)
Hans Küng e la sostanziale convergenza con Karl Barth

Antonio Russo

An Ecumenical theological anthropology: Hans Küng and the Dialogue with Karl Barth

Abstract

This paper examines Hans Küng's (1928 -) dissertation Justification: The Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection (1957). In his first work Küng compared the doctrine of justification, as understood by the Protestant theologian Karl Barth (1886-1968) to the classic Catholic theology affirmed by the Council of Trent (1545-1563), which remained the Church's doctrine for the next four hundred years. Küng expressed the idea that there is a fundamental agreement between Trent and Barth's doctrine and that the divergent viewpoints "would not warrant a division in the Church".

The book has become a classic work and «marked the dawn of a new era of positive ecumenical discussion of a doctrine which had hitherto been seen largely as an insuperable obstacle to such dialogue» (A. E. McGrath).

The main purpose of this essay is to clarify the anthropological-theological structure of Küng's book. It is intended as a *critical analysis and* a contribution to our current discussions.

Keywords: Hans Küng, Karl Barth, Theological Anthropology, Ecumenical Dialogue, Justification

Introduzione

Martin Lutero, nel 1535, commentando l'epistola ai Galati di San Paolo, e in particolare Gal. 1, 3, scriveva: *iacente articulo iustificationis iacent omnia*. *Necesse igitur esse, ut quotidie acuamus* [….] *et inculcemus euem*. *Nam satis vel nimium non potest concipi et teneri.* Si può perciò dire che la dottrina della giustificazione, con i suoi corollari e le sue implicazioni, «sta alla radice della sterminata battaglia teologica […] sulla vera forma del cristianesimo; sta alla radice della più grande catastrofe che abbia colpito la chiesa cattolica nel corso della sua storia bimillenaria».[1] Affrontare e analizzare, quindi, questo ambito tematico, comporta non poche difficoltà. Qui, la nostra ricerca si limita ad un dialogo particolarmente significativo, tra Karl Barth – che nel Novecento ha riunito in sé «la formulazione più espressiva del protestantesimo e un approccio al cattolicesimo della maggior

[1] H. Küng, *La giustificazione*, trad. it. a c. di T. Federici, Queriniana, Brescia 1969, p. 23.

consistenza»[2] – e Hans Küng. L'intento principale di queste pagine è quello di offrire un contributo al discorso della fondazione dell'essere umano, cioè dell'antropologia, alla luce della fede cristiana, attraverso la rilettura di un dialogo esemplare, che a partire dalla fine degli anni Cinquanta vide attivamente coinvolti i teologi più rappresentativi di entrambe le parti in causa.

Si tratta, qui, dell'analisi di ben precisi aspetti, attinenti il tema della giustificazione, cioè in definitiva la questione di Dio e dell'uomo nell'evento salvifico. La ricerca, tuttavia, pur se puntualizzata attraverso l'esame di singole personalità o specifiche tendenze di pensiero, non intende essere un asettico studio storico, ma è mossa dall'intrinseca necessità di dare una risposta a determinati quesiti.

Come afferma lo stesso Hans Küng, nell'introduzione al suo primo testo, «non si fa quindi minimamente questione di essere 'per' o 'contro' Barth; è invece l'indivisibile verità di Cristo che è qui in questione».[3]

1. Hans Küng

Küng, prete e teologo cattolico, è una delle più tipiche espressioni della generazione teologica post-conciliare. Studioso di Barth, perito del cardinale Suenens al Vaticano II, professore per oltre un trentennio di teologia dogmatica ed ecumenica all'Università di Tübingen, direttore dell'*Institut für Ökumenische Forschung* dello stesso Ateneo, autore di numerose opere teologiche tradotte e diffuse in varie lingue, è noto anche ai non addetti ai lavori, in particolar modo per le sue posizioni fortemente critiche e le polemiche contro le gerarchie ecclesiastiche. Esse sono state tali da non rimanere senza conseguenze. Hanno dato luogo, infatti, per alcuni decenni ad un susseguirsi di dibattiti e di vicende e, infine, sono culminate nella sua estromissione, cioè nel ritiro della *missio canonica*, dalla locale facoltà teologica[4].

[2] Ivi, pp. 15-16.

[3] Ivi, p.15.

[4] Per un primo approccio al "caso Küng", soprattutto in relazione ai suoi rapporti conflittuali con il magistero ecclesiastico, sono utili le documentazioni a cura di N. Greinacher, H. Haag, *Der Fall Küng. Eine Dokumentation*, Piper Verlag, München 1980 e W. Jens, *Um nichts als die Wahrheit. Deutsche Bischofskonferenz contra Hans Küng*, Piper Verlag, München 1978. Una visione generale dei vari problemi dibattuti, e un'idea della ampiezza della bibliografia che gravita sul Küng, la offrono le seguenti raccolte di interventi: K. Rahner - K. Lehmann - M. Löhrer, *Rispondono all'"Infallibile?" di Hans Küng*, Edizioni Paoline, Roma, 1971; H. Küng, hrsg. von, *Fehlbar? Eine Bilanz*, Benzinger Verlag , Einsiedeln 1973; H. Häring, J. Nolte, *Dibattito su "La Chiesa" di Hans Küng*, Queriniana, Brescia, 1973; AA. VV., *Diskussion über Hans Küngs "Christ sein"*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1976. Per una cronologia delle vicende biografico-accademiche e delle opere di H. Küng, cfr. soprattutto il volume a cura di H. Häring - K. J. Kuschel, *Hans Küng Weg und Werk*, Piper Verlag, München, 1978. Sul dibattitto, *pro o contra*, si veda, poi, anche: *Zur Sache. Theologische Streitfragen im "Fall Küng"*, hrsg. von L. Bertsch - M. Kehl, Echter Verlag, Würzburg, 1980; *Küng in Conflict*, a c. di L. Swidler, Doubleday, New York, 1981; H. Häring - K. J. Kuschel, hrsg. von, *Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens*, Piper Verlag, München, 1993 (con, in appendice, una bibliografia pressocché

Tutto ciò ha provocato un'imponente mole di recensioni e interventi, in cui si è cercato di scandagliare i vari aspetti della sua teologia, di rispondere alle sue istanze critiche o semplicemente di opporsi ad esse. Cosicché, a prima vista, sembrerebbe non tanto facile, e perfino impossibile, dire qualcosa di nuovo in proposito.

A questa più che comprensibile preoccupazione può offrire una risposta soltanto una diretta tematizzazione critica di tale bibliografia e delle istanze künghiane nelle sue connotazioni essenziali.

Per poter comprendere adeguatamente le posizioni da Küng via via assunte nel corso della sua ampia produzione, occorre rifarsi al momento genetico del suo pensiero. In altri termini, è necessario ripercorrere a ritroso il cammino della sua formazione intellettuale, che si svolse in particolare all'Università Gregoriana.

A Roma, infatti, tra il 1948 e il 1955 egli studia filosofia e teologia e vi trova il nutrimento intellettuale più redditizio e decisivo per il successivo sviluppo del suo pensiero, dedicandosi intensamente e per lungo tempo, anche al di fuori dei normali corsi accademici, allo studio di Barth. Tuttavia, nel dibattito che si è sviluppato attorno a Küng risulta scarsamente messo in rilievo il periodo in cui egli incominciò ad assumere una ben precisa fisionomia di studioso. E ancora oggi ci si limita, per lo più, a parlare genericamente di dipendenze da Barth, Hegel, Congar, Rahner e a liquidare la questione con metodi sbrigativi. Ne consegue, come risultato principale, un impoverimento nella conoscenza dei presupposti filosofici e teologici dai quali egli muoveva e muove tuttora nei suoi scritti. In tal modo, le stesse sue posizioni teologiche vengono ad essere esaminate, combattute o difese, senza tenere nel debito conto le sue prime opere e, pertanto, si giunge alla formulazione di giudizi unilaterali e, quindi, incompleti sulla sua complessiva figura di studioso, sulle sue reali intenzioni riformatrici della vita ecclesiale cattolica, sui predominanti e manifesti intenti pastorali, presenti in ogni opera da *Rechtfertigung* a *Existiert Gott*? e *Projekt Weltethos*.

Esistono non poche difficoltà per uno studio che voglia indagare e precisare le fonti künghiane e sono rappresentate soprattutto dal fatto che l'autore in questione è ancora vivente e il periodo storico da prendere in considerazione è ravvicinato. Ciò non rende certo facile il compito di vagliare con una certa obiettività i vari elementi che si hanno a disposizione e di comporre un mosaico con le frammentarie notizie

completa degli scritti di Küng). Per un profilo biografico, cfr. la ricostruzione di R. Nowell, *A Passion for Truth. Hans Küng: A Biography*, Collins, London, 1981. Tra i testi più recenti, senza per questo voler essere esaustivi, si veda: R. Becker, *Hans Küng und die Ökumene. Evangelische Katholizität als Modell. Mit einem Geleitwort von Hans Küng*, Matthias Grünewald, Mainz 1996. Di recente, poi, è stata data alle stampe la sua autobiografia: H. Küng, *Erkämpfte Freiheit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München, 2002 e, inoltre, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München, 2007; *Erlebte Menschlichkeit. Erinnerungen*, Piper Verlag, München, 2013 (tutti e tre i volumi sono stati tradotti e pubblicati in italiano col titolo. *Una battaglia lunga una vita. Idee, passioni, speranze. Il mio racconto del secolo*, Rizzoli, Milano, 2014). Per una esposizione sistematica e complessiva delle posizioni di Küng, si veda soprattutto il lavoro di un suo antico collaboratore, ossia H. Häring, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Matthias - Grünewald, Mainz 1998.

raccolte da interviste, riferimenti presi dai suoi testi. Queste difficoltà non agevolano l'intento di porsi in una prospettiva storicamente distanziata dal reale svolgersi degli avvenimenti di cui ci si occupa. Come se ciò non bastasse, riguardo a Küng si sono avute dure polemiche, le quali, tutt'altro che sgomberare il terreno da ostacoli per una comprensione che voglia tendere, in un certo qual modo, ad essere obiettiva, lo rendono irto di ostacoli. E prendere le distanze da questa situazione e su argomenti di un'attualità scottante, verso i quali ci si sente attivamente portati a prendere posizione pro e contro, a volte con notevole partecipazione personale, è difficile. Ciò non toglie che si debba perlomeno tentare di capire il teologo di Tubinga, imparando la sua lingua e soprattutto il suo modo di pensare e come egli sia giunto a pensare in un determinato modo, per non precludersi a priori la possibilità di comprenderlo. Küng, parlando, nella sua prima opera, di Barth e delle difficoltà che spesso si incontravano nel capire la dottrina barthiana, così si esprime: «Se voglio capire un cinese che non parla la mia lingua e che forse mi dovrebbe dire cose importanti, non mi resta che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché esse entrino a far parte della mia vita. Ciò non significa che io debba a priori dimenticare la mia lingua come meno esatta o addirittura inutilizzabile. Ma in questo caso servirmi solo della mia lingua e del mio modo di pensare, significherebbe rinunciare a priori ad una vera comprensione dell'altro»[5]. E ciò a maggior ragione dovrebbe valere per la sua persona e la sua opera.

2. La formazione di Hans Küng

Hans Küng, nasce a Sursee (Cantone di Luzern) il 19 marzo 1928 e si forma inizialmente in un ambiente aperto al dialogo interreligioso, per via del contatto quotidiano, nella stessa classe ginnasiale, con cattolici, protestanti ed ebrei[6]. Matura, dopo l'*Abitur*, l'intenzione di diventare medico o architetto, «ma tendeva a qualcosa che fosse insieme più spirituale e più concreto, più utile ai giovani, perciò decise di diventare sacerdote e teologo cattolico» [7].

Dai superiori viene inviato a Roma, per compiervi gli studi di filosofia e di teologia. Entra così al Collegio Germanico, dove trova il p. Klein come «discreto animatore e padre spirituale […] che, non soltanto con la sua preghiera e il suo consiglio, ha impedito il naufragio della mia conversio romana, ma l'ha resa fruttuosa con le sue sagge ispirazioni e col suo confortante affetto»[8]. Da lui Küng dice di aver appreso non soltanto a pensare in un certo modo, ma anche e soprattutto di aver ricevuto un decisivo sostegno morale e spirituale. Al punto che afferma: «probabilmente non avrei resistito in quei sette anni senza il mio padre spirituale al

[5] H. Küng, *La giustificazione*, trad. it. a c. di T. Federici, Queriniana, Brescia, 1969, p. 21.
[6] H. Küng. *Weg und Werk*, a c. di H. Häring e J. Kuschel, Piper Verlag, München 1978, p. 123.
[7] Cfr. l'intervista a D. Porzio, *Un parlatore di Dio*, in "Epoca" del 28 aprile 1976, p. 17.
[8] H. Küng, *Riforma della chiesa e unità dei crstiani*, Borla, Torino, 1965, p. 8.

Collegio Germanico, P. Wilhelm Klein, il quale – preparato da una molteplice attività come professore di filosofia, come provinciale della provincia gesuita della Germania del Nord e come visitatore per la Compagnia di Gesù dalla Scandinavia fino al Giappone – portava con sé un orizzonte di vedute raro e molto ampio [...] Egli era anche l'uomo che per primo mi rese attento riguardo a molti problemi filosofici e teologici scottanti. Con lui parlavo soprattutto di Hegel e poi di Karl Barth. E a lui per primo mostravo i miei brevi manoscritti teologici, che redigevo da solo e che egli per lo più prima stroncava nel modo più tagliente per poi costringermi ad un pensare veramente dialettico, che includesse già nella sintesi anche il contrario»[9]. Tra l'altro, fu proprio W. Klein che indusse «in maniera decisiva»[10] il giovane Küng a scegliere come argomento di tesi *ad licentiam* la teologia barthiana.[11]

In quegli stessi anni, «lo stato d'animo che regnava sotto Pio XII al centro della cattolicità non era affatto favorevole ad un risveglio»[12]. Autori come Henri de Lubac (1896-1991) (ma anche Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard, Jean Daniélou), erano bersaglio di feroci critiche e venivano visti come esponenti di una *nouvelle théologie* e, quindi, investiti dell'accusa di essere dei novatori o neomodernisti. L'enciclica *Humani generis* (12 agosto 1950) segna il momento culminante dell'opposizione a de Lubac – che così diventa il simbolo di pericolose deviazioni dottrinali – ed ha l'effetto di produrre un clima di oppressione negli ambienti teologici. Pio XII, poi, scomunica i comunisti[13] e sconfessa a più riprese i preti operai; fa allontanare dalle loro cattedre i teologi più 'progressisti'. Teilhard de Chardin viene privato della possibilità di pubblicare i propri scritti che non siano di carattere strettamente scientifico. Questo clima dura per lungo tempo. Tanto che, nel 1957, mons. Piolanti – allora Rettore della Pontificia Università Lateranense – nel primo numero della sua rivista "Divinitas", commentando le più recenti trattazioni del problema del desiderio naturale di vedere Dio, attribuisce al de Lubac una concezione in netta antitesi non solo alla dottrina di San Tommaso, ma anche in opposizione formale con l'insegnamento del Magistero.[14]

Küng viveva, trovandosi fortemente a disagio, a contatto sia con la «teologia romana» sia con l'ambiente spirituale e culturale del Germanico per non pochi aspetti molto più aperto. Non tener conto allora di questo momento genetico significa,

[9] H. Küng, *Weg und Werk*, *cit.*, p. 128.
[10] *Ivi*, p. 131.
[11] H. Küng, *Incarnazione di Dio in Hegel*, Queriniana, Brescia, 1970, p.10
[12] H. de Lubac, *La Chiesa nella crisi attuale*, Roma, 1972, p. 17. Dopo il Concilio, riandando con la memoria a quegli avvenimenti, de Lubac ha affermato, riferendosi ad autori come R. Garrigou-Lagrange e M. M. Labourdette O.P., che godevano di grande stima, che «leur influence était encore prédominante, engendrant un climat malsain» (H.de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Ed. Du Cerf-France Catholique, Paris, 1985, p.15).
[13] Cfr. "L'Osservatore romano" del 15 .7.1949 e la "Civiltà Cattolica", 3,1949, pp. 316-317.
[14] Su tutte queste vicende, cfr. A. Russo, *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, pref. di W. Kasper, Studium, Roma, 1992, pp.369-373 e, poi, A. Russo, *Henri de Lubac*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp.143-206.

perciò, non prendere in considerazione i motivi di fondo presenti in *Rechtfertigung*, dove compaiono, a volte non del tutto sviluppati o finanche *in nuce*, i principali elementi caratteristici della teologia künghiana (le istanze pastorali, l'avversione per la metafisica classica, il confronto continuo con la teologia protestante e di Barth), e così non si coglie pienamente il coerente sviluppo ulteriore delle sue tesi che dal lavoro del 1957 traggono impulso e linfa vitale.

Küng, nel ripercorrere a ritroso il proprio cammino, ha ripetutamente avvertito la necessità di un simile modo di procedere, al punto da ammettere di essere stato «senza ombra di dubbio plasmato e in maniera duratura [...] dai sette anni romani» [15]. In particolare, lo studio delle opere di Karl Barth gli ha dischiuso non soltanto «l'accesso alla teologia evangelica», ma gli ha anche chiarito «cosa possa essere la teologia come scienza»[16], fornendogli «dei criteri permanenti» per orientarsi «nella prassi e nel pensiero teologico». In quest'arco di tempo, e cioè dal 1951 in poi Küng si impegna a fondo nello studio della teologia di Barth e nel 1955 scrive il proprio lavoro di Licenza sullo stesso autore, sotto la guida di Maurizio Flick, uno dei suoi professori di dogmatica alla Gregoriana.[17]

Tale testo poi, nel 1957, ulteriormente ampliato e rielaborato, verrà presentato per il conseguimento del dottorato in teologia a Parigi (Institut Catholique) sotto la direzione di Louis Bouyer e nello stesso anno pubblicato nella casa editrice di Hans Urs von Balthasar (Johannes Verlag), col titolo: *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*[18].

L'opera del teologo di Basel gli si impone per varie ragioni e, in tutto il suo cammino intellettuale, egli la prenderà a termine di assidui riferimenti e di confronti. E perciò molti sono i legami che stringono la teologia di Küng in particolare alla

[15] *Hans Küng. Weg und Werk*, hrsg. von H. Häring und K. J. Kuschel, Piper Verlag, München 1978, p. 128.

[16] *Ivi*, p. 137. Nelle stesse pagine, poi, Küng afferma, pur rilevando differenze nel punto di partenza teologico e nel metodo con il teologo di Basilea: «Zuerst möchte ich betonen, dass ich meine, die grundlegenden Barthschen Intentionen bis hin zu "Existiert Gott?" bei allen Wandlungen, die ja auch Barth in hohem Ausmass – etwa von der "Göttlichkeit Gottes" zur "Menschlickeit Gottes" – durchgemacht hat, festgehalten zu haben» (*ivi.*, p. 139)

[17] Era una «220 Seiten zählende *Lizentiatsarbeit über die Rechtfertigungslehre Karl Barths (und des Konzils von Trient*)» (H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, Piper Verlag, München/ Zürich 2002, p. 153). Si trattava di un tema non consigliatogli, per la sua ampiezza e le sue implicazioni, dall'allora *Repetent* del *Collegium Germanicum et Hungaricum*, P. Gumpel. Sugli sviluppi del lavoro di Licenza e della sua trasformazione in tesi dottorale, cfr. H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit*., pp.161-163, dove Küng riferisce dei suoi incontri con G. De Broglie S.J. e, poi, dei suoi rapporti con H. Bouillard oltre che col suo *Doktorvater* L. Bouyer «einem Konvertiten aus dem Luthertum und hervorragenden Kenner der christlichen Spiritualität» (*ivi*, p. 163). Bouyer, dietro consiglio di Bouillard, che all'epoca non poteva seguire tesi ed insegnare, accetta il giovane H. Küng come dottorando e così quest'ultimo «beginnt nun ernsthaft das *Barth-Studium*» e, contemporaneamente, approfondisce la lettura del volume di H. U. von Balthasar su Barth (*ivi*, p. 162).

[18] Per le varie tappe della vita e dell'attività accademica e scientifica di Hans Küng, cfr. il volume *Hans Küng. Weg und Werk*, hrsg. von H. Häring und K. J. Kuschel, Piper Verlag, München 1978.

Dogmatica ecclesiale. Però, il motivo principale di questo interesse e di questa scelta è che «Nessun teologo protestante di questo secolo [XX sec.] possiede una autorità più grande di quella di Barth, per la sua lotta contro il Nazismo, per il suo ingegno e il suo instancabile lavoro […] Cosa trovo di così grandioso nella teologia di Barth? Non solo la forza di espressione linguistica e di pensiero, ma soprattutto l'architettura della sua opera piena d'ingegno, che mi ricorda Tommaso d'Aquino, ma che in Barth è ispirata dall'*Institutio* di Calvino e soprattutto dalla *Dottrina della fede* di Schleiermacher. In più è un totale cristocentrismo, che mi rende possibile una nuova determinazione del rapporto tra fede e sapere, natura e grazia, creazione e redenzione»[19].

Questa rilettura del teologo di Basilea, nei suoi tratti essenziali, si muove nello sfondo e sul presupposto dell'opera di von Balthasar, a cui Küng riconosce apertamente di essere debitore, tanto da ammettere che senza di essa «non sarebbe stato affatto possibile» il proprio confronto con Barth e i suoi ulteriori svolgimenti sul terreno di una teologia ecumenica[20].

[19] H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit.*, p. 167.

[20] H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit*., p. 168: «Vom Barth-Buchs Balthasars, ohne das meine eigene Arbeit über Barth kaum denkbar gewesen wäre, lerne ich: Das Katholische und das Evangelische werden gerade dort versöhnbar, wo beide am folgerichtigsten sie selbst sind. Ich kann Balthasar beistimmen, dass Karl Barth, gerade weil er die Konsequenteste Durchbildung der evangelischen Theologie verkörpert, so auch der katholischen am nächsten kommt: evangelisch ganz und gar ausgerichtet auf die Christus – Mitte und gerade deshalb katholische universel ausgreifend. Hier erkenne ich die Möglichkeit einer neuen schrift – und zeitgemässen ökumenischen Theologie». Si tratta, qui, dell'opera *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Verlag Jacob Hegner, Köln, 1951, in cui von Balthasar, per quanto riguarda il rapporto tra natura e grazia, giunge alla conclusione che vi è una «tieferliegende Übereinstimmung» (cfr. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seuner Theologie*, p. 389) tra le posizioni di Barth e quelle espresse da un gruppo di pensatori e teologi cattolici, tra cui soprattutto Henri de Lubac (*ivi*,, pp. 306 sgg.; ma anche la lettera di von Balthasar a de Lubac del luglio 1950, cit. in E. Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1991, p. 379: «Ho finito il mio Karl Barth che in fondo è una discussione tra lui e Lei. Vorrei dedicarLe questo libro che Le deve quasi tutto»). Le differenze esistenti non sono maggiori di quelle tra Barth ed Emil Brunner o di quelle che caratterizzano il dibattito intracattolico, tanto che per Balthasar esse non giustificano «eine grundsätzlich verschiedene, die Kirche spaltende Form» (*ivi*, p. 389). Riguardo a questo testo di von Balthasar, Barth stesso ebbe modo di esprimersi in varie occasioni, parlandone come di un «bekannte Buch, das Hans Urs von Balthasar mir zugewendet hat, in welchem ich mich nun doch gerade, was die in der KD [*Kirchliche Dogmatik*] angestrebte Konzentration auf Jesus Christus und auf den damit implizierten christlichen Wirklichkeitsbegriff angeht, unverhältnissmässig viel kräftiger verstanden finde als in den allermeisten Bestandteilen der kleinen Bibliothek, die sich nachgerade um mich angesammelt hat».(K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV, 1, *Die Lehre von der Versöhnung*, Evangelischer Verlag, Zollikon – Zürich, 1953, p. 858). Sulla stessa linea delle posizioni di von Balthasar, cfr. anche H. Bouillard, *Karl Barth*, 3 voll. Vol 1: *Genèse et évolution de la théologie dialectique*. – Vol. 2 e 3: *Parole de Dieu et Exsitence Humaine,* Aubier, Paris, 1957. Barth stesso, nel giugno del 1956, si recò a Parigi (assieme a von Balthasar e ad Adrienne von Speyr), per assistere alla discussione della tesi di Bouillard, «der 1220 seiten über mich geschieben hat und 5 Stunden lang (an der Sorbonne) über mich veröhrt wurde, mit Nachfeier in einem Chinesischen Restaurant».(Karl Barth, Brief an H. Vogel, del 5.9.1956, cit. in

3. La giustificazione (1957)

Ad ogni modo, con la pubblicazione della sua tesi di dottorato, Küng raccoglie intorno al suo nome un'ondata di simpatie e di riserve, soprattutto per merito di una sorprendente dichiarazione di Karl Barth, dove si affermava: «Se quella che lei sviluppa nella seconda parte del suo libro come dottrina della chiesa cattolica romana è veramente la sua dottrina, io devo ammettere che la mia dottrina sulla giustificazione concorda con quella. E devo già ammetterlo poiché in tal caso, e in certo modo del tutto sorprendente, la dottrina cattolica romana è daccordo con la mia»[21].

Era un «caso più unico che raro d'incontro tra un sacerdote cattolico e un pastore protestante»[22], su di un argomento come quello della giustificazione, alla radice della divisione tra cattolici e protestanti. L'interesse non poteva certo mancare e difatti non mancò[23]. Ma le questioni discusse si concentrarono quasi esclusivamente sulla possibilità di un accordo teologico tra la dottrina barthiana e quella cattolica espressa dal Küng, nel solo tentativo di rilevare punti di contatto o di divergenza tra i due autori e le rispettive confessioni religiose, senza addentrarsi in merito ad altre problematiche. I temi specifici considerati furono due: 1) viene rettamente inteso il pensiero teologico di Karl Barth? 2) viene resa con esattezza la dottrina cattolica sulla giustificazione?[24]

E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf,* Chr. Kaiser Verlag, München 1976, p. 437). Per Barth, anche Bouillard, come von Balthasar, «ist in aufsehenerregender Weise d'accord mit mir, auch er möchte mich als eine Art trojanisches Pferd in die römische Theologie einführen» (Karl Barth, Brief an seine Söhne del 5 luglio 1956, cit. in E. Busch, *op. cit*., p.437). Per il teologo di Basilea, la discussione di tesi di Bouillard, fu «ein ausserordentliches Ereignis, als das Objekt einer solchen These nicht mehr unter den Lebenden weilen darf» (cit. in E. Busch, *op. cit*., p. 437).

[21] K. Barth, *Lettera all'autore*, in H. Küng, *La giustificazione*, Brescia, Queriniana, 1969, p. 7.

[22] A. Perego, *A colloquio con Karl Barth*, in "Civiltà Cattolica", 4, 1958, p. 183.

[23] Cfr. J. Alfaro, *Justificatión Barthiana y Justificatión Católica*, in "Gregorianum", 4, 1958, p. 757: «Ha suscitado un interés especial la obra de Hans Küng, *Rechtfertigung»*; poi H. Stirnimann, *Rechtfertigung in dialektischer Besinnung*, in "Freiburgische Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 1957, p. 317: «Das sensationelle am Buch von Hans Küng über *Rechtfertigung* besteht zum grossen Teil im Geleitbrief von Karl Barth»; J. Iturrioz, *Signo de los tiempós: un estudio sobre Karl Barth*, in "Razon y Fé", 3, 1958, p. 304: «Y se han dado más de una vez sorpresas, al comprobar que las distancias no eran tan grandes»; G. A. Lindbeck, *A new phase in the protestant-roman-catholic encounter?*, in "The ecumenical Review", 11, 1958, pp. 334-340.

[24] Così, ad esempio, J. Ratzinger, *Hans Küng, Rechtfertigung*, in "Theologische Revue", 1, 1958, p. 31: «Zwei Fragen sind angesichts eines solchen Ergebnisses zu stellen: 1. Ist hier Karl Barth richtig ausgelegt? 2. Ist die katholische Lehre zutreffend wiedergegeben?»; per K. Rahner, *Zur Theologie der Gnade. Bemerkungen zu dem Buch von Hans Küng, "Rechtfertigung"*, in "Theologische Quartalschrift", 1958, pp.40-77, per il quale: «Küngs Darstellung ist katholisch» (p. 43) e, inoltre, l'interpretazione künghiana del Barth è esatta in quanto: «Barth selbst sieht seine Ansicht bei Küng, und zwar in *beiden* Teiles des Buches richtig wiedergegeben [...] Barth muss am besten wissen was er eigentlich meint» (p. 47); poi H. Fries, *Hans Küng, Rechtfertigung*, in "Theologische Quartalschrift",

D'altronde, lo stesso Küng aveva così delimitato, ne *La giustificazione*, il proprio campo d'indagine[25]. E, nel precisare ulteriormente il proprio pensiero di fronte ad interlocutori quali H. de Lubac, H. Bouillard, evidenziava come necessario il limitarsi agli aspetti teologici della dottrina sulla giustificazione, per poter aprire un dialogo e tentare di conseguire un'unità di fondo con la teologia dei Riformatori, data l'importanza da loro attribuita all'*articulo stantis vel cadentis ecclesiae*[26].

Il principale risultato del dibattito avutosi può essere sinteticamente riassunto con le parole di J. L. Witte. E cioè: oltre al *Geleitbrief* di K. Barth premesso al libro del Küng, vari teologi protestanti hanno espresso il loro dubbio nella possibilità di una «consenso cattolico»[27] con la dottrina della giustificazione di Barth[28]. Mentre, da parte cattolica, anche se «tutti i recensori cattolici, a parte critiche di dettaglio, sono concordi nell'affermare che gli elementi della dottrina sulla giustificazione, sviluppati nella seconda parte del volume, espongono *una* concezione teologica quantomeno possibile nella chiesa cattolica»[29], lo stesso Witte (solidale in ciò con H. Bouillard, J.

1957, p. 356 s.; G. Philips, *Trois ouvrages catholiques sur la théologie de Karl Barth*, in "Ephemerides Theologicae Lovanienses", 1958, pp. 48-55, J. I. Tellechea, *Los protestantes y nosotros*, in "Lumen", 24, 1957, pp. 338-343; J. L. Witte, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?*, in "Münchener Theologische Zeitschrift", 10, 1959, pp. 38-48; A. Ebneter, *Ist Karl Barths Lehre von der Rechtfertigung katholisch?*, in "Orientierung", 21, 1957, pp. 157-159; J. Feiner, *Katholische und protestantische Theologie im Gespräch. Zum Barth-Buch von Hans Küng*, in "Schweizerische Rundschau", 58, 1958, pp. 191-199.

[25]Cfr. H. Küng, *La giustificazione*, pp. 11-12.

[26] Cfr. H. Küng, *Ist in der Rechtfertingungslehre eine Einigung möglich?*, in "Una Sancta*", 12* (1957), pp. 116-121, in part. p. 116: «Die Theologie der Reformatoren setzte bei der Rechtfertigungslehre ein; alles wird für die Wiedervereingung davon abhängen, ob *hier* eine Einigung möglich ist. Dazu einige Gedanken». H. Küng, *Rechtfertigung in katholischer Besinnung. Eine Antwort (an H. Stirnimann)*, in "Schweizerische Kirchenzeitung"*, 125* (1957), pp. 619-621; H. Stirnimann, *Zur Rechtfertigung in dialektisch-katholischer Besinnung*, in "Schweizerische Kirchenzeitung", 52, 1957, pp. 650-652; H. Küng, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth (Antwort auf H. de Lubac)*, in "Dokumente*", 15 (1959), p. 31*; poi H. de Lubac, *Zum katholischen Dialog mit Karl Barth*, in "Dokumente", 14, 1958, pp. 448-454; per una critica al Küng, anche se posteriore al Vaticano II, da parte di uno dei migliori conoscitori italiani del pensiero di Barth, cfr. B. Gherardini, *La Justification*, in "Seminarium"*, 1* (1966), pp. 241-249.

[27] Cfr. J. L. Witte, *Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?,* in "Münchener Theologische Zeitschrift", 10 (1959), p. 38s.

[28] Tra gli interventi più significativi si vedano soprattutto: P. E. Person, *Karl Barths Dogmatik in katholischer Darstellung*, in "Lutherische Rundschau", 8, 1958, pp.104-107; O. Weber, *Gnade und Rechtfertigung bei Karl Barth*, in "Theologische Literaturzeitung", 83, 1958, pp. 402-408. Su tutto questo dibattito così si esprime O. E. Pesch, *Zwanzig Jahre katholische Lutherforschung*, in "Lutherische Rundschau", 16, 1966, pp. 399sgg.: «Die lutherische Kritik ist im allgemeinen schärfer ablehnend als die katholische, und man versäumt auch nicht, die Unterschiede zwischen Karl Barth und Luther herauszustellen».

[29] Per quanto riguarda le prese di posizione da un'ottica cattolica cfr., oltre a K. Rahner, A. Ebneter, J. Alfaro, H. Fries, J. Ratzinger, J. Aranguren, *La doctrina de la Justification en el catolicismo y en Karl Barth*, in "Arbor", 141-142, 1957, pp. 141-145; J. C. Groot, *Zijn Barth en Rome het eens inzake de rechtvaardingsleer?*, in "Het Schild", 34, 1957, pp. 247-259; W. Siebel, in "Stimmen der Zeit", 160, 1957, pp. 474-475; P. Smulders, *Karl Barth verzoend met Trent?*, in "Bijdragen", 19, 1958, pp. 77-87;

Hamer, J. Ratzinger)[30], giunge alla conclusione che «la dottrina della giustificazione di Barth non concorda sostanzialmente con quella cattolica»[31]. E il Küng non sarebbe riuscito nel suo intento di dimostrare il contrario, perché non avrebbe posto al teologo protestante le più importanti domande che emergono dalla dottrina cattolica guardata nel suo complesso e nella sua inscindibile unità, e avrebbe trascurato così gli aspetti inerenti alla dottrina sulla giustificazione strettamente correlati con la cristologia, l'ecclesiologia e la dottrina dei sacramenti[32].

Da parte sua, il Küng, con un *Nachwort zur 4. Auflage* posto in appendice al suo libro *Rechtfertigung*, riprenderà la sintesi del Witte, senza menzionarne le conclusioni negative, riconoscendo l'esistenza già a priori di importanti punti di divergenza tra le posizioni barthiane e quelle cattoliche, per riaffermare che nel risultato della propria ricerca «si trattava non di un 'accordo' totale, ma '*fondamentale*', cioè di un accordo che su questo punto specifico non autorizza una divisione della chiesa»[33]. E che, quindi, nonostante le riconosciute ed importanti differenze esistenti sulla dottrina della giustificazione, le divergenze tra Barth e Trento in definitiva potrebbero essere intese come espressioni di due diverse scuole teologiche, e in quanto tali entrambe avrebbero diritto di cittadinanza all'interno dell'unica e medesima chiesa. Tanto più, secondo il Küng, che nella stessa storia del cattolicesimo spesso le lotte tra le varie tendenze teologiche, e proprio su questioni decisive come quelle cristologiche e trinitarie, sono state molto più aspre al punto da

E. Sstakemeier, in "Theologie und Glaube", 47, 1958, p. 297.

[30] Cfr. H. Bouillard, *Karl Barth*, vol. 1,Paris, Aubier, 1957, p. 123; J. Hamer, *Le programme de Karl Barth et le voeu de tout théologien*, in "Revue de science Philosophique et Théologique", 42, 1958, pp. 437-454, in part. p. 441; poi A. Ebneter, *Ist Karl Barths Lehre von der Rechtfertigung katholisch?*, *art. cit.*, p. 159 afferma: «Wir haben jedoch ernste Bedenken, Karl Barth Rechtfertigungslehre als solche schon für katholisch zu halten»; poi J. Ratzinger, *Hans Küng, Rechtfertigung*, *art. cit*., pp. 30-35.

[31] J. L. Witte, *art. cit*., pp. 38-39: «Uns scheint jedoch der erste Teil des Buches der bessere zu sein. Hier lässt der Autor Barth ganz ausreden». Uno studioso di Lutero e di san Tommaso come O. H. Pesch, comunque, nel suo volume *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia, 2008, riconosce che: «nel 1957 Hans Küng pubblicò il suo libro sulla dottrina della giustificazione in Karl Barth […] ne constatò la sostanziale concordanza con la dottrina del concilio di Trento e della tradizione cattolica» (*ivi*, p. 241).

[32] *Ivi*, pp.39-40.

[33] H. Küng, *Rechtfertigung*, p. 365. In merito si veda anche il volume di C. Hempel, *Rechtfertigung als Wirklichkeit. Ein katholisches Gespräch: Karl Barth-Hans Küng-Rudolf Bultmann und seine Schule*, Frankfurt-Bern, Peter Lang Verlag, 1976. La Hempel, tuttavia, nel suo lavoro parte dall'affermazione del Küng che «in der Rechtfertigungslehre […] heute wieder grundsätlicher Übereinstimmung besteht zwischen katholischer und evangelischer Theologie»(*op. cit*., p. 3). Dedica, poi, tutta la la prima parte della sua ricerca (pp. 8-117) ad un «Diskussionsbericht zum Buch Rechtfertigung», sulla scia delle valutazioni offerte dallo stesso Küng nella quarta edizione di *Rechtfertigung* (cfr. C. Hempel, *op. cit*., p. 5) per passare, poi, all'analisi delle posizioni di R. Bultmann e della sua scuola. Quindi, in definitiva, alla Hempel importa più che altro verificare il consenso verificatosi a seguito del dibattito suscitato dalla tesi dottorale di Küng, per cercare «ein Stück des Weges mitzugehen, den die Kirchen gemeinsam in dieser Richtung bestritten haben»(*op. cit.*, p. 6). Pertanto, esula dal suo intento un esame critico delle posizioni che determinano a monte tutta l'articolazione discorsiva del libro künghiano.

scagliarsi reciprocamente più anatemi che contro vere e proprie eresie[34].

In forza di queste considerazioni e soprattutto di questa convinzione acquisita con il dibattito relativo al volume *Rechtfertigung* e il *Geleitbrief* ad esso premesso, il Küng nella sua successiva riflessione teologica non cesserà più di porsi il problema del dialogo e quindi della riunificazione dei cristiani divisi, cercando di offrire una soddisfacente soluzione ai principali punti nodali al centro del dibattito fra protestanti e cattolici, spinto in ciò, oltre che da evidenti preoccupazioni d'indole pastorale e dogmatica, in particolare da alcuni *desiderata* espressi dal Barth[35]. E così la teologia di Karl Barth diventerà «den Grundstein für Küngs konsequente und nie ermüdende Theologie».[36]

Comunque, nel momento iniziale della sua opera, Küng prende in esame, con piena coscienza delle difficoltà da superare, la dottrina della giustificazione del peccatore, ossia l'articolo di fede con cui, secondo Lutero, regge e cade la stessa chiesa.

4. La dottrina cattolica

Per mostrare una possibile, profonda e sostanziale, convergenza tra Barth e il Concilio di Trento, e così porre le basi di un dialogo proficuo, Küng deve «chiarire ancora di più le intenzioni e le prospettive proprie di Barth […] E d'altro canto scovare in ambito cattolico "un gran nuvolo di testimoni" (Ebr. 12,1), che documenti, che nelle dottrine controverse, come ad esempio quella della giustificazione "per sola fede" o della dottrina secondo cui "colui che viene giustificato è nello stesso tempo peccatore", si tratta di una dottrina che viene difesa anche nella teologia cattolica».[37]

Tali istanze devono indurre, dopo secoli di controversie e di feroci polemiche, ad un radicale cambiamento di metodo: «Si dovrebbe parlare non con un semplice avversario, ma con un interlocutore, invece che una semplice dialettica, si cercherà il dialogo, il colloquio comprensivo»[38]. Lo stesso Barth «ha mostrato a più riprese d'essere un maestro del dialogo comprensivo»[39] e perciò è opportuno instaurare un «dialogo *dogmatico*», che deve tener conto e del tipico modo di pensare cattolico e

[34] *Ivi*, pp. 365-366.
[35] H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit*., p. 227: «im Herbst 1958 erhalte ich in Luzern einen Telefonanruf von KARL BARTH: Er lädt mich ein zu einer Gastvorlesung» e chiede a Küng: «Hochinteressant wäre es, von ihnen als einem katholischen Theologen zu hören, was er zu sagen hat zu >*Ecclesia sempre reformanda*< zur >immer wieder zu reformierenden Kirche<». Da questa conferenza nascerà il libro *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit* (1960). Küng afferma in proposito di aver avuto: «mit meinem Basler Vortrag das detaillierte Grundkonzept für ein Buch zum Konzil bereits fertig» (H. Küng, *Erkämpfte Freiheit*, *op. cit*., p. 230).
[36] H. Häring, *Hans Küng. Grenzen durchbrechen*, Matthias –Grünewald, Mainz 1998, p. 50.
[37] H. Küng, *La giustificazione*, op. cit., p. 169.
[38] *Hans Küng. Weg und Werk*, cit., p. 105.
[39] Ivi, p. 106.

delle intenzioni di Barth, spesso giudicato inafferrabile. La difficoltà di comprendere Barth è dovuta al fatto che egli parla e pensa altrimenti. E in questo caso non resta altro da fare che imparare la sua lingua e il suo modo di pensare, perché la sua terminologia, l'apparato categoriale di cui egli si serve, non sono quelli della teologia cattolica mutuati dalla Scolastica, ma quelli presi a prestito assimilando tutto lo sviluppo filosofico che va da Kant a Hegel e soprattutto la teologia di Schleiermacher.

In particolare, per capire Barth occorre tener presente che la dottrina sulla giustificazione è «soltanto [...] *un aspetto particolare* del messaggio redentivo cristiano»[40]. Nell'insieme della dogmatica ecclesiale del teologo di Basilea, infatti, «il centro al quale tutto deve tendere e dal quale tutto deve irraggiare è l'*uomo-Dio Gesù Cristo*»[41]. La sua perciò è una posizione radicalmente cristocentrica, tanto che la stessa giustificazione è fondata, come ogni altra opera di Dio, «nell'*eterna scelta di grazia di Dio in Cristo*» [42].

Tale scelta divina rappresenta l'alleanza con l'uomo, che si manifesta e realizza nel tempo e nella storia a partire dalla creazione, via e strumento dell'alleanza di cui la giustificazione è la convalidazione.

Infatti, per chi riesce a penetrare anche minimamente nel lessico barthiano, risulta chiaro che «nella dottrina sulla riconciliazione viene affermata l'esistenza di un centro, nel quale Dio e l'uomo si trovano riuniti, riconciliati. Tale centro è l'unico mediatore tra Dio e l'uomo, Gesù Cristo [...] Fondamento, nodo e chiave della dottrina sulla riconciliazione è dunque la *cristologia* in senso stretto. Anche il resto è cristologia»[43]. All'interno di questa prospettiva cristocentrica, che parte per così dire *von oben*, si colloca la dottrina sulla giustificazione. E proprio su questo aspetto teologico di capitale importanza si concentra il tentativo di risposta di Küng, per mostrare che la dottrina cattolica «prende sul serio la giustificazione come l'atto libero e sovrano di Dio, prende veramente sul serio la grazia come grazia, e l'affermazione dell'unità della grazia»[44].

Per poter dissipare i fraintendimenti e avviare al recupero della dimensione dialogica sacrificata dalla teologia controversista, è necessario secondo Küng, prima di esporre la dottrina cattolica vera e propria, «premettere dei rilievi sull'evoluzione del dogma cattolico, sulla posizione del concilio di Trento nella storia dei dogmi e sulle fonti della dogmatica cattolica»[45].

[40] Ivi, p. 25.
[41] Ivi, p.26.
[42] Ivi, p.29.
[43] Ivi, p. 39.
[44] Ivi, p. 44.
[45] Ivi, p. 107.

4. La dottrina cattolica e Barth

Nella seconda parte di *Rechtfertigung*, per questo motivo, si affrontano alcuni aspetti preliminari e metodologici. In essa, Küng rileva una scarsa disponibilità di Karl Barth alla comprensione della dottrina cattolica sulla giustificazione e perciò si preoccupa di sgomberare il terreno dagli ostacoli, precisando la reale portata delle definizioni dogmatiche cattoliche. A Barth, in particolare, muove il rimprovero di non aver tenuto conto, anzi di aver manifestato una «violenta trascuratezza» della «storicità delle formule dogmatiche» e del «carattere polemico e difensivo del concilio di Trento e della sua dottrina»[46].

Egli così non ha capito che ciò che la Chiesa cattolica, con le sue decisioni magisteriali, custodisce e difende non è stato mai considerato come una formulazione irreformabile, una volta per sempre data, ma come un'indicazione viva, suscettibile di ulteriore sviluppo e precisazione. Le definizioni di fede, per Küng, sono, è vero, delle formulazioni dogmatiche e come tali esse toccano la verità infallibilmente, ma non esauriscono mai la pienezza della verità divina, che in quanto tale va al di là di ogni formulazione esplicita[47]. Questo inesauribile e costante processo di attingimento della verità divina, soggetto ad essere incorporato in sempre nuove forme di pensiero, produce nella Chiesa nello stesso tempo un indebolimento e una perdita di vitalità (come le eresie), già per il solo fatto di limitarsi a delle questioni ben precise e parziali e di mettere da parte gli elementi dottrinali non posti in contestazione, ponendo così l'accento su ciò che al momento risulta più urgente e tempestivo. In altri termini, la Chiesa concentra, in maniera difensiva e polemica[48], «tutte le sue forze sul punto della divina rivelazione[49] in immediato pericolo, con pronunciamenti improntati inevitabilmente ad una ristrettezza di visuale per se stessa insufficiente ad esprimere tutta la dottrina.

Küng a base della proprie considerazioni teologiche, pone così la storicità del dogma. Difatti, l'argomento centrale opposto al teologo protestante è costituito dal rilievo che la dottrina cattolica non è un qualcosa di pietrificato e perciò non è mai

[46] Ivi, p. 110.
[47] Ivi, p. 108.
[48] Nel rispondere ad alcuni dei suoi critici, nello stesso anno della pubblicazione di *Rechtfertigung*, Küng precisa ulteriormente alcuni punti controversi della sua tesi. In una lunga replica a Stirnimann. H. Küng, *Rechtfertigung in katolischer Besinnung*, pubblicata in "Schweizerische Kirchenzeitung", 50, 1957, pp. 619-621 e 50, 1957, pp.637-639. ad esempio, Küng ancora una volta parla della necessità di fondare metodologicamente la propria risposta alle incomprensioni di Barth circa la dottrina cattolica. Tale esigenza, secondo Küng, ha un duplice scopo: 1. rispondere ai rimproveri di Barth e mostrare che si tratta di incomprensioni; 2. impostare metodologicamente la risposta cattolica. Per questo, occorre chiarire il fatto che le definizioni dogmatiche hanno un carattere difensivo e polemico, nel senso di *polemos, kämpferisch, defensiv ut errores et haereses exstirperentur*, nel senso di *streitende Kirche* (p. 620).
[49] H. Küng, *La giustificazione*, op. cit., p. 115.

stata considerata come un qualcosa di morto, ma come un'indicazione viva. Le stesse definizioni dogmatiche «sono soggette alla storicità di tutto ciò che è umano: esse pongono degli accenti irrevocabili, eppure storicamente condizionati, determinano una certa prospettiva oggettiva, e, restando proposizioni finite, che non dicono mai semplicemente tutto, non esauriscono mai la pienezza della verità. Perciò le formule dogmatiche possono assolutamente precisarsi e migliorarsi, anche perché la chiesa non è legata ad un qualsiasi caduco sistema filosofico»[50]. Ne consegue che: «l'*unica* verità di fede, per la sua unica struttura fondamentale può essere umanamente espressa in molte forme che mutano tale struttura fondamentale»[51].

Tutto ciò implica la convinzione che «ogni teologia ha la sua tendenza: una la teologia dei padri greci ed una la teologia di Agostino, una la tomista ed una la scotista. In sé la tendenza non rasenta ancora l'errore [...] nessuna tendenza può avanzare una pretesa assoluta; l'acqua può scorrere a valle, per vie diverse»[52] e lo porta alla conclusione della sostanziale coincidenza delle tesi barthiane sulla giustificazione con quelle espresse dal concilio di Trento, ossia gli offre la possibilità di usare sia le formule e il linguaggio di Barth, più comprensibili al mondo moderno per la loro attualità, sia quelle tridentine espresse secondo le categorie aristotelico-tomiste della Scolastica. Il dissenso tra Barth e Trento, quindi, sarebbe da valutare non come una sostanziale diversità e opposizione di pensiero teologico, ma piuttosto come un differente uso terminologico e concettuale. Tutto ciò porta a ridimensionare l'assolutezza delle formulazioni dottrinali e ammette la possibilità di sostituirle con altre.

Küng intende mostrare al Barth che il pensiero cattolico non è qualcosa di monolitico, ma un insieme di dottrine vive che si evolvono nel corso della storia, per dimostrare l'infondatezza delle sue accuse nei confronti della dottrina cattolica (pietrificazione delle formule dogmatiche, assenza di vero sviluppo nelle dottrine fondamentali, ecc.)

Ma dove cercare la dottrina cattolica? Quali sono le fonti da cui attingere?

Per Küng, la fonte o norma normante, da cui traggono linfa vitale la dottrina e la teologia cattolica, è la Parola di Dio[53]. Alla Scrittura, quale testimonianza originaria, viene così ascritto un rango e una dignità non equiparabile a nessun'altra autorità. Per queste ragioni, le formulazioni dogmatiche, i documenti ufficiali del magistero ecclesiastico, persino le definizioni più importanti, non sono una fonte materiale e aggiuntiva del dato rivelato: esse non fanno altro che testimoniare «con parola *umana* la rivelazione».[54] Solo la Scrittura è *divinae traditionis caput et origo* e, di conseguenza, tutte le categorie teologico-filosofiche, espresse e sedimentatesi nel corso della storia per l'intelligenza della fede, debbono essere confrontate, verificate e

[50] *Ivi*, p. 114.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ivi*, p.291.
[53] H. Küng, *La giustificazione*, p. 123.
[54] Ivi, p.124.

normate dalla Parola di Dio.[55] La stessa tradizione ha un ruolo esplicativo e interpretativo, non è mai da intendere in termini di *pari affectu*, come se si trattasse di un *partim – partim* (teoria delle due fonti) ed essa dovesse rivendicare per sé, al pari della Scrittura, il carattere di divina rivelazione. I simboli di fede, le definizioni conciliari, le opere dei Padri, sono come dei «sussidi (*instrumenta*) umano-ecclesiastici, per conservare la tradizione divina. Ancora una volta si manifesta qui l'incondizionata pienezza della sacra Scrittura, che in ogni sua posizione è Parola di Dio immediata e percepibile, mentre i documenti della tradizione soltanto *contengono* la Parola di Dio»,[56] Tuttavia, i documenti della tradizione, e del magistero, hanno un «valore sommo e non escludibile», e vi è «l'obbligo di riferirsi alla dottrina ecclesiastica veramente autoritativa»[57] In altri termini, la Scrittura «va letta nella chiesa cattolica e nella sua tradizione vincolante» e in questo modo è da intendere il senso ed acquista validità l'espressione *pari affectu*[58]. Non si può, quindi, contrapporre la Scrittura alla tradizione e trascurare il problema della trasmissione ed interpretazione della Parola di Dio, perché i due aspetti sono tra di loro strettamente connessi. Al punto che: «la concentrazione della teologia sulla sacra Scrittura non solo non esclude, ma implica un obbligo di riferirsi alla dottrina ecclesiale veramente autoritativa [….] Il teologo cattolico qui si sente vincolato non in modo relativo, ma assoluto».[59] E da qui la difficoltà del discorso, quando si tratta di individuare ed esporre la dottrina cattolica nella sua pienezza. Queste stesse ragioni mostrano anche, sia al teologo cattolico sia a quello evangelico, quanto «sia difficile avere coscienza della pienezza della verità cattolica». [60]

E questo aspetto, secondo Küng, «è dolorosamente assente nella riflessione teologica di K. Barth: l'ultima obbligatorietà d'obbedienza e fede».[61]

Ciò comporta la necessità di mostrare al teologo di Basilea la complessità – molto più ampia di quanto possa racchiudersi in una semplice diversità di teologie e tale da coinvolgere il problema della trasmissione, e delle sue forme concrete, della rivelazione – della verità cattolica, che è sempre espressa da una *theologia viatorum* e, perciò, non può essere pietrificata una volta per tutte, ma è continuamente imperfetta e bisognosa di essere compresa e che può essere «trovata nella sua totalità solo nell'insieme della rivelazione dell'Antico e del Nuovo Testamento»[62].

Per evitare di ingannarsi e per poter cogliere con precisione i punti della fede qui in discussione, resta, a questo punto, da precisare il contesto in cui inserire la dottrina della giustificazione, alla cui luce intenderne la reale portata teologica.

[55] Ivi, p. 125.
[56] Ivi, p. 129.
[57] Ivi, p.131.
[58] Ivi, p. 132.
[59] Ivi, p. 131.
[60] Ivi, p. 132.
[61] Ivi, p. 133.
[62] Ibidem.

5. Il cristocentrismo

Per cogliere correttamente e impostare il senso di questa dottrina, per Küng, Barth «contro Lutero, segue la migliore tradizione cattolica – il *dogma centrale* del cristianesimo è il mistero del Cristo: il mistero nel quale è rivelato il mistero del Dio trino, come anche il mistero di tutta la creazione, creata buona, decaduta, redenta e da glorificare (I Cor. 2, 16; Col. 4, 3; Gv. 17, 5, 14, 6, Apoc. 22,13)».[63] Da ambedue le parti, quindi, il centro può essere soltanto «il mistero del Cristo […] La dogmatica è veramente dogmatica cristiana, solo se è integralmente considerata in Gesù Cristo – e dunque in senso trinitario. La teologia in quanto tale e dunque la dottrina della giustificazione, ed in connessione anche quella della creazione e del peccato, debbono essere una costante riflessione su Gesù Cristo. Solo così sarà possibile superare anche la divisione dei cristiani a causa della dottrina della giustificazione»[64].

Si tratta di un orientamento radicalmente cristocentrico[65], che fa da presupposto e sfondo alla cui luce affrontare tutti gli altri problemi e che costituisce perciò anche la base della dottrina cattolica sulla giustificazione[66].

Questa prospettiva comporta il riconoscimento che: «i problemi decisivi della dottrina sulla giustificazione – e quindi della connessa dottrina della creazione e del peccato – troveranno risposta soltanto nella cristologia».[67] Nessun teologo cattolico, secondo Küng, potrebbe disattendere questo enunciato e i passi biblici che ne sono a monte, come ad esempio, il celebre testo di Col. 1,12-20, valgono come una verità che non può essere persa di vista, caposaldo e addirittura inno battesimale protocristiano, della dottrina della redenzione, della remissione dei peccati, in cui viene presentato il ruolo del Cristo nella creazione e nel governo del mondo. Tuttavia, nel corso della storia, tale idea è stata sempre di più relegata in secondo piano, per «l'influsso delle eresie; l'influsso della speculazione agostiniana sulla Trinità; il modo con cui, anche presso i Greci, si considera questa verità di salvezza, cioè troppo metafisico e troppo poco storico-salvifico».[68]

Ne deriva, al di là dell'ammissione di un ipotetico stato di natura pura, che «dal momento che tutto (anche la natura umana) è visto in Gesù Cristo, appare come manchi *a priori* ogni fondamento teologico […] a questo naturalismo autonomo

[63] Ivi, p. 136.
[64] Ivi, p. 136.
[65] Per uno sguardo panoramico del dibattito cristologico contemporaneo, cfr. A. Schilson -W.Kasper, *Cristologie oggi*, Paideia, Brescia 1979; e, poi, W. Kasper, *Christologische Schwerpunkte (mit Beiträgen von J. Gnilka, W. Kasper, K. Lehmann und E. Zenger)*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1980.
[66] H. Küng, *La giustificazione*, p. 137: «L'orientamento cristocentrico è diventato nuovamente una vigorosa istanza della teologia cattolica contemporanea».
[67] *Ivi*, p. 138.
[68] Ivi, p. 152.

teorico e pratico dei tempi moderni, constatato da H. de Lubac (*Surnaturel*, pp.150-155, ecc.)». [69]

Negli ulteriori svolgimenti del suo pensiero, Küng non si è discostato dal significato di questo lessico, tanto che lo stesso discorso compare con forza anche in un testo di poco successivo a *Rechtfertigung*. Infatti, in un articolo, intitolato *Christozentrik*, redatto per il *Lexicon für Theologie und Kirche*, nel 1958, viene riproposto ancora una volta il tema della centralità dell'aspetto cristologico, nella convinzione che «il pensiero teologico della chiesa primitiva parte da Cristo e non da Dio»; e Cristo, come il Dio-uomo, è il centro di ogni opera e parola divina»[70]. A partire da questo costante riferimento, per Küng, noi possiamo e dobbiamo svolgere tutta la nostra vita. E perciò anche la teologia deve essere «orientata in maniera cristocentrica»[71]. Ciò porta ad una accentuazione dell'evento storico dell'incarnazione, non solo contro ogni astratta ipostatizzazione della teologia del Logos, di tipo neoplatonizzante, penetrata nella teologia cristiana primitiva dietro influssi ellenistici, ma anche in opposizione alla Scolastica, in cui «sempre di meno l'intera teologia viene costruita sistematicamente a partire dall'incarnazione». e l'intero ordine della creazione viene inteso a partire dalle categorie della «filosofia greca»[72]. E, in epoca moderna, la profonda devozione a Cristo di santi e uomini come Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Ignazio di Loyola e Pascal «non ha avuto nessun apprezzabile influsso sulla sistematica della scolastica dei secoli XVI e XVII»[73]. La Riforma, poi, pur con tutta la sua forte accentuazione del riferimento personale a Cristo, si è dimostrata più interessata agli aspetti soggettivi del peccato, della legge, della grazia e della fede e si sono viste le pesanti conseguenze negative di questo approccio nella dottrina della predestinazione di Calvino. Soltanto, dopo la I Guerra mondiale, con la teologia dialettica di Karl Barth, si è dato nuovo e più ampio spazio, nella teologia delle chiese nate dalla Riforma, alla dottrina dell'uomo-Dio, passando da considerazioni astratte sulla sovranità di Dio «alla sempre più concreta parola di Dio in Gesù Cristo»; e, infine, con la *Dogmatica ecclesiale*, all'articolazione di una sintesi teologica veramente cristocentrica. Sul terreno della teologia cattolica, si è sempre di più imposto lo stesso e medesimo quadro di pensiero, preparato dalla teologia dell'annuncio, dalla rinascita della teologia dei Padri e degli studi biblici.[74]

[69] Ivi, p. 157. Su de Lubac e sulle vicende relative a *Surnaturel*, ci si consenta di rinviare al nostro *Henri de Lubac. Teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, pref. di W. Kasper, Studium, Roma, 1992.
[70] H. Küng, *Christozentrik*, in "Lexicon für Theologie und Kirche", Bd. II, Herder, Freiburg im Br. 1958, pp. 1169-1174.
[71] Ivi, p. 1169.
[72] Ivi, p. 1171.
[73] Ivi, p. 1172.
[74] *Ibidem*.

6. Cristologia e antropologia

A partire da queste considerazioni, si pongono le basi e si istituisce poi anche il rapporto tra cristologia e antropologia[75]; e si fonda, in altri termini, il discorso

[75] Per i vari aspetti relativi all'antropologia teologica, cfr., a titolo di esempio, K. Rahner, *Saggi di antropologia teologica*, Roma 1965, W. Pannenberg, *Was ist der Mensch. Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1964; L. Scheffczyk, *Der moderne Mensch vor dem Biblischen Menschenbild*, Freiburg 1964; M. Flick, Z. Alszeghy, *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1969; W. Kasper, *Teologia e antropologia*, in W. Kasper, *Teologia e Chiesa*, Queriniana, Brescia 1989, pp.143-225.
Il Vaticano II e, poi, tutta una serie di grandi documenti del Magistero recente hanno posto l'accento su questa realtà. In particolare, la Costituzione pastorale *Gaudium et spes,* con la sua antropologia orientata sul dato biblico e patristico (spec. nn. 22 e 45), costituisce per questi aspetti un punto d'osservazione privilegiato. In essa, il discorso di un rinnovato umanesimo cristiano deve essere visto alla luce della Croce e della Resurrezione, perché soltanto il Cristo rivela l'uomo a se stesso. E qui alcuni tra i più significativi teologi contemporanei, come ad esempio Henri de Lubac S.J., ma anche Walter Kasper, vedono nel n 22 della *Gaudium et spes*, dove si parla appunto *de Christo novo homine,* la chiave di volta «essenziale dell'antropologa cristocentrica» proposta dal Concilio. Henri de Lubac, poi, in un suo testo, dato alle stampe nel 1985, afferma, parlando: «du 4 chapitre de la première partie de *Gaudium et Spes»*, che: «On a pu dire à juste titre que ce chapitre "qui expose la vision chrétienne de l'homme, est l'un des textes les plus importants du Concile, et dont l'importance apparaît chaque jour davantage"» (H. de Lubac, *Entretien autour de Vatican II*, Paris, France Catholique-Cerf, 1985, p.47). Secondo Kasper il discorso antropologico è da intendere alla luce della cristologia, e il Concilio Vaticano II, in particolare il nr. 22 della *Gaudium et spes*, ha espresso adeguatamente, in maniera chiara e vincolante, questo aspetto fondamentale. E, per lui, infatti, «Christus sei der Schlüssel zum Verständnis jener grossen und grundlegenden Wircklichkeit, die der Mensch ist. Man kann nämlich den Menschen letztlich nicht ohne Christus begreifen. Oder besser: Der Mensch kann sich selbst nicht im letzten ohne Christus verstehen. Er kann weder begreifen, wer er ist, noch worin seine wahre Würde besteht, noch welches seine Berufung und was seine endgültige Bestimmung ist. Ohne Christus bleibt ihm das alles unverständlich» (W. Kasper, *Teologie und Kirche*, Bd. 1, Mathias Grünewald, Mainz, 1987, p.209). Tutto ciò consente il superamento dell'attuale situazione di indigenza e di rigettare «der Extrinsezismus von Natur und Gnade, Kirche und Welt» (ibidem) e trova la sua formulazione positiva nell'antropologia orientata su base cristologica della *Gaudium et Spes* 22 e 45, in cui il discorso di un rinnovato umanesimo cristiano viene visto alla luce della Croce e della Resurrezione, perché soltanto *per Christum et in Christo, igitur, illuminatur aenigma doloris et mortis, quod extra Eius Evangelium nos obruit.* Qui Kasper si muove in sintonia con il pensiero di K. Wojtyla che vede nel n. 22 della *Gaudium et Spes* la chiave di volta «essenziale dell'antropologa cristocentrica proposta in *Gaudium et Spes»* (cfr. G.Weigel, *Testimone della speranza. La vita di Giovanni Paolo II, protagonista del secolo*, Mondadori, Milano 1999, p. 209). Walter Kasper, su questo aspetto, si colloca sulla linea del 4 capitolo della prima parte di *Gaudium et Spes* – che comprende tra l'altro il n. 45(che tratta *De Cristo, alpha et omega*) –, il cui redattore fu l'allora arcivescovo di Cracovia (cfr., oltre agli autori sopra citati, anche J. Grootaers, *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven, Leuven University Press, 1998, pp. 105-129). Y. Congar, nel suo *Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, t. 2, nel parlare della stesura della bozza dello *Schema XIII,* che poi sarebbe divenuto la *Gaudium et Spes*, sotto la data 3 febbraio 1965, dice che Wojtyla presenta uno schema di testo o «projet de Cracovie», della *Gaudium et Spes* «rédigé à Cracovie» (*ivi*, p. 313). In questo progetto, sempre secondo Congar, «il s'agit moins de réfléchir que d'affirmer trois FAITS qui déterminent le travail de l'Eglise dans le monde contemporaine: 1. Le travail découle de la volonté de

antropologico, perché la dimensione cristologica pervade tutto e quindi è costantemente congiunta e correlata anche a quella antropologica, tanto che l'uomo deve essere considerato in prospettiva cristlogica, perché Cristo, secondo un enunciato classico della professione di fede, si è incarnato *propter nos et propter nostram salutem*. Ci troviamo così di fronte ad un quadro di pensiero in cui «l'uomo è uomo solo mediante Gesù Cristo, ma anche in Gesù Cristo l'uomo è *uomo*». [76]

Ci sono, tuttavia, diversi gradi di quest'essere *in Christo*, che caratterizzano o meno, in maniera fluida, l'incontro dell'uomo con Cristo e di conseguenza la sua rinnovazione ontologica (*apostasia da Dio*, *homo viator*, i membri della *familia Dei*, l'*homo beatus,* ecc.), che possono arrivare, da un lato fino alla *aversio a Deo et conversio ad creaturas* e, dall'altro estremo, alla redenzione, cioè alla sopravvivenza del peccatore, possibile attraverso Cristo, che così «rende inefficace l' 'annientamento' che l'uomo ha iniziato nel suo peccato».[77]

Non a caso i Padri hanno collegato «la creazione in Gesù Cristo con la redenzione», come ad esempio Ireneo, nel suo *Adversos Haereses* 3, 22, ma anche Cirillo Alessandrino (*Thes. assert*. 15) :«egli ha posto suo Figlio come pietra di fondazione sulla quale poi noi avremmo dovuto essere edificati ed ancora una volta risollevati»[78] Questa prospettiva ha delle evidenti implicazioni sociali, «poiché Dio ha posto la sussistenza di tutte le cose in Gesù Cristo, e così fin dall'inizio l'umanità si trova nel suo Capo come un'unità davanti a Dio, ogni peccato contro il Capo è anche un peccato ciontro il corpo. Anche il peccato più prsonale e più segreto non è un peccato privato, ma è un peccato di carattere sociale, cioè asociale. Ogni peccato […] è un'aggressione contro le altre membra dell'unico corpo».[79]

In altri termini, peccare contro Gesù Cristo, cioè contro colui nel quale *omnia facta sunt* e sono creati tutti gli uomini, equivale a peccare contro tutti gli uomini. Come afferma H. de Lubac, nel suo volume *Catholicisme. Les aspects sociaux du Dogme*, a cui H. Küng espressamente rinvia, parlare in questi termini significa mettere in risalto il carattere sociale e storico della realtà cattolica e di tutto il dogma cristiano, accentuando il principio della solidarietà universale che lega tutta la storia della salvezza. Nel 1936, prendendo posizione contro le tendenze individualistiche, e quindi egoistiche, del proprio tempo, de Lubac giungeva all'affermazione che «le catholicisme est essentiellement social. Social, non pas seulement par ses applications

---

Dieu; 2. De la grâce du Christ; 3. De la conscience humaine aux appels de laquelle il répond. Ceci développe une présentation de l'Eglise comme SALVATRICE, d'un salut pas seulement surnaturel, mais impliquant des réalisations temporelles, en quoi s'effectue le rapport 'Eglise-Monde' » (*ivi*, p. 313). Infine, mons. Glorieux, «sécretaire pour le Schema XIII» (Y. Congar, *Mon journal du Concile*, t. 2, p. 313), nella sua ancora inedita *Historia praesertim Sessionum Schematis XVII seu XIII De Ecclesia in mundo huius temporis*, p.171, sotto la data del 12 febbraio 1965, afferma: «Wojtyla Hora 11.20 E.D. textum proponit».

[76] H. Küng, *La giustificazione*, pp.157-158.

[77] *Ivi*, p. 175.

[78] Cit. in *ivi*, p. 178.

[79] *Ivi*, p. 186.

dans le domaine des institutions naturelles, mais d'abord en lui-même, dans l'essence de sa dogmatique. Social, à tel point que l'expression 'Catholicisme social' aurait toujours dû paraitre un pur pléonasme»[80]. Perché l'unità del corpo mistico di Cristo, «unité surnaturelle, suppose une première unité naturelle, l'unité du genre humaine». Da questo punto di vista ogni infedeltà «à l'Image divine que l'homme porte en lui, toute rupture avec Dieu, est de même coup un déchirement de l'unité humaine». E il peccato originale per de Lubac, che qui cita Massimo Confessore, è da intendere proprio per questi motivi, come «une séparation, une fragmentation [...] une individualisation». Perciò la redenzione può essere vista come il «rétablissement de l'unité perdue [...] l'unité surnaturelle de l'homme avec Dieu, mais tout autant des hommes entre eux». E questa prospettiva per de Lubac aveva a monte i testi scritturistici, in particolare Paolo e Giovanni, cioè risaliva alle origini del Cristianesimo[81].

Ma quali sono i tratti caratteristici principali della dottrina cattolica sulla giustificazione? Per poterli individuare correttamente e ben distinguerli varie sono le fonti a cui fare ricorso. Ad esempio, l'enunciato, espresso tra l'altro anche nei *Soliloquia animae ad Deum*, che *omnia per Verbum facta sunt, quaecumque facta sunt. Et qualia facta sunt? Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona (Gen. 1, 31). Omnia quaecumque sunt, per Verbum facta sunt. Quare bona sunt? Quia per Verbum facta sunt. Et sine ipso factum est nihil (Gv. 1, 3), quia nihil bonum sine summo bono, sed malum est ubi non est bonum, quoed utique sine Verbo factum est, sine quo factum est nihi,* fornisce la chiave di una corretta comprensione della dottrina della giustificazione. In altri termini, nonostante l'azione autodistruttrice del peccato, ossia la *conversio ad creaturas*, poiché *omnia per Verbum bona facta sunt*, ciò fa sì che l'uomo rimanga uomo «perché la misericordia e la grazia di Dio l'hanno

[80] H. de Lubac, *Le Caractère social du Dogme chrétien*, Lyon 1936, p.4. Henri de Lubac riconosce apertamente l'importanza del tema e la necessità di chiarirne le implicazioni di fondo, soprattutto nella sua opera programmatica *Catholicisme (1938)*, che, dopo il dramma del modernismo, ha dato alla Chiesa un decisivo impulso verso una nuova determinazione del suo ruolo e della sua presenza nel mondo contemporaneo. A ragione, perciò, è stato giustamente detto: «Henri de Lubac è senz'ombra di dubbio uno dei grandi fondatori della teologia cattolica contemporanea. Né Karl Rahner e né, ancor meno, Hans Urs von Balthasar sono senza di lui pensabili» (W. Kasper, *Prefazione* ad A.Russo, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma, Studium 1990, p. 9). Tale importanza gli viene riconosciuta anche da un autore come Joseph Ratzinger, che in suo testo del 1987, afferma che de Lubac con le sue ricerche e i risultati da esse raggiunti ha rimesso in auge, e con piena coscienza ha «evidenziato fortemente» in *Catholicisme*, «una legge fondamentale che risale fino alle radici più profonde del cristianesimo, una legge che in sempre nuovi modi si manifesta...ai vari livelli di realizzazione cristiana.. il 'noi' con le sue strutture conseguenti appartiene per principio alla religione cristiana. Il credente come tale non è mai solo: cominciare a credere significa uscire dall'isolamento ed entrare nel noi dei figli di Dio; l'atto di adesione al Dio rivelato nel Cristo è anche sempre unione con coloro che sono stati già chiamati. L'atto teo-logico è come tale sempre anche un atto ecclesiale, che ha come sua una struttura sociale» (J.Ratzinger, *Chiesa, ecumenismo e politica*, Milano, Ed. San Paolo, 1987, p. 34 e nota 3 della stessa pagina).

[81] *Ivi*, pp.6-7.

perdonato, conservato nella pazienza per la giustificazione, e questo precisamente attraverso l'efficace, preveniente ed operante già nella creazione, potenza di grazia di Gesù Cristo».[82]

Il peccato s'infrange *non virtute propria* all'uomo, ma *praeveniente superna gratia ad meliora* (Gregorio Magno, *Moral*. 22, 20, PL 76, 225). E quindi, «il *terminus a quo* dell'evento della giustificazione è dunque il peccatore; cioè non un uomo che possa comunque ancora reggersi con le proprie forze, che potrebbe anche continuare ad esistere 'come uomo' senza Gesù Cristo, e che così potrebbe conservare per sé un'ultima autonomia, si tratta piuttosto d' un uomo che a Gesù Cristo, che glielo ha conservato per la sua giustificazione, deve quanto ha di umano, e che nonostante il peccato ancora gli resta. Dunqe il peccatore – nonostante la sua facoltà di scelta – non è capace d'una qualsiasi specie d'autogiustificazione su nessun piano»[83]. Questo aspetto viene formalmente enunciato dal Concilio di Trento (in dipendenza dal concilio Arausicano II), proprio all'inizio dei suoi *Canones de iustificatione* (Denzinger 811), ossia una delle affermazioni principali in cui si è articolata la dottrina cattolica, oltre che di importanza decisiva per via dell' «influsso enorme che esso ha avuto nella Chiesa, nella chiarificazione dottrinale»[84], dove si legge «si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Iesum gratia posse iustificari coram Deo: anathema sit».

Dove si trovano allora, se ci sono, i punti di dissenso con Barth?

Soprattutto se si parla, su punti non certo marginali, di una sua convergenza profonda e sostanziale con la dottrina di Trento?

Per Küng, per difetto di radicalità, «i riformatori errarono, quando hanno considerato lo stato del peccatore come del tutto senza grazia; essi dimenticavano anche l'essere in Gesù Cristo della creatura peccatrice; dimenticavano il "*displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus*"(Arausicano II, D 198)».[85] Invece, se fossero stati sufficientemente radicali, si sarebbero accorti che «se l'uomo peccatore fosse di fatto del tutto senza grazia, l'uomo non solo giacerebbe sempre come un abulico tronco di legno, ma sarebbe strappato da questa terra […] Se avessero pensato abbastanza radicalmente, avrebbero affermato che il peccatore non solo ha meritato di giacere, ma anche di essere strappato via, e tuttavia Dio in Gesù Cristo ha fatto sovrabbondare la grazia nel peccato ed ha preservato il peccatore dalla rovina. Allora insieme col Tridentino avrebbe attribuito al peccatore la 'libertà' di farsi-convertire, non in virtù di un'autodeterminazione pelagiana, ma in forza della proteggente

[82] H. Küng, *La giustificazione*, p. 189.

[83] *Ivi*, pp. 182-193.

[84] Per G. Martina, *La Chiesa nell'età della Riforma*, vol. 1, Morcelliana, Brescia 1978 [3], p. 194, l'importanza eccezionale del concilio di Trento consiste nell' «influsso enorme che esso ha avuto nella Chiesa, nella chiarificazione dottrinale e nella restaurazione disciplinare […] esso aprì una nuova epoca nella storia della Chiesa, ed in certo modo ne determinò i tratti essenziali dal Cinquecento ai giorni nostri».

[85] H. Küng, *La giustificazione*, *op. cit.*, p. 193.

misericordia di Gesù Cristo, il quale finalmente – e secondo questa definizione tale era la grande istanza del Tridentino – nella sua grazia vuole che l'uomo non solo non resti giacente come pigro e rassegnato, ma che in spirito d'umile penitenza operi la propria salvezza per la sola potenza di Gesù Cristo».[86]

7. L'antropologia teologica

Qui, tuttavia, il discorso antropologico ha bisogno, secondo Küng, più di quanto finora non sia stato fatto, di essere ulteriormente e più accuratamente chiarito, prima di poter risolvere o meno in termini di consenso di fondo il confronto con Karl Barth. Occorre, cioè, ben individuare, distinguere e afferrare, l'uso terminologico di concetti fondamentali come libertà, schiavitù, dell'uomo, per poter ben districare il tessuto di relazioni che interviene a connettere l'uno all'altro e, poi, entrambi alla grazia di Cristo.

Per poter svolgere correttamente questo discorso, nell'ambito della fede cristiana, il lavoro teologico, con il suo lessico e le sue categorie, deve primariamente sottostare, come a sua fonte e norma, alla parola di Dio, cioè alla Scrittura. Di conseguenza, l'area semantica coperta, ad esempio, dal concetto di libertà va innanzitutto precisata alla luce del dato scritturistico. Ci si accorge, allora, che nel Nuovo Testamento i termini corrispondenti sono ™λευθερία, ™λεύθεροj, ™λευθερÒw ed essi non ci danno il significato di libertà dell'atarassia o di una «esistenza egoistica rivolta a se stessa, ai propri fini arbitrari»[87], ma di libertà dal peccato (Rom. 6, 18-23; Gv. 8,31-36), dalla legge (Rom. 7, 3s.), dalla morte (Rom. 6, 21s.), che Gesù Cristo ha conquistato per l'uomo (I Cor. 9, 19). «Sottratto in virtù di quest'opera al possesso di sé, e sollecitato mediante la parola e il sacramento dello spirito di essa, l'uomo perviene, nella fede, a non appartenere più a se stesso, sino al punto da donare in pratica la proprio vita per la giustizia, voluta da Dio, dell'amore verso il prossimo (Rom. 6, 18s.)».[88] Invece, la 'libertà' al male ha il significato di schiavitù (2 Pt. 2,19).

In ogni caso, la libertà di scelta, o *liberum arbitrium*, è un insegnamento che è presupposto in tutti i testi scritturistici. In altri termini, «Il potere di scelta è usato bene (con la grazia) o male (contro la grazia). se è usato bene, il potere di scelta è 'libero' (1 Cor. 7,22; 2 Cor. 3, 17); se è usato male, è 'non libero' (Gv. 8,34; Rom. 6, 6-17). Quindi anche nel peccato il potere di scelta resta conservato all'uomo, che continua ad esistere per la grazia di Gesù Cristo; quel potere è reale, anche se indebolito. Però l'uomo non è 'libero', ma è uno 'schiavo del peccato' (Gv. 8, 34). L'*arbitrium* del peccatore è dunque un *servum arbitrium*[…] La libertà perduta è resa

[86] *Ivi*, pp. 193-194.
[87] H. Schlier, ™λεύθεροj in G. Kittel, a c. di (e continuato da G. Friedrich), *Grande lessico del Nuovo Testamento*, ed. it., vol. III, Paideia, Brescia 1967, p.449.
[88] H. Schlier, ™λεύθεροj, *art. cit*., p. 460.

al peccatore nella giustificazione mediante Gesù Cristo: il Figlio ci fa liberi (Gv. 8,36)»[89] Di conseguenza, come insegna il Concilio di Trento, *omnia opera peccatorum (et infidelium) sunt peccat*a (Denzinger 817), perché *totumque Adam per illam praevaricationis offensam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse* (Conc. Trid., Sessio V, *Decretum super peccato originali*, Denzinger 788). Non c'è, quindi, possibilità alcuna di auto-giustificazione.

Questo è il contesto e questi sono i documenti da tener presenti per poter cogliere, secondo Küng, correttamente il problema della giustificazione e, perciò, chiarire anche il problema antropologico. Le questioni fondamentali devono essere affrontate e risolte alla luce del discorso cristologico.

Karl Barth, ma lo stesso discorso vale in generale anche per la teologia delle chiese nate dalla Riforma, muove contro la dottrina cattolica l'accusa di essere quasi «una segreta autoglorificazione dell'uomo», che egli identifica come una differenza decisiva con i Protestanti nell'*analogia entis*. Per Küng, invece nell'insegnamento costante della chiesa cattolica emerge che:«Gesù Cristo ha un primato sovrano universale, ch'egli è inizio e fine di tutte le vie di Dio» e, di conseguenza. anche nella concezione cattolica del peccato non c'è posto per «un'autonomia non cristiana» dell'uomo, ma vi è un «unico piano salvifico» e che il peccato «raggiunge l'uomo nel cuore ed in tutte le sue azioni e lo spinge alla morte, dalla quale solo la grazia preveniente di Gesù Cristo lo preserva e lo dispone finalmente alla giustificazione. Così il rimprovero fondamentale di K. Barth contro la dottrina cattolica, di relativizzare l'altezza e la sovranità di Dio e di padroneggiare Gesù Cristo e la sua grazia, è respinto come ingiustificabile ed insostenibile».[90]

Barth, secondo Küng, a più riprese non coglie il vero senso delle definizioni tridentine; e ad esempio in rapporto alla dottrina della giustificazione svolge «una critica superficiale»[91]. Egli, in ciò, «cade vittima della differenza di terminologia».[92] Anche perché «nell'esposizione barthiana si cercheranno assolutamente invano i modi di esprimersi aristotelico-scolastici (cioè le lunghe disquisizioni psicologiche della giustificazione, in corrispondenza con le diverse facoltà dell'anima o con la sostanza dell'anima, secondo lo schema materia-forma, per mezzo delle diverse grazei attuali ed abituali, e così via».[93] Così fraintende e addirittura muove una critica infondata al Concilio di Trento e alla dottrina sulla giustificazione espressa nei suoi documenti. In particolare, «Barth fraintende il *cooperari* del Concilio di Trento: questo non difende nessun *cooperari* all'evento salvifico 'oggettivo' ('redenzione' nella terminologia tridentina, vedi D 794, ma solo all'evento salvifico 'soggettivo' ('giustificazione' nella terminologia tridentina; vedi D 795; 797). La giustificazione

[89] H. Küng. *La giustificazione*, *op. cit.*, p. 198.
[90] *Ivi*, p. 207.
[91] *Ivi*, p. 247.
[92] Ibidem
[93] *Ivi*, p. 274.

di tutti attraverso la redenzione in Cristo, attraverso la sentenza di dio, è esclusivamente opera di Dio. Tale è la dottrina cattolica».[94]

Il *cooperari* non signfica sinergismo, come se ci fosse una cooperazione dell'uomo alla redenzione, ma soltanto come «partecipazione da parte di chi è posto in azione solo da Dio. Il Dio che giustifica in Cristo […] vuole un socio genuino: non un uomo abulicamente spinto o costretto, ma un socio che gli dica un si personale responsabile […] La realtà non è affatto che la giustificazione compete *in parte* a Dio ed *in parte* all'uomo, è stato rilevato abbastanza che il peccatore non può niente senza la grazia di Gesù Cristo […] Tutto viene da Dio, anche la partecipazione dell'uomo».[95]

Per Küng, Barth non potrebbe avanzare nessuna riserva contro un tale modo di intendere l'idea di cooperazione, tanto più che «essa non è che quanto egli stesso espone sulla dottrina della fede e dell' appropriazione 'soggettiva' della grazia che ci viene 'oggettivamente' concessa».[96]

7/a La questione di Dio e dell'uomo

Nel tirare le somme del suo lavoro di dottorato, Küng giunge alla convinzione che vi è un accordo di fondo e non vi motivo alcuno di una divisione della chiesa. Le stesse tesi verranno poi rafforzate in altri lavori successivi; e tutto ciò dimostra il non comune impegno e la passione con cui egli si dedicò agli studi barthiani nei sette anni di studio a Roma. Barth stesso, nel *Geleitbrief* premesso a *Rechtfertigung*, ne prende atto con riconoscenza: «la mia gioia proviene anzitutto dall'apertura e dalla fermezza con la quale lei, al Collegio Germanico di Roma [...] quale intrepido compatriota, ha studiato pure i miei libri ed ha chiarito dialetticamente a se stesso il fenomeno teologico che vi riscontrava»[97].

La conclusione di tutta la ricerca è che, sulla dottrina della giustificazione, non esiste separazione, in quanto alla fede, tra Barth e Trento. Le differenze reciproche non riguardano e non superano il quadro delle opinioni teologiche e possono essere considerate come semplici divisioni di scuole. Sostanzialmente, le due concezioni non di altro parlano, ma usano due modi di pensare, due lingue diverse e perciò: «non esiste per il Barth un vero motivo per una separazione della chiesa antica»[98].

Giunti fin qui, però, si impone all'attenzione un ulteriore problema. Se questi sono i risultati conseguiti dall'analisi della dottrina sulla giustificazione e se vi è un accordo di fondo tra la dottrina di Barth e quella dei documenti del Concilio di

[94] *Ivi*, p.275.
[95] *Ivi*, p. 278.
[96] *Ivi*, p.280.
[97] K. Barth, *Lettera all'autore*, in H. Küng, *La giustificazione*, trad. it. di T. Federici, Queriniana, Brescia 1969, p. 8.
[98] *Ivi*, p.290.

Trento, come spiegare la «rigida opposizione di K. Barth contro la dottrina cattolica, in specie nella problematica chiesa-sacramenti (tradizione ecclesiastica, primato, mariologia, ed inoltre quanto concerne la conoscenza 'naturale' di Dio). Di qui tutta una oscura tenebra cade sulla dottrina di K. Barth sulla giustificazione. Si incontreranno sguardi scettici ed increduli, se si osa parlare d'un effettivo accordo nella dottrina della giustificazione: com'è possibile!? »[99]

Per Küng, anche su questi aspetti, ossia «anche nell'ecclesiologia e nella sacramentaria la maggior parte delle divergenze sarebbero sgombrate via dal cammino con un'esposizione bilanciata (non compromissoria) e coestensivamente accurata sul piano teologico. Ad esempio, non si tratterrebbe meglio il primato, se attraverso tutte le tesi teologiche sul primato si facesse vedere con eguale forza che il papa certo è il '*vicarius* Christi' ma anche e sempre il '*vicarius* Christi'? Non si parlerebbe meglio della chiesa, se s'illuminasse continuamente non solo la sua unità col Capo, ma con eguale forza persuasiva anche la distanza dal Capo, l'illimitata signoria di Gesù Cristo *sopra* la sua chiesa?».[100]

Nei testi successivi questo discorso viene ulteriormente proseguito. Infatti, in *Konzil und Wiedervereinigung* (1960), nato dal desiderio di Barth di sentir parlare Küng sul tema dell'*Ecclesia semper reformanda*, domina l'idea della necessità della riforma perenne della Chiesa: vi si dice che la Chiesa è una istituzione in cui l'umano e il divino si intrecciano a tal punto che «il divino è sempre in essa legato all'umano», e la convinzione in esso espressa è che la Chiesa non può prescindere dall'elemento storico per configurarsi. Allora, la forma storicamente condizionata che essa via via assume è solo una possibile forma storica particolare della Chiesa di Dio, che si attua nel mondo e nella storia del mondo. *Die Kirche* (1967) non presenta nessuna nuova tesi che non sia già presente in pubblicazioni cronologicamente anteriori. Vi è di nuovo soltanto una messa a punto e sistematizzazione delle varie problematiche ecclesiologiche. La Chiesa non è una singola persona, proposizione o formulazione, ma la sua globalità, la quale pur con tutti gli errori di istituzioni, del magistero anche infallibile, nel suo insieme è indefettibile. In queste opere, ma soprattutto nella produzione ecclesiologica vera e propria di Küng, sviluppatasi nell'arco di più di dieci anni, e che quindi costituisce la parte più rilevante della sua ricerca per via della quantità dei testi e per l'impegno profusovi, si ridimensiona la portata delle strutture ecclesiali nell'intento di mettere in evidenza che la Chiesa è un concilio ecumenico di convocazione divina e, quindi, vi è subordinazione e dipendenza di ogni forma di autorità ecclesiale dal Vangelo.

La forma storicamente condizionata che essa via via assume con l'evolversi stesso del tempo, quindi, non realizza mai se non una delle forme possibili alla Chiesa nelle diverse epoche, ed implica sempre, insieme ad un guadagno, anche una perdita, o almeno il rischio di una perdita.

[99] *Ivi*, p. 290.
[100] *Ivi*, p.293.

Queste posizioni hanno condotto Küng ad entrare in rotta di collisione con le gerarchie ecclesiastiche cattoliche. E dopo il ritiro della *missio canonica* avvenuta nel 1979, a seguito di provvedimenti magisteriali presi contro di lui in Germania e a Roma (in cui a Küng è stata tolta la possibilità di insegnare nelle facoltà teologiche cattoliche), egli ha tralasciato di occuparsi di questioni esclusivamente intraecclesiali e si è sempre di più concentrato sul dialogo interreligioso, ad esempio con l'Islam, con l'Ebraismo, con il Buddhismo e l'Induismo e, infine, sul progetto di un'etica mondiale, che tuttora lo impegna attivamente, con tutta una serie di conferenze, pubblicazioni, iniziative di vario tipo e di progetti concreti, come è il caso della stessa Fondazione *Weltethos* avvenuta a Tubinga[101].

Esiti e sviluppi

Il confronto con Karl Barth, tuttavia, fu tale da non rimanere senza conseguenze nel suo pluridecennale cammino. Anzi, il rapporto con il teologo di Basilea fu costitutivo e fece da presupposto e sfondo nella diversità di modi e temi in cui si è orientata da allora in poi la sua produzione scientifica. Küng stesso nella sua *Ansprache zum Tode*

[101] Secondo Küng, il Concilio Vaticano II è stato un evento epocale, di rottura con il clima teologico precedente. Esso, in particolare, ha reso manifesta l'impossibilità da parte della teologia neoscolastica di dare soluzione a problemi di carattere fondamentale, quali quelli relativi al ruolo e alle strutture della Chiesa nel mondo moderno. Per questo motivo, esso ha aperto la strada ad un pluralismo teologico prima impensabile. E anche se apparentemente nel Vaticano II si è trattato soltanto di questioni interne alla Chiesa cattolica, cioè del rapporto tra Scrittura e Tradizione, di ecumenismo e del problema del dialogo con le altre religioni, di fatto l'apertura manifestatasi ha coinvolto interi altri settori e creato un clima di libertà nella ricerca teologica, suscitando interrogativi, ponendo problemi. Dopo il Concilio, secondo Küng si è sempre di più imposto «un duplice *movimento*. Da una parte un movimento *centripeto*: dai campi problematici secondari dell'ecclesiologia e dell'ecumenismo, nella ricerca di fondamenti sicuri, l'indagine critica penetrava di necessità nei campi problematici primari, nella cristologia e nella dottrina di Dio [...]. D'altra parte un movimento *centrifugo*: il "mondo moderno" introdotto nella chiesa al tempo del concilio esigeva di venire preso teologicamente sul serio, non soltanto in maniera astratta e generica, ma il più esattamente possibile e in tutti i suoi aspetti e ambivalenze. La lettura dei "segni dei tempi" doveva rivelarsi nella teologia un'impresa infinitamente più difficile e complessa di quanto si potesse pensare durante il concilio».
Tanto che, nel corso dei decenni successivi alla chiusura dei lavori conciliari, è apparsa sempre più evidente l'ampiezza della crisi che ha investito la teologia e le difficoltà, non limitate ad un singolo e specifico aspetto, non circoscritte ad un qualche problema isolato, ma di carattere fondamentale, sono emerse con forza. Al punto che per Küng è necessario «guardare oltre le singole persone, i singoli avvenimenti, i singoli sintomi» e vedere l'evolversi del clima postconciliare in termini di mutamento di paradigmi e non più di conflitti locali e parziali, circoscritti tematicamente. Da qui l'interesse per le posizioni espresse da uno scienziato come Thomas S. Kuhn circa la struttura delle rivoluzioni scientifiche. Ma da qui anche l'ampliarsi delle prospettive. I risultati più cospicui di questo rinnovato impegno da parte di Küng sono confluiti nei due volumi editi come Atti del Simposio internazionale su «Un nuovo paradigma di teologia», tenutosi a Tubinga nel 1983, ma poi soprattutto nell'opera *Teologia in cammino* (su questi sviluppi ci sia consentito il rimando al nostro *Hans Küng e la teologia come scienza*, in "Studium", 2, 2010, pp. 185-206.

Karl Barths[102]*,* scrive: «ich Karl Barth in den letzten fünfzehn Jahren als meinen mich ständig im Geist begleitenden väterlichen Freund betrachten dürfte»[103]. Il consenso con Barth, non fu un fatto soltanto personale, che si è determinato in virtù di una comune esigenza ed attuazione di un dialogo teologico, ma è da intendere come una conseguenza del riconoscimento da parte di Küng che «Karl Barth ist gerade als grundevangelicher Theologe durch seinen Einfluss auch in der katholischen Kirche – sehr indirekt und doch sehr wirksam, das zu sagen dürfte nicht übertrieben sein – zu einem der geistigen Väter der katholischen Erneuerung im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geworden, einer Erneuerung, die ihn in der letzten Jahren manchmal traurigfroh fragen liess, ob heute der Geist Gottes in der katholischen Kirche nicht lebendiger sei als in seiner eigenen»[104].

Barth, si è visto, scrive una lettera prefazione per il testo *La giustificazione* (1957). E, poi, sin dagli inizi parla di Küng come di un «köstlicher katholischer Eidgenosse», «der überaus muntere Luzerner Theologe Hans Küng»[105]. Nei suoi testi autobiografici, redatti tra il 1948 e il 1958, ritornerà sull'argomento parlando del libro sulla giustificazione come di un'opera in cui Küng ha «haarscharf nachgewiesen […] dass zwischen der reformatorischen Lehre, so wie sie jetzt von mir ausgelegt und vorgetragen werde, und der recht verstandenen Lehre der römischen Kirche gerade in dem zentralen Punkt der Rechtfertigung kein wesentlicher Unterschied bestehe! Das Buch ist drüben bis jetzt von keiner offiziellen Stelle desavouiert, vielmehr von verschiedenen Prominenten ausdrücklich gelobt worden. Was soll man dazu sagen? Ist das Millennium angebrochen oder wartet es doch hinter der nächsten Ecke? Wie gerne möchte man es glauben!».[106]

Negli anni seguenti il consenso si è esteso: ha visto cioè coinvolti nel dialogo ecumenico non soltanto teologi, per quanti significativi, come Karl Barth, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar, Henri Bouillard, Hans Küng, Otto H. Pesch, ecc., ma anche le stesse chiese a livello istituzionale. Küng si è così rivelato come un pioniere, soprattutto nel dialogo con le Chiese nate dalla Riforma. Tanto che A. E. McGrath, nel suo volume *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, ha potuto affermare:« It is no exaggeration to suggest that Küng's book marked the dawn of a new era of positive ecumenical discussion of a doctrine which had hitherto been seen largerly as an insuperable obstacle to such dialogue».[107] Più di quarant'anni dopo la pubblicazione del testo *Die Rechtfertigungslehre* (1957), ossia il 31 ottobre del 1999, poi, in occasione della festa della Riforma, è stata firmata proprio ad Augusta (la città dove, nel 1530, divenne evidente la divisione tra Chiesa

[102] *H. Küng, Weg und Werk*, *op. cit*., pp.37-40.
[103] Ivi, p. 37.
[104] Ivi, p.p. 38-39.
[105] E. Busch, *Karl Barths Lebenslauf*, Kaiser Verlag, München 1976, p.437.
[106] Ivi, p. 437.
[107] A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 415.

cattolica e Chiesa luterana), una *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* tra la Federazione luterana mondiale e la Chiesa cattolica romana, nella convinzione, secondo J. G. Astfalk, allora decano della Chiesa evangelica luterana in Italia, che «ciò che ci unisce è di più di ciò che ci divide [….] Le condanne del XVI secolo non riguardano i luterani e i cattolici di oggi […] Le differenze vengono elencate, ma non sono più considerate tali da dividere la chiesa».[108] Da parte cattolica, il Card. Walter Kasper, nel 2005, come Presidente del Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, sulla scia di alcune affermazioni di Giovanni Paolo II, pur riconoscendo l'esistenza di ulteriori e non certo marginali problemi da risolvere (soprattutto sul terreno dell'ecclesiologia), ha definito la *Dichiarazione* del 1999 come «una pietra miliare»[109] o come «un evento ecclesiale», che ha realizzato un «fondamentale consenso»[110] ed ha ricordato tra i pionieri del dialogo ecumenico anche il nome di Hans Küng, accanto a quelli di Karl Barth, Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, di cui «wir sind wie Zwerge auf den Schultern dieser Riesen»[111].

[108] J. G. Astfalk, *Introduzione* a, *Il consenso cattolico-luterano sulla dottrina della giustificazione. Documenti ufficiali e commenti*, a c. di F. Ferrario e P. Ricca, Claudiana, Torino 1999, p.5.
[109] W. Kasper, *Weger der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Herder, freiburg i. Br. 2005, p. 173.
[110] *Ivi,* pp. 168-169.
[111] *Ivi*, p. 164.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

DI SFONDO E ALLO SPECCHIO
L'antropologia religiosa di Georg Simmel

Mariachiara Spagnolo

There in the background and in the mirror. George Simmel's religious anthropology

Abstract

The aim of this article is to highlight some shadowed perspectives contained in the *Collected Essays on the Sociology of Religion*, which include the works published by Georg Simmel from 1898 to 1918, year of the philosopher's death. Other writings of the Author are used for comparison, or to explain the evolution of the Simmelean thought, or its unravelling in expositive analyses in which the role of religion, or spirituality, is not as decisive as in the essays published in 1906, and later in 1912 (*Die Religion*). Here religion and spirituality complement a worldview whose connections between art/religion/spiritualism, or those of a symbolism between goods/subjects/individual and society, merge also into unexpected religious manifestations, which are not, however, oriented towards an image that can be defined or centred by means of a strictly religious order or frame. An analysis of Simmel's texts reveals that religion is also composed of an inventory with unlimited non-catalogued possibilities: human and religious representations do not dismantle the sentiment/impulse that stirs them; rather they arrest it in one of the many 'forms' of the possible reality, which is always re-combinable and always knowable.

Keywords: Religion, spiritualism, goods, religious representations

Aforisma 47
Quel che so di alcuni sociologi

George Simmel: un pongo, inafferrabile.
Max Weber: metodicamente 'fissato'.
Ma non sta bene dirlo.
Walter Benjamin: mi chiedo ancora se
sia un sociologo![1]

L'articolo intende mettere in luce alcune prospettive in 'penombra' esposte nella raccolta *Saggi di sociologia della religione*, che comprende i lavori pubblicati da Georg Simmel dal 1898 fino al 1918, anno della morte del filosofo. Altri scritti dell'autore sono adottati come comparazione, o come chiarimento rispetto all'evoluzione del pensiero simmeliano o del suo dipanarsi in analisi espositive in cui il ruolo della religione o della *spiritualità* ha una funzione non del tutto decisiva come nei saggi del 1906 e poi 1912 (*Die Religion*), ma fanno da corollario ad una visione

[1] A M. P., maestro dell'immagine perfetta.

del mondo i cui collegamenti tra arte/religione/spiritualismo o quelli di un simbolismo tra merci/soggetti/individuo e società, convergono anche in manifestazioni religiose inaspettate che, però, non sono indirizzate verso una immagine che si possa definire o *centrare*, con un ordine o un inquadramento strettamente religioso[2]. Dalla lettura dei saggi contenuti in *Sociologia della religione*, i punti su cui molti autori o i molti manuali di sociologia insistono (e in cui almeno alcune pagine sono dedicate a Simmel), sono ridotti a:

a. *è la religiosità che crea la religione*;
b. (le) *nature religiose non hanno una religione*.

I temi sopra elencati o le polarità (religione e religiosità), sono stati poi spesso ripresi dalla letteratura critica contemporanea per interpretare fenomeni religiosi che non hanno o non sembrano possedere dei modelli di religione "originaria" a cui far capo, concetti però che spesso non si fanno risalire né al sociologo, né al filosofo Simmel. Non mi pare che negli scritti del 1906 e poi nelle relative traduzioni, prevalga più la figura del sociologo rispetto a quella del filosofo. È certo, che, per l'acuta introduzione dei due concetti e dall'uso di essi nei contesti dell'analisi simmeliana, l'autore anticipa e inaugura una metodologia e una terminologia che negli studi di sociologia delle religioni non era stata ancora del tutto elaborata da altri studiosi o dai contemporanei di Simmel.

Si pensi al concetto di *religione* weberiano, mai definito nella sua essenza, nel suo *quid*, sempre circoscritto a fenomeni per lo più religiosi e a campi d'interesse ad essi inerenti o riconducibili: interazioni di individui con figure carismatiche, l'alternanza e l'aggregazione a seconda dei momenti storici con le cinque sfere d'azione (soprattutto con quella economica), ecc. Semmai, in Weber, captiamo alcuni elementi *per* i quali, e *nei* quali, la religione, spogliata dal suo senso metafisico o extraumano, si riduce a pratiche in cui le dottrine interne ad essa non sono né analizzate, né espresse, ma sono *date* per "scontate". L'*a priori* del fenomeno religioso weberiano, è garantito da una religione che è "impastata" e plasmata secondo l'alternanza di campi e di fattori mondani (idee e interessi umani) per cui la Religione, quella inafferrabile, inconoscibile, non ha senso nell'*essere* svelata, ma, semmai è posticipata come spiegazione ultima e definitiva solo alla fine delle pagine weberiane: un disvelamento metodologico e ontologico che, dopo il suo annuncio,

[2] Cfr. G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900, 2° ed. ampliata 1907; trad. it. *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Torino, Utet 1984; Id., *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*, München-Leipzig, Duncker & Humblot 1918, 3° ediz. 1926; trad. it. *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni 1976; Id., *Die Religion*, Frankfurt am Main, Rütten & Loening, 1906, 2° ediz. rivista e rielaborata 1912, e contenuta in *Georg Simmel-Gesamtausgabe*, vol. 10, 1995; Id., *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, a cura di H.J. Helle, Berlin, Duncker & Humblot 1989 e con trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, prefazione e cura di R. Cipriani, introduz. di H.J. Helle, Roma, Borla 1993.

non avverrà mai[3]. E lo stesso per É. Durkheim, dove la religione o le religioni si condensano e si riproducono secondo «condizioni dell'esistenza umana»: la religione è permeata dall'unico rapporto possibile, quello tra religione e società, che è contemporaneamente *dimensione* e *laccio* di un collettivo comunitario della religione, non ancora però avente la forza disarmante e disordinata della religiosità[4].

O, ancora, si pensi a E. Troeltsch, troppo occupato nel conferire il "giusto posto" al fenomeno religioso – giustificazione e legittimazione di esso –, o all'"esperienza religiosa", dove l'unico tassello fuori posto è offerto da una possibile autonomia del misticismo, con riserva (!), rispetto alla "religione concreta"[5]. O in ultimo, a W. James, nei cui scritti la religione è assottigliata ad esperienze o a credenze religiose, che eludono tuttavia non solo l'oggettività, ma anche l'oggettualità della religione. Essa risponde, piuttosto, ad una «logica coercitiva», il crederci, che tuttavia non presenta "qualità" oggettivabili con la vita. In James, la religione è una sorta di *paracadute* (il quale potrebbe aprirsi, come non), è una tonalità sfumata che non segue nessuna grammatica e nessun ordine: essa è un impulso, un'eccitabilità psicologica la cui trasmissione avviene tra il «tutto e il niente» e che, al più, rompe l'ordine del quotidiano[6].

Leggere e interpretare i saggi contenuti in *Sociologia della religione* non è un'operazione sistematica e semplice, il testo – il cui titolo inganna il lettore – racchiude in sé nuclei di filosofia quanto nuclei centrali di sociologia, un'indecisione su quale metodologia adottare, se filosofica o sociologica, che si trascinerà per l'intera vita accademica di Simmel, per alcuni considerato un sociologo, per altri un filosofo, e per le sue stesse e numerose lettere in cui la "sociologia", come disciplina, è concepita da Simmel come una pratica divertente ma non centrale nei suoi lavori.

Il diametro dell'indecisionalità filosofica e sociologica di Simmel è costante; almeno quanto lo è l'intera struttura dell'analisi simmeliana che, lungi dall'essere semplicemente una rivelazione sulla religiosità come fenomeno umano, che crea la religione – oggettivizzandola anche in manufatti e prodotti di ogni tipo – si aggroviglia in un'intera matassa di concetti ed intuizioni, il cui filo conduttore è dato sì dalla "rappresentazione" (quella del 1898), *Per una sociologia della religione* (e che ancora nelle sue *forme* è filosofia e solo nelle *relazion*i è avvertita, dal lettore, come sociologia), ma soprattutto dai saggi del 1911 in poi, costituendo una

[3] Cfr. M. Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" in M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Tübingen, Mohr 1920; trad. it. *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1982 e I vol., Torino, Utet 2008; Id., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr 1922; trad. it. *Economia e Società*, II vol., Milano, Edizioni di Comunità 1961, p. 105.

[4] Cfr. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di M. Rosati, Milano-Udine, Mimesis Edizioni 2013.

[5] Cfr. E. Troeltsch, *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Torino, Utet 2005.

[6] W. James, *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge, Harvard University Press 1985; trad it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Milano, Bocca 1945. Cfr. S. Franzese, *Darwinismo e pragmatismo e altri studi su William James*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni 2009, p. 221.

concatenazione del "sé," incerta e a tratti confessionale. La guerra, la fine di un'epoca e l'accettazione della fine di una vita, (quella di Simmel), questi mondi ad esaurimento, sono impregnati di una coloritura metafisica a dir poco accentuata, sfacciatamente romantica, sentimentale, e che dell'oggettività del "filosociologo" ci dicono ben poco, e raccontano invece di un'edizione a tiratura limitata, la storia di una vita che non regge più un insieme di costruzione o di sfaccettature religiose, accettate secondo consuetudini familiari e temporali, come un rito non proprio di passaggio e il cui peso fu dato per scontato o come necessario e sopportabile. Ma quel peso era stato scaricato anni addietro, tra una religione e l'altra, tra una rinascita e una rinuncia.

Di origine ebraiche, Simmel sarà educato secondo il culto evangelico, un riferimento, questo sino allo scoppio della prima guerra mondiale, anno in cui cercherà di rintracciare una propria esperienza individuale.

Ma qual è la «disposizione d'animo» dello stesso Simmel, dato che, seguendo le sue teorie sulla religione, ogni uomo è «orientato religiosamente» proprio in base a «disposizioni dell'animo»? Qual è il «ritmo dell'interiorità» simmeliana?[7]. La domanda non ha lo scopo di rintracciare una geografia della religiosità del sociologo berlinese, se credesse in Dio o in qualcosa, o se avesse avuto esperienze religiose oltre quelle indicate nella biografia di Margarete Susman, o nel volume di Frisby: sociologicamente, non comporterebbe nulla di più rispetto a ciò che è già offerto da Simmel nei suoi scritti[8].

Eppure è abbastanza strano come nella letteratura critica dei saggi, quasi autonomi, di *Sociologia della religione*, non si faccia cenno ad una sorta di mondo spirituale simmeliano, una metafisica contemplativa, uno sguardo dall'interno a finestre chiuse, che lo stesso Simmel, credo, compie su se stesso. È chiaro che nell'elaborazione delle ultime opere e soprattutto ne *L'intuizione della vita* (1918), il *sound* prevalente è coordinato seguendo il ritmo tra alti e bassi (vita, morte, immortalità), temporalità e atemporalità, che arrotano e aggregano la vita secondo stati vitalistici i quali si risoggettivizzano e si dissolvono contemporaneamente seguendo una sorta di metafisica tragica ma consapevole: quella del "deve essere o andare così", come nella *Volontà* nietzschiana o come in Beethoven, a commento del proprio Quartetto d'archi n.16 in fa maggiore op.135, *Muß es sein? Es muß*[9]. La raccolta di saggi sulla religione è una sorta di *geyser*, un vulcanismo secondario che è sostanzialmente spiazzante e quasi inafferrabile nella sua naturale violenza.

[7] G. Simmel, *Saggi di sociologia della religione*, cit., p. 174 e pp. 190-191.

[8] Cfr. M. "Susman, Erinnerung an G. Simmel" in *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburstag am 1. März 1958*, Hrsg. K. Gasser, M. Landmann, Berlin, Duncker &Humblot 1958; Id., *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen, Mohr-Siebeck 1959. D. Frisby, *Georg Simmel*, Chichester, Ellis Horwood Limited e London 1984; trad. it. *Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino 1984. Id., *Sociological Impressionism: A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, London, Heinemann 1981. O ancora, cfr. M. Vozza, *Il mondo delle cose prossime*, Genova, Marietti 1992.

[9] Cfr. G. Carli Ballola, *Beethoven*, Sansoni-Accademia, Milano 1967, p. 291.

I numerosi contenuti su cui lavorare, le sensazioni, il saggio sull'anima, le polarità tra «contraddizioni della vita e la religione», la fede, sono temi non riconducibili ad un campo di indagine che potrebbe non andare oltre il mondo della teologia o della scolastica e che, invece, con estrema dovizia (anche stilistica), sono scritti da un Autore che fa della prima persona temporale e delle relative impressioni il primo caso (forse) di un libro filosofico e sociologico insieme che non ha nulla a che vedere con un romanzo o con la soggettività non scientifica.

Uno dei maggiori problemi nella lettura e scomposizione dei testi simmeliana è la plasticità dei prodotti, Simmel stesso, per i suoi numerosi e disparati interessi, si presenta come una sorta di "pongo", manipolabile e modellabile in differenti modi[10]. Definito come il filosofo dell'ansa o l'esteta, Simmel presenta livelli di complessità enormi – la policromia dei campi di ricerca, delle intuizioni senza fine, rendono quasi impossibile trovare, in un qualsiasi studioso attuale, una ricerca che si occupi di oggetti sin troppo quotidiani o vicini alla spazialità umana (corporale e mentale), come può essere quella di un vaso, di una sedia, di un ponte, di una porta[11], oppure, ancora, che cerchi di scrivere una tesi di dottorato su un fenomeno bizzarro come il suonatore di *jodler* (*Psychologische und ethnologische Studien über Musik*, 1882), e che verrà poi rifiutata per i numerosi errori di ortografia e grammatica.

Simmel è uno studioso onnivoro e inquieto per eccellenza, trae spunto da ogni cosa del vissuto, dalla letteratura, e dalla vita che scorre intorno e all'«incrocio della Leipzigerstrasse con la Friedrichstrasse», Simmel stesso è un crogiuolo che accoglie in sé strutture sociali stratificate e consolidate: egli è contemporaneamente ebreo e tedesco di Berlino, un *camouflage* anfibio che renderà la personalità simmeliana unica. Dalla sociabilità (a carattere quasi sperimentale) del salotto di casa Simmel, che diventa "principio" generale di spiegazione della società della Germania borghese, dove anche la conversazione da salotto tra amici e poeti ricrea una propensione alla mobilità dei generi argomentativi da cui trarre esperienza: arte, politica, poesia, ecc. Come avrebbero detto alcuni contemporanei di Simmel, «Simmel 'simmelifica' tutto ciò con cui entra in contatto»[12].

In questo fluire del prospettico e del vitale, in questa insolita "simmelificazione" dei mondi dell'arte e della società, la sfera della religione o la sfera della religiosità appaiono come edifici non completi, impalcature in ferro da riempire e modellare, dove il "costruttivismo" del fenomeno religioso anticipa – in

[10] Il termine "pongo" per l'opera di Simmel è stato recuperato da Mauro Protti e utilizzato in questo testo. L'espressione forte rende l'idea del carattere problematico delle analisi simmeliane, plastiche e sempre modellabili, mai chiuse. Cfr. anche Th. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1974; trad. it. *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi 1975, vol. I, p. 57: «In un pensiero così eccezionalmente estraneo a ogni scuola filosofica come quello di Georg Simmel non incontrerete qualcosa che si possa chiamare una vera terminologia».

[11] Cfr. G. Simmel, *Saggi di Estetica*, a cura di M. Cacciari, Padova, Liviana 1970; Id., *Il volto e il ritratto*, a cura di L. Perucchi, Bologna, Il Mulino 1985, dove temi di estetica e non solo, sono raccolti in volumi a volte solo in parte tradotti.

[12] D. Frisby,*Georg Simmel*, cit., p. 17 e p. 35.

età contemporanea – il "bricolage religioso"[13]. La domanda che ci poniamo è se Simmel, già dal 1911 in *Il problema della condizione religiosa*, avesse ipotizzato una sorta di *bricolage* sintetizzato però nel costruttivismo.

Nelle pagine di *Sociologia della religione* la costruzione è una modalità attraverso la quale la religione si configura partendo proprio da un *lego* fatto di immagini, del proprio sé, del collettivo, dell'uomo religioso, ecc. Questa architettura non si erige e fortifica ripercorrendo le *manifestazioni storiche* del dato religioso o del già acquisito, ma dall'*interazione* o dall'*azione* di esseri umani, dall'"addensarsi" e alternarsi di "forme" e "contenuti", e dall'oggettività e dalle modalità del conoscere. Ne consegue che anche il proprio "Tu" è un oggetto, come lo è il processo psichico che, autonomizzandosi, assembla oggetti del pensiero secondo questo suo proprio principio, agganciandoli e ricombinandoli.

Dio stesso è il prodotto del pensiero umano: quest'ultimo, penetrando in rapporti o oggetti i quali sono più in prossimità con il desiderio di soddisfacimento dettato dal momento, creano non solo il rapporto tra il sé e l'oggetto, ma anche il dio. La religione ante religione, «[…] la religione prima che essa sia una religione» necessita di continue certezze, e di continui scambi tra energie psichiche e contenuti vitali, il «credere» riportato da Simmel, senza note a margine e forse di derivazione jamesiana, ha paradossalmente un'unica «conferma»: essa è la derivazione dell'*esserci dell'oggetto*[14]. I problemi però, che derivano dall'impostazione simmeliana, se pur straordinaria, sono molteplici:

1. Il processo così impostato è reso non solo autonomo ma tende ad una reificazione senza fine di se stesso[15].
2. Le interazioni umane che danno sfogo ad una procreazione *ad infinitum* di oggetti religiosi dipendono da connessioni soprattutto psichiche. È come se si assistesse ad una sorta di rituale durkheimiano (mancante, però, della staccionata del tabù), un rituale in cui le energie psicologiche non si arrestano, anzi aumentano la fase di eccitazione dei partecipanti al rito e di intensificazione del fenomeno religioso.
3. Essendo la religione basata (anche) sull'infervorarsi dei processi spirituali, in costante divenire e cambiamento – così che «il medesimo contenuto […] si estrinseca in molteplici forme e la medesima forma in molteplici contenuti [...]» o ancora, che le «forze più contraddittorie, [si fondono] nelle più diverse forme» – come è possibile

[13] Cfr. A. Aldridge, *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity, Cambridge 2000; G. Filoramo, *Che cos'è la religione*, Einaudi, Torino 2004; G. Giordan (a cura di), *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, FrancoAngeli, Milano 2006.

[14] Cfr. G. Simmel, *Sociologia della religione*, cit., p. 59 e p. 67.

[15] Sarebbe interessante rileggere questa posizione sullo sfondo della teoria di G. Lukács, *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911; trad. it. *L'anima e le forme*, Sugar, Milano 1963. Cfr. anche, A. De Simone, "Dalla tragedia alla dialettica. Note sul rapporto tra il giovane Lukács e Simmel", in D. Losurdo, P. Salvucci, L. Sichirollo, *Gyorgy Lukács nel centenario della nascita 1885-1985*, Urbino, Quattroventi 1986, pp. 281-305.

"credere" che ci sia una religione oggettiva?[16] Essa, non solo dirama in «affluenti», ma non possiede né un «assoluto» e né un corrispettivo "momento storico determinato". In Simmel l'unica religione *è* la "realtà psichica" (!).
4. Cosa, si può allora, ricercare? La religione come flusso psichico, come *momento infinito*, che ha la durata bergsoniana di qualche istante, il tempo breve di una manifestazione che è già superamento dell'immagine del mondo creato e dell'emozione che questo ha provocato[17].
5. Potremmo mai possedere, in questo modo, una memoria della religione o dell'oggetto religioso che è stato creato *sic et simpliciter*, sul momento, se esso è schiacciato da una tonnellata di altri pensieri religiosi?

Nella sociologia di Simmel si assiste ad un continuo *splash*, un affondo in derive o intenzioni religiose che non si ancorano a nessuna eredità e a nessuna narrazione tipica della struttura religiosa. Questa sociologia, per la sua disposizione interna, può essere paragonata ad un cubo di Rubik in cui le sei facce si ricombinano incessantemente, alternandosi o incastrandosi tra loro: religione/religiosità/valore/ forme/contenuto/processi spirituali. Ai vari incastri corrispondono:

Conservazioni delle "forme" del contenuto	Identico contenuto (preservazione) in forme diverse
Modifica del contenuto	Le forme così ottenute diventano obsolete o "rudimentali"

L'unico punto saldo nella teoria dello studioso berlinese sembra essere garantito da una *permanenza processuale* tra i due *schemata*, forme e contenuto, valore assoluto e valore secondario.

Se l'aspetto religioso in autori precedenti a Simmel è colto o trapassa le maglie dell'«intuizione e del sentimento», *Anschauung und Gefühl*[18], intendendolo come «conoscenza nel sentimento» – l'idea del numinoso che diventa accessibile tramite il connubio relazionale e sentimentale tra uomo e Dio – nella traduzione simmeliana vale come «disposizione d'animo»[19]. Essa si configura come un «oscuro concetto della religione», per cui invece di *essere* religione si codifica come il suo opposto e complementare, ciò che *non è*: «[…] Dio ed essere umano, [e] ciò

[16] G. Simmel, *Sociologia della religione*, cit., p. 64 e p. 75.
[17] Cfr. su Bergson, "Henri Bergson", trad. it. di M. Protti, in *aut aut*, 204, 1984 e sempre su Bergson, M. Protti, *Schütz e Bergson: un esperimento giovanile*, in *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli, Milano 1995. Cfr. anche A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino 1994.
[18] Cfr. R. Otto, *Das Heilige*, München 1917; trad. it. *Il sacro*, nuova ediz. Bologna, Morcelliana 2011. La prima traduzione è di E. Bonaiuti.
[19] G. Simmel, *Sociologia della religione*, cit., p. 79.

costituisce allora un dato di fatto unitario imperniato su un rapporto bilaterale, un evento metafisico che certo fonda e racchiude una religione, ma senza dubbio *non è* la religione […]». Ancora una volta, il contenuto è diverso dalla forma pura, «il contenuto che noi sentiamo, compiamo, crediamo religiosamente»[20]. Anzi è la sovrabbondanza di contenuti soggettivi e interumani a frammentare e sfaldare il legame con l'oggetto della trascendenza e a diversificare e a reindirizzare il tono religioso con cui anche oggetti comuni e terreni possono essere caricati di tonalità altre, quasi religiose, appunto. Il processo descritto da Simmel appare come un *mana* sin troppo vitalistico, la sostanza infine non solo permea gli oggetti plurimi ma risalda la forma pura della religione: «infatti non si tratta di una diminuizione della religione, bensì al contrario di una [sua] elevazione […]. Questi fenomeni costituiscono per l'appunto solo realizzazioni rudimentali, impure, del principio fondamentale che nella religione diviene operante nel più completo e puro dei modi […]»[21].

La religione, per così dire, si può sperimentare attraverso lo sfrangiamento della religiosità, ma non vi è nessuna definizione dei due mondi né certa, né ausiliaria: le possibilità inerenti alla messa in gioco dei due campi d'azione (religione e religiosità), sono plasmate da impulsi tra soggetti e tra motivazioni psicologiche. Tuttavia, l'inventario di queste possibilità non è catalogato, semmai, è una lettura tra le righe del testo simmeliano: le rappresentazioni umane e le realizzazioni delle rappresentazioni non smantellano il sentimento/impulso che le agita ma lo bloccano istantaneamente in una delle tante "forme" della possibile realtà sempre ricomponibile e sempre conoscibile. Ora sappiamo che la religione o la religiosità hanno più o meno una loro autonomia, e che le modalità conoscitive della loro esperienza sono possibili perché esse in qualche modo si oggettivizzano in qualsiasi cosa: forme pure, impure, ecc. Ma come comunicare questa esperienza? Che linguaggio adottare? Soprattutto se la spiegazione di queste esperienze e la loro identificazione passano attraverso termini contrapposti (serrati e fluidi, insieme), che schiacciano una definizione sicura e assoluta di senso, tanto da finire poi, con l'identificare l'aggancio e la forma delle parole usate, con il contenuto stesso. Parole come «forma assoluta», «relazioni», «fusione», «essenza», «essenza esterna», «processo vitale», «sostanza compatta» si alternano tra loro, in una contrapposizione anche, di *peso specifico* della parola stessa. In questa prospettiva solo le interazioni, o le associazioni tra esseri umani introducono delle espressioni "sfumate" di sociologia, la restante parte del linguaggio adottato include non un'analisi filosofica della religione, ma concetti filosofici piegati ad una sorta di *misticismo religioso del movimento*: essenze, di origine kantiana, il vitalismo bergsoniano, un accenno all'«evidenza ante-predicativa» come intuizione, o le «province religiose dell'essere» che ricordano un po' le «ontologie regionali» di Husserl o le «realtà multiple» di Schütz, danno il senso dell'alternanza e di una fluidità interazionistica che trapassa gli uomini e gli oggetti come in una teoria senza sosta dei vasi comunicanti.

[20] Ivi, p. 75.
[21] Ivi, p. 84.

In fondo, concentrarsi, come hanno fatto alcuni critici, su tre sfere – all'apparenza fondamentali nell'analisi simmeliana – natura, fede, e ambiente sociale, si finisce con l'essere attorniati da un'atmosfera spinoziana e panteistica di cui non possiamo dire assolutamente molto o quasi nulla, se non attraverso ciò che si *osserva* (pratiche, rituali) e ciò che si avverte, soggettivamente (fede, rapporto con la natura, ecc.). Né, tanto meno, la coloritura della religiosità simmeliana può essere considerata come "primitiva", o essere accostata *in toto* alla sociologia della religione durkheimiana: essa è piuttosto, una patina, una polvere sottile che sporca leggermente le mani, un colore sfumato senza una definizione e una tonalità certa.

Simmel introduce chiaramente sfere di azioni autonome e contaminanti tra loro, esattamente come quelle weberiane, ma senza citare il caro amico: sfera dell'arte, della religione, della musica. La presenza delle sfere – anche nella struttura simmeliana autonome – non collimerebbe con una forma di religiosità primitiva, dove le sfere non hanno un senso di esistenza, proprio per la loro totale unione in un'unica struttura, in un'unica forma, in un unico contenuto: la religione. Il paragone non è del tutto centrato, neanche nel caso, di una possibile convivenza con le analisi durkheimiane rispetto la coesione del gruppo e alla relativa trascendenza del collettivo dopo aver "creato" il dio o l'oggetto dell'effervescenza generativa[22].

Il collettivo durkheimiano crea l'oggetto dell'esaltazione religiosa perché esso è già implicito nella venerazione ma come paura, come trasgressione verso un qualcosa di inaspettato che deve essere necessariamente controllato e che poi, di seguito, si fossilizzerà in un imperativo tabuistico. Esso, per così dire, si stabilizza in gestualità, in canti, in oggetti e in leggi da osservare per saldare un ordine tra il micro e il macrocosmico. Il dio, in questo caso è già un'entità presente che si configura in qualcosa di stabile. In Simmel, il Dio (!), è creato dall'uomo, non dalla paura, o dal tabù, il sociale simmeliano non trascende se stesso per arrestarsi in Dio, ma ritorna su se stesso, consapevole che la forma di quel divino è data da una particolare intonazione dell'animo umano, di una religione a priori presente e cui lo scatto dell'elevazione è conferito dalla religiosità (ancora una volta, religione ante religione).

È la massa, con i suoi attraversamenti psichici, ad essere il dio, terreno e oggettuale, ma è solo la religiosità ad assumere un valore musicale altisonante e metafisico elevando a tale stadio sia gli oggetti della religione, tanto le relazioni tra

[22] Cfr. K.H. Wolff, "Sociology of Religion by Georg Simmel" in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 2, No. 2 (Spring, 1963), p. 258 e i saggi raccolti in O. Rammstedt (Hrsg.), *Simmel und die frühen Soziologe. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1988. In particolare su una 'particolare' coincidenza tra la teoria sulla religione di Durkheim e Simmel si veda P. Winch, "Sociology of Religion by Georg Simmel" in *Philosophy*, Vol. 37, No. 139 (Jan., 1962), pp. 76-77. Cfr. anche J. McCole, "Georg Simmel and the Philosophy of Religion", in *New German Critique*, No. 94, Secularization and Disenchantment (Winter, 2005), pp. 8-35.

gli individui che creano una disposizione religiosa anche in assenza di una effettiva natura religiosa[23].

Nel penultimo saggio su *La religione*, si avverte un'autonomizzazione forte delle sfere di azione, che possiedono, ora, un proprio linguaggio[24]. Il conflitto e il processo interno relativo all'autonomia delle «forme dell'esistenza», e l'autonomia tra «gli ideali e le pretese della religione», assumono un tono dal richiamo weberiano, con una coincidenza di anni tra la prima stesura dello scritto di Simmel (1906, con aggiunte al testo nel 1912) e il testo weberiano sull'*Etica Protestante*, (1904-05)[25]. «Dove gli ideali e le pretese della religione entrarono in contraddizione non solo con le pulsioni di rango inferiore, bensì anche con norme e valori dell'ente spirituale ed etico, la via d'uscita da tali derive e turbamenti è stata allora trovata solo nel fatto che quelle esigenze primarie accrebbero sempre per il loro ruolo relativo fino a trasformarlo in un ruolo assoluto» e prosegue «In fondo si colloca qui la separazione delle forme dai contenuti dell'esistenza». «Tensioni», «dislocazioni», tra la sfera religiosa pura che crea un'immagine del mondo propria e le altre «immagini del mondo» si addensano senza accogliersi e comprendersi totalmente, ma spezzettandosi in costruzioni da configurare poi, in un ordine relativo[26].

Le ultime pagine del lavoro di Simmel appaiono come una ricerca metafisica sublimata dall'aggregazione tra elementi o forme pure. È un ritorno confessionale al sentimento, la religione, così come l'uomo la percepisce, è una manifestazione storica inevitabilmente mondana e terrena, la materia è caricata di energie religiose, ma la religione pura è tutt'altra cosa. Essa non solo è slegata dall'oggetto materiale, ma trae conferma e vita, dalle diposizioni d'animo degli individui, dalla loro fede, e dai valori vitali metafisici[27].

La religiosità appare in Simmel come una sistole che si dilata e comprime senza tregua, ripulita da ogni forma spuria di contaminazione essa è una «qualità primaria non deducibile da altro», che si genera e si autorigenera attraverso la vita e dentro la vita psichica o spirituale dei soggetti[28].

Nei dintorni simmeliani le intuizioni del mondo della vita, l'autonomia dei campi d'azione (arte, musica, religione, ecc.), le interazioni umane, sono plasmate da un "divenire della vita vissuta". Lo spiazzante feticismo degli oggetti religiosi, o delle associazioni umane stesse, il continuo riferimento ad autori come Goethe, Kant, Rembrandt, Nietzsche, Schopenhauer, sono tutti esempi non di una religione assente,

[23] Cfr. G. Simmel, *Sociologia della religione*, cit., pp. 185-187. Cfr. anche l'allievo, S. Kracauer, *Das Ornament Masse*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1963; trad. it. *La massa come ornamento*, Napoli, Prismi 1982.
[24] G. Simmel, *Sociologia della religione*, cit., p. 159.
[25] Per una analisi dettagliata sul rapporto tra Max Weber e Georg Simmel e un confronto metodologico cfr. S. Segre, *Weber contro Simmel. L'epistemologia di Simmel alla prova della «sociologia comprendente»*, Genova, Ecig 1987.
[26] G. Simmel, Sociologia della religione, cit., p. 163.
[27] Cfr. Ivi, p. 173 e segg.
[28] Ivi, 240.

ma al contrario, di una religione troppo presente nella loro vita, e con cui fare i conti, anche, indirettamente nelle opere. Il poco che sappiamo sulla vita religiosa di Simmel è presente in un breve saggio di Margarete Susman e dai saggi contenuti in *Sociologia della religione*, dove i testi seguono un crescendo argomentativo e nella loro struttura interna – quasi areligiosa – mascherano una spiritualità interiore del filosofo berlinese che va oltre il misticismo. Un continuo *born again* simmeliano, un peregrinare tra un'antica tradizione giudaico-cristiana tra misticismo e un'influenza dell'uomo che attraverso la devozione risana e plasma il mondo, ad un evangelicalismo inteso come un'infiorescenza delicata da coltivare attraverso la fede. Come in un recente film di Woody Allen in cui all'illusionista Sid Waterman, si chiede: «Lei di che confessione è?», Waterman risponde: «Di nascita sono di confessione ebraica, poi crescendo mi sono convertito al narcisimo». Per alcuni critici è il narcisismo della scrittura simmeliana a prevalere sui contenuti che non sintetizzano mai una fine.

Tuttavia, le opere di Simmel, sono come le ultime opere di Monet, immagini sfocate dove la sconfinata superficie della tela confonde l'osservatore tanto ammaliato e disorientato dai giochi di colore del blu e del viola delle piccole ninfee, da non accorgersi che il soggetto predominante è lo sfondo: l'acqua. In Simmel l'oggetto della religiosità è una ricerca con chiave di lettura, di una spiritualità propria, una cellula gametica che si moltiplica nell'analisi delle relazioni umane incerte e frammentarie. Non ci potrebbe essere, forse, paragone migliore per gli studi sulla religione simmeliana, che quello dell'acqua, elemento imprevedibile: essa accoglie il fluire (come nella filosofia eraclitea), l'abisso e la profondità, ma l'acqua, come nel mito di Narciso, è il simbolo dello *specchio*, di uno sdoppiamento in Simmel tra Società e Individuo, che solo di sfondo e come in una stanza degli specchi riflettono, da nessun luogo fisso, schegge di realtà, che però sovrastano quella propria.

Bibliografia

Adorno Theodor
- *Philosophische Terminologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp 1974, trad. it. *Terminologia filosofica*, Torino, Einaudi 1975.

Aldridge Alan
- *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*, Polity, Cambridge 2000.

Carli Ballola Giovanni
- *Beethoven*, Milano, Sansoni-Accademia 1967.

Dal Lago Alessandro
- *Il conflitto della modernità. Il pensiero di Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino 1994.

Durkheim Émile
- *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, a cura di M. Rosati, Milano-Udine, Mimesis Edizioni 2013.

Filoramo Giovanni
- *Che cos'è la religione*, Torino, Einaudi 2004.

Franzese Sergio
- *Darwinismo e pragmatismo e altri studi su William James*, Milano-Udine, Mimesis Edizioni 2009.

Frisby David
- *Georg Simmel*, Chichester, Ellis Horwood Limited e London 1984; trad. it. *Georg Simmel*, Bologna, Il Mulino 1984.

Giordan Giuseppe (a cura di)
- *Tra religione e spiritualità. Il rapporto con il sacro nell'epoca del pluralismo*, Milano, FrancoAngeli 2006.

Henri Bergson
- trad. it. di M. Protti, in *aut aut*, 204, 1984

James William
- *The Varieties of Religious Experience*, Cambridge, Harvard University Press 1985; trad it. *Le varie forme dell'esperienza religiosa*, Milano, Bocca 1945.

Mauro Protti
- *Schütz e Bergson: un esperimento giovanile*, in *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Milano, Unicopli 1995.

Lukács György
- *Die Seele und die Formen*, Berlin 1911; trad. it. *L'anima e le forme*, Milano, Sugar 1963.

Simmel Georg
- Philosophie des Geldes, Leipzig, Duncker & Humblot, 1900, 2° ed. ampliata 1907; trad. it. Filosofia del denaro, a cura di A. Cavalli e L. Perucchi, Torino, Utet 1984.
- *Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag*, München-Leipzig, Duncker & Humblot 1918, 3° ediz. 1926; trad. it. *Il conflitto della cultura moderna e altri saggi*, a cura di C. Mongardini, Roma, Bulzoni 1976.
- *Die Religion*, Frankfurt am Main, Rütten & Loening 1906, 2° ediz. rivista e rielaborata 1912, in *Georg Simmel-Gesamtausgabe*, vol. 10, 1995.
- *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, a cura di H.J. Helle, Berlin, Duncker & Humblot 1989; trad. it. *Saggi di sociologia della religione*, prefazione e cura di R. Cipriani, introduz. di H.J. Helle, Roma, Borla 1993.

Susman Margarete
- "Erinnerung an G. Simmel" in *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie. Zu seinem 100. Geburstag am 1. März 1958*, Hrsg. K. Gasser, M. Landmann, Berlin, Duncker &Humblot 1958.
- *Die geistige Gestalt Georg Simmels*, Tübingen, Mohr-Siebeck 1959.

Troeltsch Ernst
- *Scritti scelti*, a cura di F. Ghia, Torino, Utet 2005.

Vozza Marco
- *Il mondo delle cose prossime*, Genova, Marietti 1992.

Weber Max
- *Wirtschaft un Gesellschaft*, Tübingen, Mohr 1922; trad. it. *Economia e Società*, II vol., Milano, Edizioni di Comunità 1961.
- "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionsoziologie*, Tübingen, Mohr 1920; trad. it. *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Edizioni di Comunità, 1982, I vol.

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

Kulturmorphologie und Neopaganismus
Der Glaube des Leo Frobenius

Bernhard Streck

***Kulturmorphologie* and neopaganism. The beliefs of Leo Frobenius**

Abstract

Anthropologists are used to describing the religions of others, nut not their own beliefs. In the human sciences we rarely find information about the religious beliefs of researchers. But carefully examining published and unpublished writings, we can still find some indications regarding the authors' values, which they may not have always intended to disclose to the public. This is in spite of the fact or perhaps, more correctly, because they are closely related to the theory and practice of their science. To illustrate this rather apocryphal relationship between an author's basic convictions and his published opinions, in this essay we take the example of Leo Frobenius (1873-1938), a researcher who remained on the fringes of the academic world. As an autodidact ethnologist he was already very enthusiastic about the mythologies of the world at a very young age, but instead of a "global myth" he published a catalogue of mythological themes or "mythologems", which he considered as universal (*Die Weltanschauung der Naturvölker* – "the worldview of primitive peoples", 1898; *Das Zeitalter des Sonnengottes* – "In the era of the Sun God", 1904).

Unlike the mythologies written much later (1964-1971) by Claude Lévi-Strauss (1908-2009), they do not deal with formal structures of thought, but rather with an archaic cosmology similar to the archetypes we find in the later works of Carl Gustav Jung (1875-1961) or Mircea Eliade (1907-1986). In search of these archetypal images of cosmic evolution, Frobenius collected folk tales and later rock paintings, which he copied by hand during his field research (12 expeditions to Africa between 1904 and 1935).

The birth in death, the ritual murder of the Holy King or High Priest, the complementarity of the sexes (for example the numbers 3 and 4 in the sum 7), the law that a culture's rise must inevitably be followed by its decline – these all are ideas that have determined the work of this researcher, so that one wonders if they are based solely on his ethnographic observations or if they are rather related to influences received before his training as a researcher and could be explained from his biography.

As the faithful son of the Prussian lieutenant colonel and military architect Herman Theodor Frobenius (1841-1916), Leo Frobenius grew up with an ideology sometimes called "military religiosity", which was widespread in Germany since the Napoleonic wars and may find its first literary expression in the war song of Ernst Moritz Arndt *Der Gott, der Eisen wachsen ließ* ... ("The God who let the iron grow, did not want any serfs..."). Christian faith is more or less reduced to an almost blind belief in a fatalistically accepted destiny, which rather recalls pagan patterns than the gospel of faith, love, hope. For Frobenius, the idea of service lies at the heart of his opinions and demands sacrifice or self-sacrifice of the king as well as of the subject. Culture is a strategic plan. In the eyes of militarists and nationalists (only German ones?), acts of homicide committed against others as well as those committed against oneself, carry the seeds of renewal. Prussian reformers saw the defeat of Jena in 1806 as an opportunity to change and renew armaments. Later, even an expressionist painter like Franz Marc (1880-1916) expected a "purification" from the First World War.

Keywords: *Kulturmorphologie*, neopaganism, German ethnography, Frobenius, anthropology of religion

Im Jahre 1931 beabsichtigte der Exkaiser Wilhelm II. in seinem holländischen Exilort Doorn, den seit nunmehr sechs Jahren zusammen mit den Frankfurter Mythologen – nach Hubert Cancik der „Ersten Frankfurter Schule“[1] – erarbeiteten Kulturbegriff der Öffentlichkeit vorzustellen. Dazu legte er sein Manuskript Leo Frobenius vor, der mancherlei Änderungen erbat. Die Schlussfassung trug dann so sehr den Stempel der Frankfurter Kulturmorphologie, dass sich Wilhelm zu einem eigenständig gehaltenen Nachwort genötigt sah:

„Dann sehen wir im Wesen und Werden der Kultur den Plan Gottes, des Herrn des Schicksals und insbesondere der Gnade, mit welcher Er die Menschen lenkt….Möge Gott dem dem Osten zugehörigen Deutschen Volk, das durch seine Vielseitigkeit – im Gegensatz zum einseitigen Westen – zur Problem-Gestaltung besonders begabt ist, gewähren, aus seiner Seele heraus eine Gestalt zu schaffen, die den Beruf hat, die Hexengestalt der Weltwirtschaft zu beseitigen und die verschiedenen Soloinstrumente der Völker der Erde zu mächtigem harmonischen Zusammenklang eines geschlossenen Völkerkonzertes zusammenzufassen. Sein Führer sei dabei der Weltenretter, der Erlöser, der Deutschen ‚Heliand‘!“[2]

Frobenius war mit diesem Fazit der seit 1925 bestehenden „Doorner Akademie“ alles andere als einverstanden. Dem ebenfalls um einen Kommentar gebetenen Vordenker von Wandervogel und Männerbund Hans Blüher (1888-1955)[3] schrieb er:

„Das Nachwort seiner Majestät hat keinen inneren Zusammenhang mit den Darstellungen Ew. Exzellenz. Der Kaiser will auf das Christentum hinaus, und das geht hier nicht. Jedenfalls ist da keine Brücke da. Man kann ja auch hinter eine mathematische,[!] oder zoologische Arbeit einen christlichen Schluss setzen, aber niemand wird behaupten können, dass das zur Sache gehört. Und darum nannte ich das kaiserliche Nachwort ‚hinzukommandiertes Christentum‘.“[4]

Der von Christoph Johannes Franzen in vorbildlicher Weise edierte Briefwechsel zwischen dem 1918 abgesetzten Monarchen und dem seit 1925 in Frankfurt wirkenden Begründer der Kulturmorphologie Leo Frobenius bezeugt neben aller gegenseitigen Hochachtung eine tiefe Kluft in weltanschaulichen Dingen.

[1] Cancik, Hubert: Dionysos 1933 – W.F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik. In: Faber, Richard/Schlesier, Renate (Hg.) Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus. Würzburg: Königshausen und Neumann S.105-123, s. S. 106

[2] AEW:1680 D3f. nach Franzen, Christoph Johannes/Kohl, Karl-Heinz/Recker, Marie-Luise (Hg.) Der Kaiser und sein Forscher. Der Briefwechsel zwischen Wilhelm II. und Leo Frobenius (1924-1938). Stuttgart: Kohlhammer 2012, S. 353

[3] Blüher, Alfred: Die Achse der Natur. [1949] Stuttgart: Klett 1952

[4] AEW:1679 E2f. nach Franzen a.a.O. S.358

Wilhelm verstand sich auch im Exil als Haupt der deutschen Protestanten, verfasste bzw. hielt für seinen kleinen Hofstaat wie für monarchistische Besucher selbst Predigten[5] und wurde in der genannten Doorner Akademie von dem Theologen und Babylonisten Alfred Jeremias (1864-1935)[6] beraten. Wilhelm schrieb am 12.2.1931 an Frobenius' Frau Editha, dieser Jeremias halte „im Grunde seines treuen braven Herzens Frobenius und alle Kulturmorphologen mehr oder minder für Heiden".[7]

Bei den Zusammenkünften musste Hausherr Wilhelm also die beiden Kontrahenten auseinanderhalten; Frobenius wurde z.B. am 18.9.1932 ermahnt, seinen eigenen inneren „Theologen verschwinden zu lassen[,][und] mit ihm [also Jeremias, B.S.] religiöse oder Religionsdebatten zu unterlassen." Als aber im selben Jahr Frobenius Standortbestimmung „Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens" erschien[8], ließen sich die Gegensätze zwischen den beiden Lagern nicht mehr länger herunterspielen. Der Exkaiser stellte seinem ansonsten grenzenlos verehrten Afrika-Forscher und Ideenspender die Gretchenfrage. In dem, nach Frobenius Eingeständnis fast unter Trance[9] geschriebenen Bekenntniswerk vermisste Wilhelm „die doch eigentlich so nahe liegende Bezugnahme auf das Christentum." Auch finde „die gewaltigste aller Kulturthaten[,] die Reformation[,] gar keine Erwähnung". Schon einige Monate zuvor hatte Wilhelm klargestellt:

„Das ‚Schicksal' sehe ich als Pseudonym für ‚Vorsehung' an, die sich sichtbarlich in ihrer Führung auf Erden in dem, was wir ‚Schicksal' zu nennen pflegen, vor unseren Blicken auswirkt, auf Befehl des ‚Herren des Schicksals'!"[10]

In der oben bereits zitierten Fundamentalkritik an seiner neuesten Veröffentlichung wird Frobenius dann belehrt: „Der Herr erfüllt auch die heidnischen Erlösererwartungen."[11] Mit diesem Universalanspruch gegen den kulturmorphologischen Relativismus fühlte sich Frobenius dann zur Verteidigung herausgefordert. Im Antwortbrief ist zu lesen:

„Väterlicherseits stamme ich von einer unendlichen Kette (ich glaube 14 Generationen) von protestantischen Geistlichen ab….mit 14 Jahren kannte ich wohl alle 4 Evangelien[,] die Briefe und die Offenbarung (!!!) auswendig."[12]

[5] Franzen erwähnt die „Kapernaum-Predigt vom 16.III.1930 zum Gedenken der Weltkriegstoten" (a.a.O. S. 306)
[6] Jeremias, Alfred: Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Leipzig: J.C. Hinrichs 1904
[7] Nach Franzen a.a.O. S. 349
[8] Frobenius, Leo: Schicksalskunde im Sinne des Kulturwerdens. Leipzig: Voigtländer 1932
[9] Franzen a.a.O. S. 33
[10] Eigenhändige Hinzufügung unter einen Brief von Frobenius vom 24.2.1932, nach Franzen a.a.O. S. 440
[11] Franzen a.a.O. S. 461
[12] Franzen a.a.O. S.466/7

Doch schien es auch Alternativen im genealogischen Erbe gegeben zu haben: „Dieser aufdringlichen Form des Christentum[1] hielt die andere Vetter- und Verwandtschaft, die nur aus Soldaten bestand[,] eine Art Gegengewicht .“ Dazu kamen die Afrika-Erfahrungen: „Das Leben des ‚Jünglings‘ Leo Frobenius gelangte mehr und mehr in das[!] Bereich des Missionarischen[!] Christentumes; das Interesse für die Naturvölker brachte das mit sich und enthüllte mir erst in Europa, dann aber an unzähligen Beispielen in Afrika die Natur dieser Gruppe des Christentums.“[13]

Dann kommt, eingeleitet von einem Brückenangebot, die Generalabrechnung:

„Ein soldatisches Christentum, wie ich es oft genug erleben durfte, werde ich stets ehren, achten, verstehen. Aber es besteht nicht allein. Daneben wuchert und sprudelt eine ausgesprochen christliche Art, die von Hochmut, Schnüffelei, Ansprüchen und Selbstzufriedenheit trieft. Das Christentum unterscheidet sich hierin nicht um ein Deut von irgend einer anderen Hohen[!] Religion, – ja ist schlimmer als diese, weil solche Klatschmohne und Kornblumen auf jedem Kornfeld blühen können, ihm (dem Christentum) aber nicht vereinbar sind!“[14]

Damit steht die Frage nach der weltanschaulichen Position dieses Fachheroen, der in der frankophonen Welt vielleicht angesehener als in der deutschen Völkerkunde ist, zur Lösung an, und meine kurzen Ausführungen dazu können nicht mehr als Argumentationshilfen sein. Sie betreffen zunächst den Komplex „Militärfrömmigkeit“, dann die Überlappungszone von Christentum und Neopaganismus, schließlich den Kreis um den Dichter Stefan George.

„Der Gott der Eisen wachsen ließ“ und seine Auflösung

Die historische Erfahrung des zerfallenden Alten Reiches, während dessen langem Siechtum sich aufstrebende Nachbarn wie Frankreich und Schweden immer erneut Stücke aneigneten, brachte schließlich insbesondere in den sogenannten Befreiungskriegen gegen Napoleon eine spezifische Melange aus protestantischem Christentum und militaristischem Nationalismus hervor, deren bekanntesten Vordenker Ernst Moritz Arndt (1769-1860) und Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852) waren. Aber auch die sog. Preußischen Heeresreformer verehrten den „Gott, der Eisen wachsen ließ“(Arndt), und unter Bismarck gesellte sich dann auch noch politische Klugheit dazu, so dass nach drei blutigen Kriegen das Zweite Deutsche Reich zusammen „geschmiedet“ werden konnte. Dieses Milieu formte auch den jungen Leo Frobenius, war es doch geradezu personifiziert in seinem Vater Herman Theodor Frobenius (1841-1916), der als Festungsingenieur an den Einigungskriegen teilgenommen hatte, nach dem Ausscheiden aus dem aktiven Dienst

[13] Franzen a.a.O. S. 466/7
[14] Franzen a.a.O. S. 467

militärgeschichtliche Bücher schrieb und ab 1904 die aufwändigen Afrika-Expeditionen seines ebenso ehrgeizigen wie genialischen zweiten Sohnes Leo organisierte.

Bekanntlich handelte es sich dabei um Nachinszenierungen der frühen Entdecker- und Erobererunternehmen mit militärischer Organisation und ebensolcher Begleitung, auf denen der Stahlhelm oder Tropenhelm aber zum Gebet abgenommen wurde. Ihr Gott war mit den stärkeren Bataillonen, war vor allem Schlachtenlenker und nahm – wie Wotans Walküren in der heidnischen Vorgängerreligion – die Gefallenen direkt zu sich. Auch als das Kriegsglück die Deutschen verlassen hatte, konnte er noch angerufen werden: Frobenius sprach von der „schweren Zucht" „unseres Herrgotts" in den Jahren 1918, während der französischen Ruhrbesetzung und des Geldverfalls[15]: „Gottes Winde fegen über die Erde und zerreißen alles Unechte und Falsche."[16] Dazu gehört aber in der kulturmorphologischen Ideologie vor allem der Materialismus, von dem die Deutschen unter der göttlichen Zuchtrute erlöst würden.

Nach dem verlorenen Krieg und dem als furchtbar ungerecht empfundenen Frieden glaubten viele Autoren, Deutungen und Tröstungen für die in jeder Beziehung deprimierte Nation publizieren zu müssen. Frobenius beteiligte sich mit der 1921 zum ersten Mal erschienen Schrift „Paideuma", in dem er – noch vor der viel politischer gehaltenen Schrift „Das Dritte Reich" des Dostojewski-Herausgebers Möller van den Bruck (1876-1925)[17] und lange vor dessen furchtbarer Realisierung 1933 – vom „Dritten Reich" der Intuition über den organischen und anorganischen Reichen sprach. Es war hier noch ein antimaterialistischer Kampfbegriff, und der eiserne Gott erschien nun eigentlich aufgelöst im Chaos der Dämonen, als welche Frobenius unter seinem Neologismus Paideuma die Schicksale der Völker und Kulturen begriff. Erschütterungen der Anastrophe oder Urknalls wie der Katastrophe als finale Explosion rhythmisieren Kulturgeschehen wie Kulturwandel, begreifbar nur von Kindern, Genialen und Primitiven. Hätte Wilhelm II. wenigstens diese Schrift gelesen, hätte er sich die erwähnte Frage nach dem frobenischen Christentum sparen können. Der Offizierssohn war in den Museen, Bibliotheken und Afrikareisen zum Dämonologen geworden: „In ihrer Sporadität und Spontaneität, ihrem blitzartigen Aufleuchten sind die Dämonen zeit – und raumlos."[18]

---

[15] Brief vom 5.I.1928 an Wilhelm II., nach Franzen a.a.O. S. 154

[16] Brief vom 31[!]9.1931 an Wilhelm II., nach Franzen a.a.O. S. 407

[17] Möller van den Bruck, Arthur: Das Dritte Reich. Berlin: Der Ring 1923 – sek. S. Weiß, Volker: Moderne Antimoderne. Arthur Moeller van den Bruck und der Wandel des Konservativismus. Paderborn: Schöningh 2012 – zu den damaligen Trostspendungen wären noch zu nennen auf katholischer Seite sicher Pater Wilhelm Schmidt: Des Deutschen Volkes Not [?] 1921, auf jüdischer Seite Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung. Frankfurt am Main 1921 und Martin Buber: Ich und Du. Leipzig 1923

[18] Frobenius, Leo: Paideuma. Umrisse einer Kultur- und Seelenlehre. [1921] Düsseldorf: Diederichs 1953, S.65

Frobenius stand in seiner damaligen Münchener Zeit unter dem Einfluss Oswald Spenglers (1880-1935) und seiner „faustischen Kultur". Mit ihm teilte er den pluralistischen Kulturrelativismus, den ruralistischen Antiurbanismus, den unbeirrten Glauben an preußische Zucht und Ordnung[19] und vielleicht auch an eine Art germanischen Christentums, das der ebenso bewaffnete wie unbedarfte Narr Parzival vorlebte und auf dem angeblich die faustische Kultur Europas gründe. In der Einschätzung der unbeglaubigten Geschichte, also der schriftlosen Naturvölker entzweiten sich die beiden Morphologen bald wieder und warfen sich gegenseitig Unwissenschaftlichkeit vor.[20]

Antimoderne Widerständler im Umfeld

Der zu Recht nach seinem Christentum befragte Dämonologe Leo Frobenius war aber in den Zeiten der Tragödien des Zweiten und des Dritten Reiches keineswegs irgendein Wortführer oder Sinnstifter. Zwar verkauften sich seine Bücher gut, aber weniger wegen ihrer irrationalistischen Botschaft als wegen ihres exotistischen Gehalts. Im Fach Ethnologie blieb der Autodidakt und Vielschreiber Außenseiter, auch wenn seine Kulturmorphologie in den zwei Jahrzehnten nach der Katastrophe von 1945 eine Art Leitethnologie in Westdeutschland werden konnte. Zur Frage nach dem Zusammenhang von Frobenius und dem Neopaganismus muss man die Kulturmorphologie mit den Parallelströmungen vergleichen. Sie erscheint dann als origineller, auf Auseinandersetzungen mit außereuropäischen Traditionen aufgebauter Seitenweg, der von den Hauptwegen sicher Impulse erhielt, durch den Bezug zum Weltheidentum[21] aber ganz anders fundiert war als die an germanischer, allenfalls noch an antiker Mythologie orientierten damaligen Einsprüche gegen den dominanten Abrahamismus.

Alle Betrachter und Kommentatoren dieser besonders für Mitteleuropa charakteristischen Strömungen beziehen diese auf die katastrophale Geschichtsentwicklung, auf den verbreiteten Kulturpessimismus, der schon in der Romantik einsetzte, und auf die Sozialpsychologie der Verlierer, die in Deutschland, Österreich und Ungarn besondere Blüten zeitigen konnte. Der Marburger Historiker Ulrich Sieg spricht von „Propheten des Untergangs", um die sich die „Jugendbewegten" scharten, und erinnert daran, dass 80% der „Bündischen Jugend" auf den Schlachtfeldern des 1. Weltkriegs blieben[22]. Der Emigrant und mehrfach

[19] „Preußentum ist ein Lebensgefühl, ein Instinkt, ein Nichtanderskönnen." (Spengler, Oswald: Preußentum und Sozialismus. München: C.H.Beck 1920, S.19)

[20] Vgl. Felken, Detlef: Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur. München: C.H.Beck 1988

[21] Vgl. Streck, Bernhard: Sterbendes Heidentum. Die Rekonstruktion der ersten Weltreligion. Leipzig: Eudora 2013

[22] Ulrich Sieg, Vortrag in der Religionswissenschaftlichen Sammlung der Universität Marburg am 5.12.2012

ausgezeichnete Zeithistoriker Fritz Stern hat 1961 die heute durchweg negativ empfundenen „Kirchenväter" der Gegenmoderne Paul Lagarde (1827-1891), Julius Langbehn (1851-1907) und Arthur Moeller van der Bruck miteinander verglichen.[23]

Ihre Vereinigung unter dem Etikett „Propheten ohne Gott" klingt übertrieben, besser passt „Metaphysiker der Krise"[24]. Trotz ihrer ungleich größeren Wirkung bewies aber keiner der Genannten in Glaubensfragen eine solche Radikalität, die mit der Dämonologie von Leo Frobenius mithalten könnte. Auch wenn alle drei – in unterschiedlicher Tonart – antisemitisch argumentieren konnten, wagte keiner von ihnen, die Nabelschnur zum Christentum nachhaltig durchzutrennen.

Der Altorientalist Paul Lagarde arbeitete Zeit seines Lebens an der kritischen Ausgabe der Septuaginta, die schließlich erst sein Meisterschüler Alfred Rahlfs ab 1922 herausbrachte. Zwar versuchte er in seinen politischen Schriften, ein Christentum ohne Juden, ohne Paulus und ohne Luther zu propagieren, im Grund seines Herzens sehnte sich der „Praezeptor Germaniae" (Thomas Mann) aber nach einer mittelalterlichen Frömmigkeit ohne Glaubensschisma, nicht nach heidnischer Dämonologie. Auch Julius Langbehns Leitfigur Rembrandt van Rijn (1606-1669)[25] blieb auf dem Boden des abendländischen Christentums, insbesondere im Angesicht von dessen Bilderfreudigkeit, die das Wort leicht überblenden konnte. Nicht einmal Moeller van der Bruck, in dessen Berliner Juni-Klub der Kolonialdeutsche Hans Grimm (1875-1959) ebenso wie der oben schon genannte Bund-Philosoph Hans Blüher verkehrte, dachte an eine Absage an das Christentum, sondern ersehnte vielmehr die Vereinigung mit dem russischen Ostchristentum als dem „Dritten Rom" gegen den verrotteten Okzident.

Sicher gab es im geistigen Chaos der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts auch Propheten, die eine gänzliche andere Religion wollten und dazu nicht nur das Alte Testament, sondern auch das Neue verwarfen. Doch keiner der in diesem Zusammenhang zu nennenden Autoren – Ernst Bergmann, Ernst zu Reventlow, Wilhelm Hauer neben vielen Unitariern, Theosophen oder Köngener[26] – könnte Dämonologe genannt werden in dem Sinne, wie wir oben Frobenius mit seiner paideumatischen Volks- oder besser Kulturgeisterlehre kennengelernt haben. Wenn man von Hauer, der immerhin in Indien den Yoga studierte[27] absieht, fehlten den Neopaganisten des Interbellum fast durchweg außereuropäische Erfahrungen; sie gruben nach Göttern und Geistern, die von vielen Jahrhunderten dicken Schichten christlicher Religionsgeschichte zugedeckt waren.

---

[23] Stern, Fritz: The Politics of Cultural Despair. Berkeley: Univ. of California Press 1961 (dtsch. Stuttgart: Cotta 2005)

[24] Stern a.a.O. S. 288. 397

[25] Langbehn, Julius: Rembrandt als Erzieher. Von einem Deutschen. Leipzig: Hirschfeld 1890

[26] Dazu Cancik, Hubert: Religions- und Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Düsseldorf: Patmos 1982; Nanko, Ulrich: Die Deutsche Glaubensbewegung. Eine historische und soziologische Untersuchung. Marburg: Diagonal 1993

[27] Hauer, Jakob Wilhelm: Der Yoga als Heilweg. Stuttgart: Kohlhammer 1932.

Trotzdem gibt es viele Vorstellungen, die Frobenius mit den genannten Idealisten und Ideologen teilte. Dazu gehörte der oben schon kurz erwähnte Panbabylonismus eines Friedrich Delitzsch, Hugo Winkler oder Heinrich Zimmern, die die Kultur- und Religionsgeschichte – im Widerspruch zu den alten Hebräern als erster Schriftkultur – im Zweistromland vor 5 Jahrtausenden beginnen ließen. Frobenius glaubte nachweisen zu können, dass auch diese Urblüte noch selbst Ableger eines großen, „kaschitisches Becken" genannten Kulturraums um den indischen Ozean herum war. Alle diese Forschungen und Hypothesen waren antisemitisch gefärbt, weil sie den Juden das Primat am ethischen Monotheismus abzusprechen versuchten. Sie waren aber nur in seltenen Fällen rassistisch, sondern folgten Paul Lagarde mit seinem oft zitierten Satz: "Das Deutschthum liegt nicht im Geblüthe, sondern im Gemüthe."[28] Auch Möller van den Bruck sprach von einer „Rasse des Geistes, nicht des Blutes"[29] und für Frobenius war Rasse selbstverständlich ein Produkt des jeweiligen Paideuma[30]

An weiteren Gemeinsamkeiten zumindest für große Teile des neopaganistischen wie bibelrevisionistischen Lagers wäre der Monarchismus oder Royalismus zu nennen, meist gepaart mit einer entschiedenen Ablehnung von Demokratie und Liberalismus. Lagarde sprach von der „Börse als dem Fluch der Völker."[31]. Dann waren diese Denker häufig glühende Nationalisten, die, wie auf der anderen Seite des „Vogesenkamms", der Bibelkritiker und Lagarde-Freund Ernest Renan (1823-1892) die Nation als „spirituelle Familie" begriff.[32] Schließlich und eng verbunden mit diesem Glauben an das eigene Vaterland als letzte – oder nimmt man den Herrgott dazu – vorletzte Autorität hingen die meisten deutschen Autoren dieser Denktradition der Idee von Dienst und Pflichterfüllung an, die sich bis Fichte, Schiller und Kant zurückverfolgen lässt. Frobenius glaubte, dass nicht nur Deutsche ohne jeden Abstrich dienen müssen, sondern alle Menschen und zwar dem je eigenen Paideuma, also ihrem Volksgeist oder Kulturdämon.

[28] S. Sieg, Ulrich: Deutschlands Prophet. Paul Lagarde und die Ursprünge des modernen Antisemitismus. München: Hanser 2007, S. 61; Sieg zitiert auch den beklemmenden Satz Lagardes, nach dem die Juden entweder „ganz nach Deutschland hinein oder ganz aus Deutschland hinaus müssen."(Sieg a.a.O. S. 232) Hier zeichnet sich eine – im Angesichts der späteren grauenvollen Ereignisse wiederum beklemmende – Vergleichbarkeit ab zu dem Vortrag, den Frobenius vor dem Verein zur Abwehr des Antisemitismus am 2. Juni 1930 in München gehalten hat: „Der Konflikt der Kulturstile". Frobenius riet dort den versammelten Juden, anstatt ganz oben oder ganz unten von der Gesellschaft in ihrer Mitte sich zu integrieren. Vgl: Voges, Hans: Frankfurter Völkerkunde im Nationalsozialismus, 1933-1945. In: Museum der Weltkulturen (Hg.) Ansichtssachen. Ein Lesebuch zu Museum und Ethnologie in Frankfurt am Main. Frankfurt: Societätsverlag S. 130-151

[29] Nach Stern a.a.O. S. 272

[30] „Das Paideuma bildet Rassen." Frobenius, Leo: Paideuma [1921] a.a.O. 1953:88

[31] Nach Sieg: Paul Lagarde a.a.O. S. 249

[32] Nach Sieg: Paul Lagarde a.a.O. S. 201

Die Kunstreligion der Dichter und Denker

Wo Neopaganismus und Dämonismus dem rationalen Diskurs erliegen, bleiben die Fluchtwege Geheimnis und Kunst. Beides findet sich prominent vereint im „Geheimen Deutschland" der Lyriker um Stefan George (1868-1933), der sich für den heidnischen Mythos begeistern konnte, weil er, wie Edith Landtmann sich erinnerte, „unsentimental, unchristlich, unhuman, unbürgerlich, urmässig" sei[33]. Das waren in etwa auch die Qualitäten, die Frobenius in der Oratur der Afrikaner so attraktiv fand, und in der Tat gab es einige Verbindungen zwischen diesen Dichtern des Jugendstils oder Expressionismus und den Forschern der Mythologie und der Bilderrätsel. Die wichtigste lief über den George-Jünger der dritten Generation Max Kommerell (1902-1944), der 1921 mit seinem Freund Ewald Volhard nach Marburg kam und ab 1930 in Frankfurt Literaturwissenschaft lehrte. Für ihn definierte sich ein Volk über seine Dichter, die Deutschen also über Klopstock, Goethe, Schiller, Jean Paul und Hölderlin. Diese geistige Reichsidee entschädigte damals viele für das Elend der Weimarer Republik, auch wenn es noch andere Verstehensweisen vom „Geheimen Deutschland" gab. Ernst Jünger z.B. verstand darunter die weiterlebenden Toten des Ersten Weltkriegs[34], Graf Staufenberg rief es an, bevor er nach dem missglückten Attentat auf Hitler erschossen wurde. Für Walter Benjamin hing im „Geheimen Deutschland" die Tarnkappe direkt neben dem Stahlhelm[35]

Ulrich Sieg nennt es „Deutschtumsmetaphysik"[36], wenn diese Katastrophengeschichte mit einem obskuren Erlösungsauftrag verbunden wird. Der wird in der Regel besonders in Phasen absoluten Mangels empfunden. Lagarde fand das Bismarckreich unerträglich; umso fester glaubte er an die Mission des Deutschtums[37]. Ernst Kantorowicz und Stefan George zogen dem bekannten Preußenkönig Friedrich „dem Großen" den unbekannteren Staufer Friedrich den Zweiten des Mittelalters vor, weil er sich besser zur Mystifikation eignete, z.B. als eigentlicher Schläfer im Kyffhäuser. Im geheimen Deutschland verbinden sich oft Kunst und Gewalt auf Kosten der etablierten Religion. Der Georgeaner Ludwig Thormaehlen (1889-1962) forderte 1943: "Halten wir…die Dichter und Soldaten [hoch] und halten wir die Pfaffen…fern von uns."[38]

---

[33] Landtmann, Edith: Gespräche mitDtefan George. Düsseldorf/München 1963, S. 109, zit nach Schlieben, Barbara/Schneider, Olaf/Schulmeyer, Kerstin (Hg.): Geschichtsbilder im George-Kreis. Wege zur Wissenschaft. Göttingen: Wallstein 2004, S. 191

[34] S. Raulff, Ulrich: „In unterirdischer Verborgenheit". Das geheime Deutschland – Mythogenese und Myzel. Skizzen zu einer Ideen- und Bildergeschichte. In: Schlieben et al. a.a.O. S. 93-116, S. 94

[35] Nach Karlauf, Thomas: Stefan George. Die Entdeckung des Charisma. München: Blessing 2007, S. 573

[36] Sieg 2001 a.a.O. S. 178

[37] Sieg 2001 a.a.O. S. 160

[38] Nach Schneider, Wolfgang Christian: „Heilige und Helden des Mittelalters". Die geschichtliche „Schau" Wolframs von den Steinen unter dem Zeichen Stefan Georges. In: Schlieben et al. a.a.O. S. 183-208, zit. S. 193

Bei George selbst erreichten das messianische Fieber und die Sehnsucht nach dem charismatischen Führer 1928 noch einmal einen Höhepunkt. Das Buch „Das Neue Reich“ war aber wieder reine Gedichtsammlung, keine politische Mythologie wie bei Moeller van den Bruck 1923 oder gar intuitionistische Dämonologie wie bei Frobenius 1921. Dieser arbeitete in seinen Spätwerken Stile als kulturelle Gestaltungen von Geisterkraft heraus, am bekanntesten den der Äthiopik und der Hamitik in der Kulturgeschichte Afrikas von 1933[39]. Sie äußerten sich in Formen und Gestalten, in Masken und Felsbildern, sicher auch in Dichtungen der Sänger und Erzähler, die Frobenius kunstvoll nachdichtete. Für George aber dominierte eindeutig die verbale Formung in der Lyrik: „Kein ding sei, wo das wort gebricht.“[40]

Frobenius, dessen Gesundheit seit seiner Verwundung durch einen Giftpfeil 1906 angeschlagen war, begab sich immer wieder in die Behandlung durch den von Halle nach Frankfurt gerufenen Internisten Franz Volhard. Dessen Sohn Ewald (1900-1945) wurde bereits als Freund Max Kommerells erwähnt, der ebenfalls zu den Pilgern ins Doorner Kaiserexil stieß. Ewald Volhard wurde 1933 im Institut für Kulturanthropologie eingestellt, 1938 wurde er Geschäftsführer der neu gegründeten Deutschen Gesellschaft für Kulturmorphologie. Er arbeitete viele Jahre an einem Standardwerk über Kannibalismus[41] und starb im Februar 1945 bei den Abwehrkämpfen um Cleve den Soldatentod[42]. Friedrich Wolters, der berühmte Chronist des George-Kreises[43], hat in seinem 1909 erschienenen Initiationsopus „Herrschaft und Dienst“[44] behauptet, Dienst erzeuge Lust. Das war wohl die eigentliche Klammer, die die verschiedenen Lager der konfessionslos Religiösen im Deutschland vor 1945 zusammenhielt.

[39] Frobenius, Leo: Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltslehre. Wien 1933
[40] Nach Karlauf a.a.O. S. 585
[41] Volhard, Ewald: Kannibalismus. Studien zur Kulturkunde Bd. 5. Stuttgart: Steiner 1939
[42] Jensen, Adolf Ellegard: Ewald Volhard. Nachruf. Paideuma 3:191-3, 1948
[43] Wolters, Friedrich: Stefan George und die Blätter für die Kunst. Deutsche Geistesgeschichte seit 1890. Berlin: Bondi 1929
[44] Wolters, Friedrich: Herrschaft und Dienst. Berlin: Verlag Blätter für die Kunst, 1909

Dada Rivista di Antropologia post-globale, speciale n. 2, 2015 *Antropologia e religione*

AL-QARĀFA, LA CITTÀ DEI MORTI DEL CAIRO
Il circuito delle sette tombe sacre

Anna Tozzi Di Marco

***Al-Qarāfa*: the pilgrimage to the holy seven tombs in Cairene Muslim cemetery**

Abstract

A key aspect of *al-Qarāfa*, the Muslim inhabitated cemetery in Cairo is the devotion to seven ancient sacred tombs and its relative pilgrimage. The Cairene graveyard was renowned for the local and inter-regional pilgrimages because of its high concentration of *awliyā'*s graves (literally friends of God), as holders of *baraka*, the divine grace. In particular, in the XIII century the famous circuit of the Seven tombs was formalized by the shaykh al- Fārsī who also called it as «pilgrimage of the seven sleepers», according to the scholar El Kadi. Hence the multitude of the Muslim pilgrims who spent the night on the holy spot without taking into account the social code about the separation between sexes, were so disciplinised. Nowadays, some mausoleums of the circuit disappeared and local people have no memories of them, whereas the most renowned holy men' tombs are still venerated by a large crowd of devotees, even if the nightly practice of incubation missing. The author, in considering the scholars' studies on this issue, explores the current veneration and the contemporary pilgrims' pattern of habits, comparing with the Medieval ones.

Keywords: *al-Qarāfa*, Cairo, pilgrimage, *awliyā'*, seven sleepers

Premessa

Questo saggio rappresenta un approfondimento in prospettiva storico-antropologica di un argomento affrontato parzialmente sia nell'articolo *Cairo's city of the dead: a site of ancient and contemporary pilgrimage*[1], sia nella monografia *Egitto inedito*[2]. Si tratta del circuito pellegrinale a sette tombe sante che veniva effettuato a partire dal X secolo nel cimitero della capitale egiziana, *al-Qāhira*, governata dalla dinastia fatimide, e che al presente risulta molto frammentato e ridimensionato ma ancora esistente. Ne danno conto le cronache degli storici egiziani vissuti qualche secolo più tardi, come il noto al-Maqrīzī[3], che hanno così fornito la cornice storica.

In tempi relativamente recenti, fine anni '50, se ne è occupato in maniera particolare l'orientalista francese Louis Massignon nella sua opera *La Citè des Morts*

[1] Tozzi Di Marco, 2009, pp. 94-109.

[2] Tozzi Di Marco, 2010.

[3] Storico di epoca mamelucca, nato al Cairo nel 1364, di fede sunnita. Le sue opere più importanti prese in considerazione sono: al Maqrīzī, *al-Mawā'iẓ wa al-'itibār fī dhikr al-khiṭaṭ wa al-āthār* , 2 voll., Būlāq, Cairo, 1854, trad. francese, Urbain Bouriant, *Description topographique et historique de l'Égypte*, Paris, 1895-1900; al Maqrīzī, *Kitāb al sulūk li-ma'rifat duwal wa al mulūk*, Muḥamad Muṣṭafā Ziyāda, Cairo, 1959, vv. 1-2.

au Caire[4], oltre ad altri studiosi che invece si sono interessati soltanto di alcuni aspetti a seconda della propria disciplina d'appartenenza. Ad esempio, negli anni '90, lo studio degli urbanisti El Kadi e Bonnamy, *La Cité des morts: Le Caire*[5], è stato prezioso per la ricerca sul terreno e il ritrovamento delle tombe che sono state da loro documentate con minuziosità.

Alla base di questo saggio c'è la decennale ricerca sul campo dell'autrice che ha vissuto nel cimitero musulmano cairota, incentrata sull'analisi dei processi di inurbamento[6], che implicano le relazioni tra questo fenomeno, unico al mondo, e i rituali funebri e religiosi che si svolgono all'interno della necropoli.

Al-Qarāfa: il cimitero musulmano abitato del Cairo

Al-Qarāfa, denominata "la città dei morti" dagli occidentali, è lo storico cimitero musulmano del Cairo. I cittadini della capitale che hanno la propria tomba di famiglia vi continuano a seppellire i propri cari, mentre per tutti gli altri sono stati costruiti nuovi spazi di sepoltura ai confini urbani. *Al-Qarāfa* è connotato da un notevole tessuto abitativo (circa un milione di residenti), la cui coabitazione con i defunti, a cominciare da un paio secoli dopo la sua fondazione nel 642 d.C, ne è un tratto distintivo ed unico al mondo.

Fin dai suoi albori questa necropoli ha seguito di pari passo l'evolversi della capitale araba dell'Egitto, in origine *al-Fusṭāṭ*[7], fino ad essere costituito oggi da ben diciassette quartieri[8]. Tali nuclei abitativi corrispondono ad aree funerarie formatesi nel corso dei secoli. Inizialmente lo spazio sepolcrale era costituito dalla zona di sepoltura della tribù araba dominante, i Coreisciti[9], ai piedi delle colline Moqaṭṭam, e da quelle pertinenti agli altri clan arabi che insieme conquistarono l'Egitto[10].

---

[4] Massignon, 1958.

[5] G. El Kadi, A. Bonnamy, 2001.

[6] Ricerca partita nel 1996 e finanziata con fondi propri e in parte minoritaria da una borsa di studio MAE.

[7] Per un maggior approfondimento sulla storia della nascita di *al-Fusţāţ*, e le successive cittadelle di potere quali la abbaside *al-'Askar* (750), la tulinide *al-Qaṭā'ī* (868), infine la fatimide *al-Qāhira* (969), cfr. Raymond, 2001.

[8] Il cimitero di *al-Fusţāţ* si sviluppò in *al-Qarāfa al-Kubrā* (Grande cimitero) in epoca fatimide, a cui poi vi si aggiunsero i cimiteri di Sayyeda Nafīsa e Bāb el Naṣr. In seguito con gli Ayyubidi nacque *al Qarāfa al-Ṣughrā* (Piccolo cimitero) intorno alla tomba dell'Imām Shāfi'ī. Verso la seconda metà del XIII secolo queste porzioni di cimitero si fusero in un'unica zona di sepoltura. L'ultima espansione si ebbe con i mamelucchi che fondarono un proprio cimitero *Qarāfat al-Mamālīk*, a sud e a nord della Cittadella del sultano Ṣalāh al-Dīn al-Ayyūbī (Saladino).

[9] Alla tribù dei Coreisciti apparteneva anche il profeta Maometto. Al Maqrīzī, 1854, v. II, pp 442-443; Raymond, 2001, pp. 11-14.

[10] Tozzi Di Marco, 2008. Per una ricognizione storica cfr. Abu-Lughod, 1971; Kubiak, 1987; Al Sayyed, 2011; Hamza, 2001.

Un primo nucleo di abitanti, a decorrere dal IX secolo, era composto dai guardiani (sing. *turābī* nella parlata arabo-egiziana) delle tombe monumentali nobiliari e dei mausolei santi, e dagli addetti ai servizi funebri, quali becchini, incisori di lapidi, recitatori del Corano.

L'incrementarsi dell'inurbamento ha le sue radici nei rituali funebri e nel concetto peculiare di santità nell'Islam vissuto popolare, in tal caso egiziano, che ha come perno la *baraka*, forza benedittoria divina[11] (i cui significato e percezione si approfondiranno nei paragrafi successivi). La Città dei Morti cairota rappresenta per la religione ufficiale una realtà totalmente eterodossa, di cui sia l'architettura funeraria che alcune espressioni della religiosità popolare sono esempi emblematici.
Ciò che maggiormente contribuì allo sviluppo dell'inurbamento è la presenza delle tombe sacre, distinguibili dalle cupole dei mausolei, assenti per le altre tombe. Esse appartengono a personaggi pii della tradizione religiosa sia locale che transnazionale, gli *awliyā'* (sing. *walī*), letteralmente gli amici di Dio, percepiti come santi in virtù della loro prossimità ad Allah. Durante i secoli scorsi vi fu all'interno della necropoli un enorme proliferare di culti devozionali verso i santi, ognuno specializzato in richieste di un particolare soccorso. Pertanto nella memoria collettiva le varie aree sepolcrali sono conosciute con l'eponimo dei molteplici santi sepolti[12].

Complessivamente *al-Qarāfa* contiene le sepolture di: tre profeti (Ṣāliḥ, Rūbīl/Reuben, Āsiya); venti membri di *ahl al-bayt*[13]; undici compagni di Maometto e altri trenta venerabili, tra cui l'Imām Shāfi'ī in testa.

L'esplosione di tombe sacre avvenne con la dinastia fatimide che regnò in Egitto dal X al XII secolo[14]. I sovrani fatimidi, di fede sciita-ismailita, avevano una venerazione particolare per il profeta Maometto e la sua discendenza, quindi patrocinarono molti mausolei funerari, simbolici o effettivi, dei membri di *ahl al-bayt*, come atti di pietà religiosa e di propagazione del culto sciita ma anche come ostentazione del proprio potere. L'aristocrazia fatimide nel cimitero sfoggiava il proprio prestigio attraverso il patrocinio di diverse tipologie di costruzioni: padiglioni, chioschi, ḥammām, strutture caritatevoli. In particolare, ad esempio, la

[11] Tozzi Di Marco, 2015.

[12] L'autrice ha abitato nella zona sepolcrale del sultano mamelucco Qā'itbey, che si fece costruire la sua camera funeraria nei pressi della *zāwiya* del mistico 'Abd Allāh al-Menūfī, un sufi vissuto nel XIV secolo e lì sepolto. Nella sua *zāwiya* e nelle immediate vicinanze, peraltro, si sono osservati rituali molto poco conformi all'ortodossia religiosa. Cfr. Tozzi Di Marco, 2009. Riguardo alle sessioni di ḥaḍra (la riunione dei mistici che, raggiungendo lo stato di estasi, contemplano Dio, e a seconda del livello raggiunto percepiscono la visione del divino) che avvengono all'interno del mausoleo, si è notato una venerazione manifesta alla tomba del fondatore della confraternita Aḥmadiyya al-Menūfiyya, cfr. Tozzi Di Marco, in Scarpi - Cremonesi, 2014, (in stampa).

[13] Lett. "la gente del Casato", ovvero la famiglia del Profeta.

[14] I fatimidi provenivano da *Ifrīqiya* (Nordafrica, per lo più l'odierna Tunisia) e conquistando l'Egitto fondarono la loro capitale, *al-Qāhira*, a nord degli altri settori abitativi precedenti. Per tutto il periodo della loro dominazione le due città, *al-Fusṭāṭ* e *al-Qāhira*, convissero, nella prima vi abitava il popolo e nella seconda vi risiedevano i nobili e il califfo. Soltanto con Saladino si ebbe l'unificazione. Cfr. Demichelis, 2013.

madre del quinto Imām-califfo, Al-'Azīz (975-996), sponsorizzò la costruzione di una moschea congregazionale, *Ğami' al-Qarāfa*, ormai scomparsa, ma si racconta fosse di incredibile splendore artistico[15].

Successivamente, con il sultano Saladino che ripristinò il sunnismo a Corte, il territorio sepolcrale venne maggiormente sacralizzato dalla presenza di diverse istituzioni mistiche: piccoli alloggi (*zāwiya*) isolati di sufi[16] con i propri discepoli e grandi residenze (*khānqā*) di confraternite (*ṭuruq*) sorte intorno alla tomba del fondatore. Al fine di contrastare l'ideologia sciita, furono soprattutto promosse quelle sepolture che appartenevano a virtuosi sunniti, come la tomba dell'Imām Shāfi'ī che fu restaurata e abbellita. Fu poi ingrandita con l'aggiunta di una camera funeraria, una scuola coranica e una moschea.

Con le consecutive dinastie al potere, quali i mamelucchi e poi gli ottomani, la popolazione perseverò nella venerazione degli *awliyā'* e nelle costumanze funebri non proprio del tutto conformi alla legge religiosa ortodossa.

Concetto di santità nell'Islam

Nel corso della ricerca sul campo i concetti islamici di sacro e santità (*wilāya*) si sono rivelati centrali per l'analisi della devozione alle tombe sante. Si ritiene quindi dover darne conto in maniera esemplificativa (sebbene non completa) di seguito.

La santità nella religione musulmana non pertiene all'opposizione elidiana sacro/profano[17] ma è detenuta in diversi gradi che determinano una gerarchia tra le persone, i luoghi, e gli oggetti ritenuti santi. Tuttavia il Corano, considerato santo perché Parola di Dio, non menziona l'esistenza di categorie di uomini che hanno un rapporto speciale con il divino, tranne che in un versetto della sura intitolata Yūnus (Giona). In questo versetto si parla di amici di Dio come di coloro che non rischiano né il timore né l'afflizione (C. 10:62)[18]. Inoltre l'Islam distingue tra un sacro inerente, *ḥaram* (inviolabile), come ad esempio per La Mecca o la Ka'ba, e un sacro acquisito, reso tale, come lo spazio della moschea o la tomba, consacrato dalle preghiere e dalle azioni pie dei fedeli. Il termine *Qiddīs* tradotto come santo, è applicato al grado massimo a Dio, quale *al-Quddūs* (santissimo), e tutto ciò che è sacro fa riferimento direttamente a Lui.

Tuttavia l'emergere di tale tema avvenne nel secolo IX in concomitanza con la nascita del misticismo, il sufismo. Nella seconda metà del secolo uno dei primi sufi a

[15] Bloom, in Grabar, 1987, p. 7.
[16] I *sufi* sono i mistici islamici. L'etimologia di tale termine sembra far riferimento alla veste di lana grezza, ṣūf, che indossavano, ma i filologi arabi forniscono anche altre derivazioni. Per un approfondimento sul sufismo cfr. Ventura, 1981; Nicholson, 1997.
[17] Eliade, 1973.
[18] Bausani (tr. e comm.), 1988, p. 152.

sviluppare questo argomento fu il persiano al-Tirmidhī[19], il cui pensiero fu ripreso dal filosofo andaluso Ibn ʻArabī nel XIII secolo[20]. Nel trattare il concetto di santità al-Tirmidhī distingue tra profeti e *awliyā'*, ponendo questi ultimi ad un livello superiore. Il profeta è ispirato dalla Rivelazione mentre il *walī* è ispirato da Dio nel ricevere gli *aḥadīth*[21] (sing. *ḥadīth*). In contrapposizione l'andaluso nello sviluppare la teoria della santità inverte la gerarchia e pone il Profeta al vertice (il Sigillo dei profeti), poiché è detentore sia di santità che di profezia[22]. Tuttavia erano considerati santi anche gli *shurafā'* (sing. *sharīf*), i discendenti del Profeta. Se dimostrato dall'albero genealogico persino un sovrano poteva essere santo – sebbene in modo diverso dal *walī* – saldando in tal modo politica e religione.

Fondamentale prerogativa della santità è il possesso della *baraka*, la benedizione di Allāh, trasmissibile per via ereditaria o per contiguità. È quindi soprattutto il possesso di tale forza divina che caratterizza la figura del *walī* ed ha generato forme di venerazione condannate da molti teologi e dottori della Legge, gli *'ulama'*[23], poiché il sacro nell'Islam è sempre legato alla trascendenza assoluta di Dio. Il santo è quindi intercessore verso Dio, ma a differenza di quello cristiano non è lui che opera i miracoli bensì questi avvengono unicamente per volontà divina. Nell'Islam popolare la *baraka* è fonte di beneficio e prosperità per le persone e le greggi, fonte di successo.

In particolare, il materiale etnografico inerente al vissuto religioso della necropoli e alle sue strette correlazioni con l'inurbamento evidenzia come la forza divina costituisca il perno attorno a cui si motivano le visite alle tombe sante (*ziyārāt al qubūr*) e come la santità sia una categoria complessa e soprattutto plurale**.** Sicché la sua percezione non è mai statica nel corso del tempo, si rimodella, può aumentare o diminuire. Le dinamiche di sacralizzazione sono quindi risultate complesse ed implicano un sistema di relazioni fra le strutture funerarie, i luoghi, i rituali, l'autorità e le istituzioni, i residenti e gli attori sociali.

[19] Fu un teologo, compilatore di *aḥadīth*, e sufi, nato nell'attuale città di Termez, in Uzbekistan, nel 209AH/825. Il suo contributo alla filosofia islamica fu il saper fondere la propria esperienza mistica interiore con la tradizione scritturale. Tra i suoi scritti sul concetto di santità il *Kitāb Sīrat al-awlīya'*.

[20] Ibn ʻArabī era considerato lo *shaykh* supremo per la sua notevole figura di dotto. Nacque in Spagna e morì a Damasco nel 1240. Per un approfondimento sulla filosofia islamica cfr. Corbin, 1991; Baffioni, 1996.

[21] *Aḥadīth* sono i detti e i fatti del Profeta, trasmessi oralmente dai suoi familiari e compagni, messi poi per iscritto da una catena di rapportatori. Una buona parziale compilazione di *aḥadīth* è: Noja *et al*. (a cura di), 2003.

[22] McGregor, 2004, pp. 10-13.

[23] Ibn Taymiyya e Al-Ghazalī furono tra i più noti teologi che si opposero alle forme di venerazione delle tombe.

Grande Tradizione e Piccola Tradizione: i pellegrinaggi di *al-Qarāfa*

Per Grande Tradizione s'intende la sistematizzazione e codificazione di una cultura religiosa in testi, considerati sacri, oggetto di devozione e guida per i credenti. La Piccola Tradizione invece è costituita da tutte quelle specificità regionali che rappresentano una reinterpretazione della Grande Tradizione in base al contesto locale.

L'antropologo Fabietti ha spiegato il rapporto di dinamicità, di «connessione attiva», tra le due tradizioni nel suo studio sulla cultura baluchi[24] che riprenderemo dopo, applicato al nostro campo d'indagine.

Riguardo all'Islam, della Grande Tradizione fa parte il pellegrinaggio a La Mecca (*Ḥağğ*), un atto altamente meritorio per chi lo compie. Il *Ḥağğ* costituisce uno dei cinque doveri, o pilastri, della religione islamica. Una delle tre rotte per raggiungere La Mecca (un tempo carovaniere) passava per il Cairo[25]. Fino al 1926 la partenza dei pellegrini era solennizzata con una processione annuale che prevedeva un'efficiente struttura organizzativa. La carovana portava il baldacchino (*maḥmal*) montato su un cammello, con la *kiswa*, il panno di copertura della *ka'ba*, tessuto dagli artigiani cairoti. Ma non tutti avevano le possibilità economiche e di salute per adempiere a tale precetto, sicché molti soddisfacevano il bisogno di devozione con un pellegrinaggio minore, realizzando una propria geografia personale del sacro.

In realtà, nella geografia sacra dell'Islam, oltre Gerusalemme, Medina e La Mecca, le tre città sante per eccellenza, quali poli di pellegrinaggio per l'intera *Umma*, esistevano anche altri luoghi sacri, locali e interregionali, più facilmente raggiungibili e accessibili per le popolazioni native.

In questo contesto la Città dei Morti del Cairo, corrispondente a un punto mediano sull'asse del *Ḥağğ*, da Gerusalemme o dal Maghreb verso La Mecca, quale tappa intermedia del viaggio verso Dio, può considerarsi un esempio emblematico di Piccola Tradizione.

Le tombe virtuose presenti visitate fin dal X secolo, inizialmente erano dei semplici cenotafi. In seguito si distinsero da quelle ordinarie con costruzioni sempre più fastose: mausolei cubici sormontati da una cupola (*qubba*); monumenti magnificenti che comprendevano anche edifici destinati ad altre funzioni (ad es. *madrase*, scuole coraniche). La loro notevole concentrazione rese questo cimitero particolarmente noto in tutta la *Umma* ma anche ai viaggiatori europei come mostrano i loro resoconti di viaggio[26]. Questi mausolei (*mashāhid,* sing. *mashhad*) erano e sono tuttora meta di numerosi pellegrinaggi frequentati da fedeli non solo egiziani ma provenienti anche dagli altri paesi islamici. I devoti non solo vi si

[24] Fabietti, 2002, pp. 172-175.
[25] Vi erano dei punti di raccolta delle tre carovane ufficiali, quella siriana a Damasco, quella egiziana al Cairo, quella persiana a Kufa. Cfr. Baldussi *et al.*, 2005.
[26] Tozzi Di Marco, 2008, pp. 27-36.

recavano in pellegrinaggio ma sceglievano di risiedere nelle strette vicinanze dei luoghi venerati, determinando lo sviluppo di interi quartieri.

Riguardo alla sacralità di *al-Qarāfa* nel XIV secolo nella sua opera *Riḥla* (Viaggi), lo storico Ibn Baṭṭuṭa descrive la vasta reputazione del cimitero dovuta al grande potere benedittorio posseduto, e scrive di «al Qarafa, un luogo molto importante in cui ricevere la baraka», narrando di pellegrinaggi a famosi santuari[27].

Alcune delle prime sepolture visitate appartenevano ai compagni del Profeta come Sīdī ʻUqba ibn ʻĀmir Ǧuhānī (m. 658), agli Alidi, cioè i discendenti di ʻAlī (cugino e genero di Maometto), e agli asceti, come il persiano Imām al-Laythī (m. 875). Così *al-Qarāfa* rappresentava un punto di confluenza per le comunità musulmane, che provenivano da tutto il mondo musulmano di allora (*Dār al-Islām*), dalla Spagna al Maghreb, dalla Sicilia al Mashreq. Dunque, questi tumuli latori di *baraka*, situati solitamente nella casa del *walī*, o nella sua *zāwiya*, e nei loro dintorni, accelerarono lo sviluppo del cimitero. Non sempre però vi erano sepolti realmente i santi venerati, a volte erano luoghi consacrati in seguito ad un sogno (*mashadd ru'ya*) del loro fondatore e benefattore, quindi cenotafi simbolici[28]. Durante la *ziyāra* (visita) i fedeli dormivano nel cortile funebre senza rispettare le norme sociali di separazione fra i due sessi. Di fatti, la convinzione che il santo potesse intercedere verso la guarigione o per la risoluzione dei propri problemi durante il sonno, incrementava la frequente pratica dell'incubazione.

Di conseguenza durante l'epoca ayyubide i pellegrinaggi furono sottoposti ad una organizzazione rigida per evitare che i devoti restassero senza sorveglianza. Il compito di mantenere l'ordine era affidato ad una struttura specifica, unica in tutto il mondo arabo, composta da una guida (*shaykh al ziyāra*), un capo della polizia (*ṣāḥib al shurṭa lil qarāfa*) e un ispettore delle visite (*naqīb*). I fedeli venivano convogliati secondo degli itinerari prestabiliti. Il finanziere ʻAli al-Mādharā'ī[29] (m. 956) fu il primo ad organizzare istituzionalmente le *ziyārāt*: l'itinerario di *darb el waḍa'* (la strada degli addii) era il suo preferito. Oggi questa strada che parte dalla moschea di Sayyeda Nafīsa[30] e continua con Shāri' al-Khalīfa (la via del califfo) è ancora caratterizzata dal pellegrinaggio alle tombe di alcuni Alidi[31]. Tuttavia si disponevano all'epoca manuali che descrivevano i percorsi, le varie soste sante, la storia dei personaggi inumati, i loro miracoli, e gli atti di pietà da compiere presso ogni mausoleo segnalato. Vi erano cinque guide rinomate, molto spesso in competizione fra loro, che compilarono dei compendi ad uso dei pellegrini che così venivano

[27] Ibn Battuta, 2008, pp. 39-41. Esiste un'ampia letteratura di viaggio redatta da musulmani che hanno lasciato resoconti delle terre visitate durante il tragitto verso La Mecca. In riferimento a al-Qarāfa cfr. Tozzi Di Marco, 2010, pp. 39-42.

[28] Mittermaier, in Stauth - Schielke (eds), 2008, pp. 47-66.

[29] Protettore dei sufi esiliati da Baghdad dopo il processo e l'esecuzione capitale del mistico al-Ḥallāǧ.

[30] Pronipote del Profeta Maometto, morta nel 824. Scavò il suo sepolcro nella propria casa ed attese la morte.

[31] Le tombe alidi principali di questa area appartengono a: Sayyeda Ruqqaya, Sayyeda Sakīna, Sayyeda ʻAtika, Moḥammad al-Ǧa'farī.

istruiti anche sul giusto comportamento da serbare durante la visita (*adab al ziyāra*): Ibn ʻUthmān scrisse il *Murshid*, ed è il più antico manuale; Nāsikh, autore del *Miṣbāḥ*;; Ibn al-Zayyāt stese il *Kawākib*; infine al-Sakhāwī compilò il *Tuḥfat*[32]. Le sepolture dei santi erano visitate in precisi giorni a loro dedicati: il giovedì, venerdì e sabato si andava e si continua ad andare alla tomba di Shāfi'ī; il martedì e il mercoledì a quella di Sayyeda Nafīsa.

Gli antropologi come Turner hanno evidenziato la stretta connessione tra il misticismo e il viaggio religioso, come quest'ultimo può considerarsi un'estroversione del primo, viceversa il misticismo rappresenta un viaggio interiore dell'anima[33]. L'esperienza del pellegrino comporta infatti due aspetti fondamentali: il cammino verso un'alterità spaziale e la partecipazione intima all'alterità sovrannaturale.

Durante il fieldwork l'osservazione partecipante inerente alle pratiche pellegrinali ha rivelato come la pratica rituale di visita alla tomba sacra abbia posto in relazione simbolica il Grande Pellegrinaggio con quelli locali. Ad esempio è stato osservato come il recitare per cento volte la sura al-Ikhlāṣ[34] e la costumanza, detta *ṭawāf*, di compiere sette giri intorno al cenotafio del *walī*, allo stesso modo del rito performato alla *Ka'ba*, siano considerati dal pellegrino come beneauguranti per la realizzazione del *Ḥaǧǧ*.

Il circuito delle Sette Tombe

Innumerevoli erano gli itinerari pellegrinali che si svolgevano nel cimitero cairota proprio per la presenza di molteplici sepolture sante. Tra questi pellegrinaggi, Fakhr al-Dīn al-ʻIrāqī, soprannominato al-Fārsī[35] perché di origine persiana, rivestendo il ruolo di *shaykh* alla corte del sultano ayyubide Al-Malik al-Kāmil, formalizzò nel XIII secolo il circuito delle Sette Tombe, all'epoca un percorso devozionale molto rinomato e richiesto, quindi ambito dalle varie guide.

Celebri uomini pii dell'epoca erano sepolti in queste tombe che erano situate nella zona più antica del cimitero: il sufi Dhū'l-Nūn al-Miṣrī (m. 245 AH[36]); al-Zaqqāq; Shaqran al-ʻAbīd, maestro di Dhū'l-Nūn; Abū Idrīs al-Khawlāni (m. 201

[32] Meri, 2002, pp. 144-150.
[33] Turner, 1997.
[34] La sura al-Ikhlāṣ o del culto sincero è la CXII e, come anche l'ultima sura coranica, è considerata apotropaica.
[35] Fu proprio lui a nominarlo "pellegrinaggio dei Sette Dormienti". Cfr. el Kadi - A. Bonnamy, 2007, p. 125.
[36] Con l'abbreviazione AH s'intende *anno hegirae*, egira (*hiğra* in arabo), ovvero l'inizio dell'era islamica che corrisponde al trasferimento di Maometto da La Mecca a Medina nel 622.

AH.); il *qāḍi*[37] al-Mufaḍḍal ibn Qitabānī (m. 181 H.); al-Bakkār, un *qāḍi* hanafita (m. 270 AH.); al-Muzānī, di scuola shafi'ita (264 H).

L'orientalista Massignon nella sua opera *La Citè des Morts au Caire* menziona il circuito delle Sette Tombe: «La ziyara se faisait alors clandestinement; elle est attestée dès l'historien M. b. Salama Qudai»[38], riportando anche altre due liste rivali, riprese dal Maqrīzī.

Un primo elenco include l'asceta iracheno Fāris b. 'Īsā al-Dīnawarī, seguace di al-Ḥallağ ed esiliato da Baghdad. Al-Dīnawarī era un esponente della dottrina mistica che concepiva la fusione del divino con le nature umane[39]. Durante la sua vita si ritirò nella grotta *Kahf al-sūdān*, «la più profonda delle caverne naturali di Moqattam»[40], per raggiungere lo stato della Conoscenza. Nel 957 morì e fu sepolto nel cimitero degli iracheni, soprannominato *Qubūr al-'Irāqiyyīn*. Secondo lo storico al-Quḍā'ī il circuito iniziava dalla sua tomba.

Inoltre l'orientalista francese riferisce che il pellegrinaggio alle Sette Tombe sembra rimandare sia al racconto contenuto nella sura XVIII, intitolata *al-Kahf*, inerente ai Sette Dormienti di Efeso[41] e sia ai sette seguaci del mistico Qayghuz Ghabi Abdal della confraternita Bektāshiyya[42] di origine turca, titolari della *Kahf al-sūdān*. La grotta era appellata anche con il nome Maghawrī, eponimo del primo sufi inumato, 'Abd Allah al-Maghawirī. All'origine gli asceti erano soliti isolarsi in delle cavità seguendo l'esempio del Profeta che proprio in una grotta sul monte Ḥīra aveva ricevuto la Rivelazione mentre era in meditazione. In aggiunta, Massignon riguardo ai Sette Dormienti riferisce che alcuni pellegrini recitavano la sura XVIII girando attorno al catafalco di Shāfi'ī. Di fatti l'altra lista citata dallo studioso francese include l'Imām Shāfi'ī[43] e Sīdī 'Uqba.

---

[37] Il *qāḍī* era il giudice. Vi sono quattro scuole giuridiche sunnite (oltre a quella sciita, detta ğa'farita): hanafita, shafi'ita, malakita, hanabalita.

[38] Massignon, 1958, p. 44.

[39] Cfr. Massignon, 1982, v. 2.

[40] Massignon, 1958, p. 65.

[41] La leggenda dei Sette Dormienti di Efeso nasce nel V secolo nell'Asia Minore e si propaga in tutto l'oriente cristiano, fino in Arabia. Confluisce poi nel Corano nella sura XVIII. Cfr. Tozzi Di Marco, in Rami Ceci, 2011, pp. 109-126. La relativa devozione è oggetto dell'attuale attività di ricerca della scrivente sia in ambito islamico che cristiano.

[42] Il *walī* Qayghuz Ghabi 'Abdal apparteneva all'ordine mistico Bektāshī, fondata da Ḥağğī Bektash Velī nel XIV secolo. Questa confraternita diffusasi durante l'impero ottomano, si poneva ai margini dell'Islam poiché nelle sue dottrine confluivano elementi sciiti estremi ed altri di tradizione cristiana. Al Cairo nel XVI secolo esistevano tre ṭaqāyā di questa ṭarīqa. La moschea dove è sepolto il *walī* situata sul costone di Moqaṭṭam, porta sul frontone una dedica ai sette dormienti datata 905 AH. Cfr. de Jong, 1978, p. 26; pp. 80-83; de Jong, in «Turcica» XIII, 1981, pp. 242-262.

[43] Fu un giurista e iniziatore della scuola shafi'ita che in realtà fu fondata dai suoi discepoli. Apparteneva alla stessa tribù del Profeta e visse a La Mecca nel secolo VIII ma dopo essersi trasferito in Egitto, morì al Cairo nel 820. Sviluppò la scienza del diritto islamico armonizzando il Corano e la Sunna.

Ma ritornando alla prima lista, il personaggio santo più rinomato fra i sette era l'asceta Dhū'l-Nūn al-Miṣrī, tra i più preminenti mistici del primo sufismo. Nato nel 796 nel villaggio di Akhmim a sud del Cairo, studiò medicina e alchimia e viaggiò molto in Arabia e in Siria. Nel 829 fu arrestato con l'accusa di eresia[44] e mandato a Baghdad ma poi rilasciato su ordine del califfo Ğa'far al-Mutawakkil impressionato dalle sue qualità morali. Fece così ritorno al Cairo dove morì nel 859. Era un alchimista e perciò considerato il patrono dei medici. Dei suoi scritti non è rimasto nulla, il suo pensiero è stato tramandato nella tradizione orale e nei testi dei suoi discepoli. Si sa che aveva scritto e insegnato la dissoluzione del sé (*Fanā'*) e della sussistenza di Dio (*Baqā'*), formulando la dottrina della Gnosi o Conoscenza di Dio, raggiunta attraverso il distacco dal mondo materiale e l'estasi mistica. La sua filosofia mistica ha influenzato molti teologi persiani e turchi e altri sufi come al-Ḥallağ. La sua fama anche dopo morto travalicava i confini dell'Egitto diffondendosi in tutto il mondo musulmano, tanto che secoli più tardi il grande filosofo andaluso Ibn 'Arabī ne volle tramandare la vita e gli insegnamenti[45]. Sembra che sulla lapide di al-Miṣrī, una colonna in marmo, comparisse l'epitaffio che rammemorava la sua volontà di non voler alcun tipo di costruzione sulla sua tomba[46], che però non fu seguita. Lo studioso Jonathan Bloom mette in dubbio l'autenticità di questa lapide poiché afferma che prima dell'859 non ci sono testimonianze archeologiche sull'esistenza di cupole sui tumuli[47]. In realtà non era affatto così, se ad esempio già nel 740 fu costruito il *mashhad* per ospitare la testa di Zayd b. Zayn al-'Ābidīn[48], anche se comunemente al Cairo si crede che il mausoleo appartenga al padre. La tomba del sufi al-Miṣrī è situata nella zona meridionale, nel cuore del cimitero originario. Il suo catafalco si trova all'interno di una camera funeraria, ricoperto da un panno verde e circondato da una ringhiera.

Tuttavia la tradizione della commemorazione dei morti attraverso l'uso delle lapidi che marcano il sepolcro, non era comune nell'Islam. In Egitto, al Cairo ha avuto un picco nelle decadi a cavallo della metà del secolo IX, per poi subire un declino tra la popolazione sunnita, mentre restava alta tra quella sciita.

Dunque, la ricerca sul terreno ha evidenziato che alcune di queste tombe non sono più venerate perchè se è persa la memoria, ridotte quindi a ruderi con le steli semidistrutte o del tutto scomparse; invece un'ingente moltitudine di fedeli continua a frequentare quelle di personaggi pii noti a livello transnazionale: oltre al noto Imām al-Shāfi'ī, quella del compagno di Maometto, Sīdī 'Uqba.

[44] In quel periodo vi era la diatriba sulla questione se il Corano fosse da ritenersi creato o increato. La dottrina mu'tazilita, favorita dal califfato abbaside, sosteneva che il Corano era stato creato. Molti tradizionalisti vi si opposero e furono dichiarati eretici ed imprigionati.

[45] Ibn 'Arabī, in Deladrière (ed.), 1988.

[46] Secondo Bloom il primo documento che prova questa pratica è datato 405 AH, è probabile quindi, continua, che la lapide sia un falso del X secolo. Bloom, in Grabar, 1987, p. 19.

[47] Ivi, p. 14.

[48] Ragib, in «Annales islamologiques» 9, 1970, p. 27.

Della *ziyāra* alla tomba dell'Imām al-Shāfi'ī (che non affronteremo per ragioni di spazio), sebbene esista già un'ampia letteratura in merito[49] vale la pena evidenziare un aspetto singolare poco noto anche agli studiosi: la sua *baraka* era associata con le virtù terapeutiche dell'acqua minerale della sorgente 'Ain Sira, situata in pieno cimitero, dove le folle dopo il pellegrinaggio si andavano a bagnare per curarsi dalle malattie della pelle o dai reumatismi, attribuendo poi la guarigione al santo[50]. Questa pratica lustrale non è più osservata anche per la presenza di un forte inquinamento delle acque. D'altronde le virtù salutari del cimitero, dovute anche al clima secco e ventoso e alla sua posizione ai piedi delle colline, sono citate dai diversi storici in epoca medievale.

L'altro personaggio della lista citata da Massignon è Sīdī 'Uqba, uno degli *Aṣḥāb al-ṣuffa'*[51], cioè coloro che a Medina avevano deciso di seguire gli insegnamenti del Profeta risiedendogli accanto. Ben presto diventò un bravo recitatore del Corano, un trasmettitore di *aḥadīth*, un giurista e un poeta[52]. Fu nominato Comandante dei credenti e fu uno dei generali che insieme al comandante 'Amr ibn al-'Āṣ conquistò l'Egitto nel 641. Poi nel 647 fu incaricato governatore del paese dal califfo omayyade Mu'āwiya b. Abī Sufyān mantenendo il mandato fino al 650. È l'unico compagno di Maometto ad essere sepolto nel cimitero cairota con una strada a lui intitolata, Shāri' Sīdī 'Uqba. La sua tomba fu costruita nel 658 ma fu restaurata per ordine di Saladino con l'aggiunta di una cupola. Nel 1662 fu completamente ricostruita su ordine del governatore ottomano, annettendovi una *zāwiya*, una scuola coranica, e delle residenze per studenti. L'entrata sormontata da un arco trifoliato si trova in una piazzetta e fa parte della facciata della moschea decorata in stucco giallo, con attiguo minareto. La camera funeraria è chiusa da una cupola in stile mamelucco, e la sua tomba è recintata da una *maqṣūra*.

Nel corso dell'indagine sul campo sono stati avvistati pochi frequentatori recarvisi in visita, e in ogni caso in ridottissimi gruppi di due o tre persone al massimo, legati tra loro da rapporti familiari o di amicizia. Il rituale di visita si svolge con le medesime azioni performative dei pellegrinaggi alle altre tombe sacre, descritte nel prossimo paragrafo.

Dunque, il pellegrinaggio alle sette tombe si è frammentato e alcune sepolture facenti parte del circuito vengono visitate singolarmente o dal ristretto gruppo famigliare. Non è un caso se nella camera funeraria degli *awliyā'* vi siano solitamente due quadri: uno incornicia il suo albero genealogico che risale fino al Profeta, e un

[49] Ad es. cfr. Taylor, 1998.
[50] Ragib, in «Annales Islamologiques» 33, 1999, pp. 167-168.
[51] *Al-ṣuffa'* era una parte elevata della moschea del Profeta. *Aṣḥāb al-ṣuffa'* erano i compagni del Profeta che trascorrevano tutto il tempo a studiare l'Islam.
[52] Hamid, 1995, vol. I. <http://books.google.it/books?id=Vi5D4RZBKPQC&pg=PT238&dq=Uqbah+ibn+Amir+AlJuhani&hl=en&sa=X&ei=9lqPUpWcAY-u7AbJhIDABA&redir_esc=y#v=onepage&q=Uqbah%20ibn%20Amir%20Al-Juhani&f=false> (02/2013)

altro riporta l'elenco dei suoi miracoli (*karāmāt*), dimostrando il suo potere d'intercessione e il campo d'influenza.

Ed è proprio il potenziale miracoloso che sprona il cammino del pellegrino, testimoniando quindi nel pellegrinaggio una dimensione spirituale ed una invece più materiale. Il Profeta stesso raccomandava le *ziyārāt al qubūr*, (visite alle tombe) il cui scopo risiede appunto, nella speranza di soluzione alle difficoltà della vita.

La *ziyāra*, il rituale di visita

La *ziyāra* è alla base del culto dei santi e rappresenta l'incontro tra il pellegrino e il santo nel luogo della sua tomba. In assenza di un'iconografia sacra (sebbene in alcuni santuari locali vi sia un quadro con la rappresentazione del *walī*), e del culto delle reliquie[53], il pellegrinaggio – e la predominanza del luogo – assume nell'Islam una valenza ancora maggiore rispetto al cristianesimo che in un certo senso delocalizza la devozione attraverso la riproduzione dell'immagine del santo. La visita viene compiuta sia dagli uomini che dalle donne di qualsiasi ceto sociale. Non esiste invece come per i santi maghrebini un'attribuzione e differenziazione per gruppi sociali o etnici.

Il rituale prevede delle azioni codificate dalla tradizione musulmana. Il pellegrino entra nel *mashhad* con il piede destro, poi compie il primo gesto che consiste nel saluto al *walī* recitando la *Fātiḥa*, la prima sura del Corano, L'Aprente. Poi gira, cominciando da sinistra, intorno al catafalco solitamente ricoperto da un tessuto verde o nero su cui sono ricamati versi coranici come per la *kiswa*. La *Fātiḥa* viene recitata quattro volte ad ogni angolo della tomba per ogni circumambulazione, durante cui il devoto in alcuni casi tocca la recinzione (*maqṣūra*) in legno o metallo (e a volte, in un atto estremamente eterodosso, baciandola). Nella maggioranza delle *ziyārāt* è stato osservato che si prega anche ai fini apotropaici, invocando il nome del santo nella richiesta di aiuto, e quello del Profeta, in modo tale che l'efficacia della *baraka* risulti rafforzata. È molto frequente inoltre notare annodati alle travi della *maqṣūra* dei pezzetti di stoffa, in qualità di voti per ricordare la grazia. Un tempo l'usanza era anche quella di trascorrere tre giorni e tre notti nella camera funeraria, affinchè il santo potesse venire in sogno e dettare il rimedio. In alcune tombe, soprattutto quelle che appartengono ai personaggi più rinomati e sacri, si è riscontrato che una delle componenti del culto consiste nello scrivere la supplica su un foglio e porlo nello scrigno, *ṣundūq al-nudhūr*, ubicato vicino il catafalco.

[53] Fanno eccezione le impronte (mani o piedi) del Profeta sulla pietra, *āthār al-nabī*, reliquie indirette, che sono disseminate in luoghi religiosi sia del Cairo (nella necropoli ad esempio ce n'è una del piede nella moschea di Qaytbey) ma anche di altre città dell'Egitto.

A differenza delle offerte, *nudhūr*[54], compiute nel periodo della *Ğāhilīyya*[55], soprattutto sacrifici animali, l'Islam ufficiale consente l'osservanza di azioni pie come la carità e le preghiere.

Nondimeno altre offerte votive sono deposte, quali incenso, candele, quadri che raffigurano la *ka'ba*, libri del Corano, e oggi anche denaro. Altre preghiere d'intercessione avvengono tramite la richiesta diretta all'intercessore o a Maometto, recitando la sura Yā Sīn[56].

Davanti e all'esterno dei mausolei degli *awliyā'* più celebri si vendono tutta una serie di amuleti/souvenirs e per i neofiti opuscoli con la vita del *walī* e le formule liturgiche delle preghiere, che contribuiscono a mantenerne viva la devozione.
Tuttavia il devoto riceve l'ospitalità del santo anche tramite i servitori del santuario (*khaddām*), che offrono cibo o bevande, in tal modo istituendo un rapporto di scambio simbolico con il santo, percepito come realmente presente nella tomba. L'abbondanza di cibo e dei voti denota il grado della sua notorietà e la grandezza della sua *baraka*.

Il pellegrinaggio contemporaneo alle Sette Tombe

Massignon nel biennio '51-52 testimoniò l'esistenza delle tombe dei sette *shuyūkh* (o *awliyā'*) poiché nel diario delle sue perlustrazioni riferì di averle visitate. Negli studi più recenti però, sono segnalate solo quelle di Dhū'l-Nūn, Shāfi'ī, Sīdī 'Uqba, mentre El Kadi ha documentato anche la tomba di Mufaḍḍal. Si ipotizza quindi la sparizione di tutte le altre o comunque dalle interviste svolte in loco si evince la perdita della loro memoria tra i residenti. Delle succitate tombe attualmente, in seguito alle numerosissime ricognizioni effettuate, solo quella del giurista Mufaḍḍal (sepolto insieme alla sua famiglia) nell'area primigenia di *al-Qarāfa* non riceve più venerazione.

Oggi il pellegrinaggio a ciò che resta delle sette tombe sacre ha subito un processo d'intimizzazione, assumendo dunque un carattere principalmente individuale e soprattutto privato. Le *ziyārāt* non avvengono più collettivamente tranne

[54] Designa anche il voto.
[55] L'era preislamica, definita l'era dell'"ignoranza".
[56] La Sura 36, Yā Sīn, prende il nome dalle lettere dell'alfabeto arabo con cui comincia il primo versetto. Viene recitata ai moribondi e durante i servizi funebri. Cfr. Bausani 1997. Inoltre la Sunnah (in particolare il Tafsir di ibn Kathīr) riporta che Maometto un giorno disse: «Chiunque recita Yā Sīn di notte, cercando il Volto di Allāh, sarà perdonato» e poi «recitare Yā Sīn all'inizio della giornata, rende agevole il resto del giorno fino all'imbrunire. E ancora, recitarla all'imbrunire, rende facile il resto della notte fino al giorno successivo». https://books.google.it/books?id=uTJoiXp3pS4C&pg=RA1-PA1508&dq=reciting+surah+36+during+the+night&hl=it&sa=X&ved=0CDUQ6AEwAzgKahUKEwi5vvayz7fHAhXKXRQKHbARDyo#v=onepage&q=reciting%20surah%2036%20during%20the%20night&f=false

che durante le celebrazioni del *mawlid*, la cerimonia commemorativa dell'anniversario di nascita o morte del personaggio santo[57].

In tal caso la lettura di El Sandouby dei mausolei di *ahl al-bayt* come spazi sociali con molteplici funzioni ci viene in aiuto[58]. La studiosa dimostra come le pratiche rituali e la relativa narrativa orale e scritta siano indispensabili al mantenimento della memoria nel corso dei secoli. Inoltre evidenzia come i *mashahīd* non siano soltanto dei luoghi fisici ma vanno considerati nel loro complesso di rituali, significati simbolici e legami religiosi e politici che connettono i visitatori con il defunto santo, e in ultima analisi con il Profeta.

Durante le indagini sul campo presso gli esistenti mausolei del circuito si è notato che la maggioranza dei pellegrini rispetta le norme del *adab al ziyāra*, come indicate da Ibn'Uthmān nella sua guida[59]. Ad esempio il fedele saluta anche il Profeta oltre al santo, ma evita di toccare la tomba, a differenza di altri comportamenti considerati *bid'a* e invece osservati presso i mausolei di santi locali e meno conosciuti.

Inoltre l'osservazione partecipante ha rilevato che al mantenimento della memoria della devozione verso una tomba santa minore, è fondamentale il ruolo svolto dall'attore principale del *mashhad*, lo *shaykh* guardiano[60]. Lo *shaykh* che vive solitamente in un alloggio attiguo al mausoleo, possiede anche lui, sebbene in misura minore, la *baraka* in virtù della vicinanza al santo. Sicché egli veicola l'energia dell'intercessione attraverso una serie di pratiche di guarigione a cui si è avuto modo di assistere, che spaziano dall'aderenza ortodossa alla fede islamica (lettura di alcuni versetti coranici durante l'imposizione delle mani sulla parte malata) a rituali di magia simpatica, che però in entrambi i casi mantengono viva la memoria del santo inumato.

Conclusioni

In epoca contemporanea le *ziyārāt fī l-Qarāfa*, e tra queste il pellegrinaggio alle Sette Tombe, sono in declino se rapportate all'ingente flusso di devoti del periodo medievale e pre-moderno.

Uno dei motivi può risiedere nella estrema specializzazione dell'intercessione di ogni santo. Come sottolinea Catherine Mayeur le richieste di soccorso sono il prodotto culturale di un'epoca, soprattutto rispecchiano le grandi angosce di un periodo storico, per cui ad esempio un santo rinomato per liberare i prigionieri in terra straniera al tempo delle Crociate, non ha più avuto seguito in epoca moderna,

[57] Intesa come nascita, cioè rinascita a nuova vita, quella eterna.
[58] El Sandouby, 2008, pp. 15-18.
[59] Meri, 2002, pp.145-146.
[60] Un incarico che viene ereditato di padre in figlio.

comportandone la disaffezione del culto[61]. Pertanto, suggerisce la studiosa, un ulteriore studio diacronico delle tradizioni agiografiche riguardo ai miracoli compiuti da un santo può essere illuminante in tal senso.

Tuttavia alcune suppliche sono universali e trascendono le epoche, sono soprattutto quelle che riguardano la salute, in particolare la fertilità femminile, la protezione e la guarigione dei bambini.

Così è rimasta in auge la dedizione sia ai personaggi venerabili che travalicano il milieu locale che ai fondatori delle diverse confraternite ancora vitali. Infatti molti *mashāhid* sono ancora visitati poiché la memoria del *walī* è rinnovata di volta in volta dalle pratiche rituali degli aderenti alla confraternita che vi si svolgono all'interno, come l'*ḥaḍra*.

Mentre queste *ziyārāt* si attengono ai dettami codificati della visita istituzionale, quelle ai virtuosi minori sono contraddistinte nuovamente, come nei secoli XI-XII, dalla mancanza di controllo e da aspetti volontari della devozione. Recarsi alla tomba di un santo è sempre un atto di pietà personale, una scelta soggettiva, non un dovere islamico.

Pertanto molte delle visite pellegrinali nel cimitero cairota, parafrasando sempre Turner, appartengono al modello arcaico e presentano delle caratteristiche sincretiche che le marcano come fenomeno liminoide, inquadrando la comunità residente di *al-Qarāfa* come una *communitas* normativa, inizialmente semi-strutturata ma al presente piuttosto un'antistruttura. I pellegrinaggi locali, come ciò che resta del Circuito delle Sette Tombe, per il loro potenziale sovversivo delle norme religiose dettate dall'establishment, sono malvisti dalle autorità e quindi spesso anche repressi nelle loro manifestazioni collettive.

Inoltre durante i secoli trascorsi i vari percorsi hanno registrato delle trasformazioni che riguardano il declino del culto verso alcuni mistici e l'insorgenza di nuovi personaggi avvertiti come più vicini. Lo studioso Von de Jong ha sottolineato come anche gli interessi economici siano coinvolti nelle sorti di un pellegrinaggio, e in generale nella venerazione presso il mausoleo, ponendo in stretta relazione il suo declino o rinnovo con il destino della fiera annessa e delle merci in vendita[62]. Forse non è un caso che nei dintorni del mausoleo dell'imām Shāfi'ī ci sia un piccolo mercato quotidiano e un altro molto più grande e dinamico, *sūq al-Ǧum'a,* che si tiene ogni venerdì e occupa tutta l'area sepolcrale del quartiere.

In conclusione, nella contemporaneità nella Città dei Morti del Cairo le migliaia di credenti intraprendono soltanto i pellegrinaggi verso i mausolei di coloro che vantano una diretta discendenza dal Profeta e sono notori a tutta la *Umma* per essersi distinti nella formulazione della via ascetica o per particolari miracoli. Gli altri mausolei minori, visitati poco e soprattutto dai devoti della zona, sono meno controllati, sicché presentano forme e modalità di venerazione specifiche che attengono al vissuto religioso popolare.

[61] Mayeur, 1991, pp. 378-379.
[62] De Jong, in «Die Welte des Islams», 17, 1976, pp. 26-43.

Non ultimo è il dato storico evidente che sottolinea come le evoluzioni delle pratiche devozionali risentano in maniera significativa anche del clima politico – e religioso – attuale in cui versa l'Egitto da ormai un paio di decenni. Un esempio fortemente emblematico è rappresentato dalla distruzione, negli anni 2011-2012 in un clima di forti tensioni fra gruppi politici e religiosi, di molti luoghi santi sufi da parte dei salafiti che rappresentano e divulgano l'interpretazione più letteralista del Corano e della Sunna[63].

Bibliografia

Abu-Lughod, Janet L.
- *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*. Princeton: Princeton University Press, 1971

al Ğabartī, ʻAbd al Raḥman
- ʻ*Ağa'ib al Āthār fī al-tarāğim wa'l-akhbār*. Cairo: Būlāq, 1879

Al Sayyed, Nezar
- *Cairo: Histories of a City*. Usa: Harvard University Press, 2011

Baffioni, Carmela
- *I grandi pensatori dell'Islam*. Roma: Edizioni Lavoro, 1996

Baldussi, Annamaria *et al.*
- *Le mille e una strada: viaggiare pellegrini nel mondo musulmano*. Milano: Franco Angeli, 2005

Bausani, Alessandro, (tr. e comm.)
- *Il Corano*. Milano: Bur, 1997

Bloom, Jonathan M.
- "The mosque of Qarafa in Cairo", in Grabar, Oleg *Muqarnas: An Annual on Islamic Art and Architecture*. Leiden: E.J. Brill, 1987, p. 7

Corbin, Henry
- *Storia della filosofia islamica*. Milano: Adelphi, 1991

[63] < http://nena-news.globalist.it/Detail_News_Display?ID=21114> (04/2011).

de Jong, Frederick
- "Cairene ziyara days. A contribution to the study of saint veneration in Islam", *Die Welte des Islams*, 17, 1976, pp. 26-43
-*Ṭuruq and Ṭuruq-linked Institutions in Nineteenth Century Egypt: A Historical Study in Organizational Dimensions of Islamic Mysticism*. Leiden: Brill, 1978
- "The Takiya of 'Abd Allah al Maghawiri in Cairo", *Turcica*, XIII, 1981, pp. 242-262

Deladrière, Roger (ed.)
- *Ibn Arabi, La vie merveilleuse de Dhū-l-Nūn l'Egyptien*. Paris: Sindbad, 1988

Demichelis, Marco
- *Storia dei popoli arabi*. Torino: Ananke, 2013

Eliade, Mircea
- *Il sacro e il profano*. Torino: Bollati Boringhieri, 1973

El Kadi, Galila – Bonnamy, Alain
- *La Cité des morts: Le Caire*. Paris: IRD/Mardaga, 2001
- *Architecutre for dead: Cairo Medieval necropolis*. Cairo: The American University press, 2007

El Sandouby, Aliaa Ezzeldin
- *The Ahl Al-bayt in Cairo and Damascus: The Dynamics of Making Shrines for the Family of the Prophet*. Ann Arbor, MI: ProQuest LLC, 2008

Fabietti, Ugo
- *Culture in bilico: antropologia del Medio Oriente*. Milano: Mondadori, 2002

Hamza, Hany
- *The northern cemetery of Cairo*. Cairo: The American University Press, 2001

Ibn Battuta,
- *I viaggi*. Torino: Einaudi, 2008

Kubiak, Wladyslaw
- *Al Fustat. Its Foundation and Early Urban Development*. Cairo: The American University Press, 1987

Mantran, Robert (a cura di)
- *Le grandi date dell'Islam*. Milano: Edizioni Paoline, 1991

Massignon, Louis
- *La cité des morts au Caire*. Le Caire: IFAO, 1958
- *The passion of Al Hallaj*. New York: Princeton University Press, 1982, v. 2

Mayeur-Jaouen, Catherine
- "L'intercession des saints en l'islam égyptien: autor de Sayyid al Badawi", *Annales Islamologique* 25, 1991, pp. 378-379

McGregor, Richard
- *Sanctity and mysticism in Medieval Egypt*. New York: SUNY Press, 2004

Meri, Josef W.
- *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria*. Oxford: Oxford University press, 2002

Mittermaier, Amira
- *(Re)Imagining Space: Dreams and Saint Shrines in Egypt*, in Stauth G. - Schielke Samuli (eds), *Dimensions of Locality: Muslim Saints, Their Place and Space*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2008

Mubarāk, 'Ali
- *Al-khiṭaṭ al-tawfīqiyya al-ǧadīda li-Miṣr al-Qāhira*. Cairo: 1982

Nicholson, Reynold
- *Sufismo e mistica islamica*. Perugia: Libritalia, 1997

Noja, Sergio *et al*. (a cura di)
- *Detti e fatti del Profeta dell'Islam. Raccolta di al-Bukhari*. Torino: Utet Libreria, 2003

Ragib, Yousef
- "Les premiers monuments funéraires de l'Islam", *Annales islamologiques*, 9, 1970, p. 27
- "Le site du Moqattam", *Annales Islamologiques*, 33, 1999, pp. 167-168

Raymond, André
- *Cairo. City of history*. Cairo: The American University press, 2001

Taylor, Christopher
- *In the Vicinity of the Righteous*: *Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill Academic Publications, 1998

Tozzi Di Marco, Anna
- *Il giardino di Allah. Storia della necropoli musulmana del Cairo*. Torino: Ananke, 2008
- "Cairo's city of the dead: a site of ancient and contemporary pilgrimage" in Shashabani, Soheila (ed.), *Cities of pilgrimage*. Berlin: Lit Verlag, 2009
- *Egitto inedito. Taccuini di viaggio nella necropoli musulmana del Cairo*. Torino: Ananke, 2010
- "Processi di valorizzazione della memoria: il culto della grotta dei sette dormienti" in Rami Ceci, Lucilla (a cura di), *Luoghi e oggetti della memoria: valorizzare il patrimonio culturale*. Roma: Armando, 2011
-"Città dei morti del Cairo: il corpo nel dhikr dell'area sepolcrale dell'imām Zayn al-'Ābidīn" in Scarpi, Paolo - Cremonesi, Chiara (a cura di), *Il corpo in scena. Rappresentazioni, tecniche, simboli.* libreriauniversitaria.it Edizioni, 2015, (in stampa).

Turner, Victor – Turner, Edith
- *Il pellegrinaggio*. Lecce: Argo, 1997

Ventura, Alberto
- *L'esoterismo islamico*. Roma: Athanòr, 1981

Sitografia

http://nena-news.globalist.it/Detail_News_Display?ID=21114 (04/2011).

https://books.google.it/books?id=uTJoiXp3pS4C&pg=RA1-PA1508&dq=reciting+surah+36+during+the+night&hl=it&sa=X&ved=0CDUQ6AEwAzgKahUKEwi5vvayz7fHAhXKXRQKHbARDyo#v=onepage&q=reciting%20surah%2036%20during%20the%20night&f=false

http://books.google.it/books?id=Vi5D4RZBKPQC&pg=PT238&dq=Uqbah+ibn+Amir+AlJuhani&hl=en&sa=X&ei=9lqPUpWcAY-u7AbJhIDABA&redir_esc=y#v=onepage&q=Uqbah%20ibn%20Amir%20Al-Juhani&f=false> (02/2013)

Autori di questo numero

BORMOLINI GUIDALBERTO nei suoi anni giovanili lavora a lungo come operaio di una falegnameria artigiana; in seguito apre in proprio un laboratorio di liuteria. Nel 1992 entra a far parte dei Ricostruttori nella preghiera, una comunità religiosa che ripropone i valori del primo cristianesimo anche attraverso il lavoro di ricostruzione di conventi e cascine in disuso; la comunità, in pieno spirito ecumenico, diffonde la pratica dell'esicasmo, meglio noto come preghiera del cuore, una forma di meditazione cristiana.
Da monaco completa gli studi presso la Pontificia Università Gregoriana, in seguito consegue la *Licentia docendi* in Antropologia Teologica. È stato ordinato sacerdote nel 2000. Al momento è dottorando il Teologia spirituale monastica presso il Pontificio Ateneo S. Anselmo a Roma. Si occupa di accompagnamento spirituale dei morenti e della formazione sulla morte e il morire in collaborazione con numerose Asl e Hospices. È docente al Master «*Death studies & the end of life*. Studi sulla morte e il morire per il sostegno e l'accompagnamento», presso l'Università degli Studi di Padova.
Si è dedicato in particolare allo studio delle discipline ascetiche nel monachesimo cristiano ed ai rapporti tra il corpo e la vita spirituale. Ha comunque approfondito le pratiche ascetico-contemplative delle grandi religioni antiche e contemporanee come premessa antropologica alla tradizione monastica cristiana. Si è dedicato in particolare all'approfondimento del legame tra il cibo e la vita spirituale, argomento della tesi di specializzazione in Antropologia Teologica. Ha approfondito in dettaglio alcune tecniche ascetiche del primo monachesimo egizio e del monachesimo celtico.
È membro del Comitato di redazione della *Rivista di Ascetica e Mistica*.
Ha pubblicato tra l'altro: *I vegetariani nelle tradizioni spirituali*, Torino, Leone verde, 2000; *La Barba di Aronne. Capelli lunghi e barba nella vita religiosa*, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2010; *I santi e gli animali. L'Eden ritrovato*, Prefazione di Paolo De Benedetti, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2014.
Ha curato: G. BORMOLINI-L. LORENZETTI (ed.), *Collaboratori del creato. La scelta vegetariana nella vita del cristiano,* Prefazione di Mons. E. Binini, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2013.

Saggi in collettanee: «Ars moriendi. Imparare a morire per imparare a vivere» in *Dinanzi al morire. Percorsi interdisciplinari dalla ricerca all'intervento palliativo. Atti del Congresso Internazionale* (Padova 6-7-8 settembre. UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA), D. CAPOZZA - I. TESTONI (ed.), Padova, Padova University Press, 2012; «Il canto mistico della creazione. Rivelazione cosmica e preghiera del cuore» in *Ma dì soltato una parola... Economia, ecologia, speranza per i nostri giorni.* Atti del Convegno teologico *(Piacenza 19-20 maggio 2012. Piacenza Teologia),* E. GARLASCHELLI - G. SALMERI - P. TRIANNI (ed.), Milano*,* EDU Catt, 2013; «Nostalgia dell'Eden. Dieta vegetariana e vita spirituale nella chiesa antica», in *Collaboratori del creato. La scelta vegetariana nella vita del cristiano,* G. BORMOLINI-L. LORENZETTI (ED.), Prefazione di Mons. E. Binini, Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 2013.

TEODORO BRESCIA, Dottore di ricerca in "Istituzioni e politiche comparate", docente di Antropologia filosofica e di Bioetica presso il Master in "Consulenza bioetica e filosofica" dell'Università degli Studi di Bari. Principali temi di ricerca: olismo e riduzionismo; tradizioni ermetiche e simbologia sacra; bioetica e biopolitica (con particolare attenzione al rapporto tra religione, etica e scienza).
Laureato in Filosofia e in Fisioterapia, abilitato all'insegnamento di "Filosofia e storia" nei licei, segretario di redazione della rivista scientifica "Studi e Ricerche" e membro del comitato scientifico della rivista "Global Bioethics". Premio della Cultura – settore scientifico (2001), Socio onorario UNSA (2003), Premio Achille-Cucurachi – settore umanizzazione delle cure (2010), Socio SIA (Società Italiana di Archeoastronomia, dal 2007). Autore di numerosi articoli e volumi tra cui: *Il Tao dello spirito* (2000), *Il Tao della medicina* (2001), *Le eterne leggi dell'anima* (2004), *I misteri del cristianesimo* (2006²), *Olos o logos: il tempo della scelta* (2011), *Il Segno del Messia: l'enigma svelato* (2012), *La Stella dei Magi e il sarcofago decifrato* (2014²).

ANTONINO COLAJANNI è stato fino al 2014 Professore Ordinario di Antropologia sociale nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza" e membro del Collegio dei Docenti del Dottorato in "Storia, Culture, Religioni" istituito presso la stessa Università.
I suoi interessi scientifici comprendono i processi recenti e anche remoti (XVI° secolo) di cambiamento sociale e culturale presso le culture indigene dell'America Latina, nei loro rapporti con le istituzioni dello stato e i governi nazionali e locali, con particolare riferimento alle iniziative di cambiamento programmato degli ultimi decenni. All'antropologia dei processi di sviluppo ha dedicato grande attenzione, analizzando con cura le possibili funzioni di una rinnovata "antropologia applicata" che possa fornire strumenti conoscitivi e critici affidabili alla cooperazione

internazionale, e sottolineando l'apporto costruttivo e creativo che possono fornire le organizzazioni indigene, dialogando alla pari con le istituzioni pubbliche.
Ha svolto ricerche etnografiche dirette e intensive di campo in Ecuador (indigeni Shuar e Achuar della regione Amazzonica) e in Colombia (indigeni Kogi e Aruaco della Sierra Nevada de Santa Marta). Ed ha anche condotto brevi ricerche in Perù, Bolivia, Argentina, Venezuela, Guatemala. Ha svolto attività di esperto per gli aspetti sociali e culturali in programmi e progetti di cooperazione internazionale allo sviluppo per il PNUD, l'IFAD, e per numerose ONG.
Ha pubblicato numerosi libri e saggi sulla storia dell'antropologia sociale (soprattutto britannica), sull'antropologia giuridica, sull'antropologia dei processi di sviluppo, sulle trasformazioni sociali e culturali dei popoli indigeni del continente latino-americano, infine sui rapporti tra l'amministrazione coloniale spagnola e le popolazioni indigene in Perù nel tardo 1.500 e nei primi anni del 1.600.

SILVIA CRISTOFORI è attualmente ricercatrice presso l'Università degli Studi Link Campus University (Roma), dove tiene i corsi di Antropologica culturale, Storia delle religioni (Facoltà di scienze politiche e Studi internazionali) e Antropologia della comunicazione (Facoltà di Comunicazione digitale e Dams).
Dopo la laurea con lode in Filosofia, ha lavorato in progetti di ricerca-azione nel contesto migratorio romano, maturando così interesse per l'antropologia. In questa disciplina ha conseguito il dottorato di ricerca presso Sapienza Università di Roma con il massimo dei voti. Ha poi vinto una borsa di post-dottorato nell'ambito di un progetto di ricerca sulle forme di vita cristiana in Africa presso la Fondazione per le scienze religiose di Bologna, dove per tre anni ha approfondito i suoi studi, in chiave sia antropologica che storiografica, sull'Africa sub-sahariana.
Le sue ricerche continuano a muoversi fra terreno e archivio con un interesse particolare per i movimenti politici e religiosi che hanno interessato l'Africa da metà Ottocento sino alla fase contemporanea. In tal senso attualmente lavora sulle fonti missionarie risalenti al periodo della Corsa all'Africa, concentrandosi sul contesto dei Grandi Laghi, e parallelamente svolge una ricerca di terreno che indaga l'uso e le interpretazioni della Bibbia nelle chiese pentecostali africane. Fra le sue pubblicazione vi è la monografia edita da L'Harmattan: *Il movimento pentecostale nel post-genociodio rwandese. I Salvati* (Balokole), (2011); e la co-curatela di un numero della rivista *Zapruder. Storia della conflittualità sociale* sul tema dell'etnicizzazione del sociale. È in oltre autrice di saggi e articoli comparsi in pubblicazioni internazionali e riviste scientifiche.

VINCENZO ESPOSITO è nato a Napoli il 16/12/1956. Laureatosi in Sociologia presso l'Università degli Studi di Salerno, si è specializzato in «Antropologia culturale delle Società complesse» presso l'Università degli Studi «La Sapienza» di Roma.
Professore associato, afferisce al DISPAC – Dipartimento di Scienze del Patrimonio culturale dell'Università di Salerno. Insegna Antropologia culturale e Antropologia interculturale nei Corsi di Laurea triennale e magistrale in Filosofia. Ha insegnato Storia delle Tradizioni popolari nel corso di Laurea in Beni culturali. Ha tenuto corsi di Antropologia culturale anche per la Facoltà di Scienze politiche e Corsi di Antropologia visiva per l'Università degli Studi di Parma (Master in Scienze e Tecniche dello Spettacolo). Fa parte del Collegio dei Docenti del Dottorato in «Antropologia e studi storico-linguistici» dell'Università degli Studi di Messina.
È membro del Consiglio direttivo del CEIC (Centro Etnografico Campano). È stato socio dell'AICS (Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica).
Si occupa della relazione tra memoria e ricordo nonché dell'uso delle moderne tecniche di documentazione digitale e audiovisiva della cultura. Ha elaborato una proposta di «etnologia audiovisiva» che pone al centro della sua pratica di ricerca gli strumenti interpretativi della video e della foto elicitazione.
Tra le sue recenti pubblicazioni l'articolo "La fotografia ai tempi della «realtà aumentata»", in *DADA*, Vol. n. 1, giugno 2014, pp. 75-90 ed il volume-film *3 marzo '44. Storia orale e corale di una comunità affettiva del ricordo*, Salerno-Milano 2014, sintesi del lavoro di ricerca sul disastro ferroviario del treno 8017, avvenuto a Balvano, in provincia di Potenza, attraverso le testimonianze di un sopravvissuto, dei soccorritori, di alcuni ferrovieri e di alcuni familiari delle seicento vittime.

GIUSEPPE GARRO si è laureato in Antropologia Culturale e Storia delle Religioni all'Università di Bologna e tutt'ora prosegue gli studi di laurea magistrale in Antropologia ed Etnologia Culturale presso l'Università di Torino. Ha partecipato come relatore a diversi convegni e workshop nazionali ed internazionali dedicati ai beni culturali del territorio siciliano. È autore di diversi saggi e libri a carattere scientifico e divulgativo.
Contatto e-mail: giuseppegarro1@libero.it

ANTONIO LUIGI PALMISANO ha lavorato come ricercatore e docente di Antropologia Sociale e Antropologia del Diritto presso alcune Università (Berlin, Leuven, Addis Abeba, Göttingen, Roma, Torino, Trieste, Lecce ecc.) e svolto pluriennali ricerche sul terreno in Africa dell'Est, Asia Centrale e America Latina, possibilmente all'interno di società segmentarie. Palmisano intende il *fieldwork* come stile di vita.

GIUSEPPE PULINA insegna Filosofia in un liceo del nord Sardegna e Antropologia filosofica presso l'Istituto Euromediterraneo di Tempio Pausania, di cui dirige la rivista "Mneme Ammentos". Ha all'attivo studi sulle filosofie personalistiche e sul rapporto tra etologia e filosofia. Espressioni del primo versante di studio sono *L'angelo di Husserl. Introduzione a Edith Stein* (Zona, 2008), *La cura. Anche tu sei un essere speciale* (Zona, 2010) e *Rigor cordis. Per una filosofia del cuore* (Zona 2013). Del nesso tra etologia e filosofia si occupano altri lavori come *Minima animalia. Piccolo bestiario filosofico* (Mediando 2005), *Animali e filosofi* (Giunti, 2008) e *Asini e filosofi* (Interlinea 2010), scritto insieme a Francesca Rigotti. L'ultimo lavoro dato alle stampe è *Auschwitz e la filosofia. Una questione aperta* (Diogene Multimedia, 2015). Questioni epistemologiche vengono prese invece in esame in *Pillole di filosofia della scienza per ricercatori in formazione* (Plus, 2012), manuale scritto per gli studenti dei corsi di un dottorato di ricerca dell'Università di Sassari.

ANTONIO RUSSO is Full Professor, Department of Humanities, at the University of Trieste, Italy. He holds advanced degrees in both theology and philosophy, and has been awarded numerous research grants at leading universities in Italy, Vatican City and Germany. Since 1989 he has organized several international academic conferences. Russo is also author or editor of 15 books and more then 180 essays.
1974-1977: graduate studies, in Sacramental Theology and Liturgy at "Pont. Faculty of Theology Sant'Anselmo (Rome); 1978: PhD in Philosophy at the State University, Rome (Supervisors: Prof. Dr. Marco M. Olivetti, Manlio Simonetti and Ugo Spirito); 1980: B.A. in Theology (Gregorian University, Vatican); 1982: M.A. in Theology (Gregorian University, supervisor Prof. Dr. Angel Anton); 1990: Dr in Theology (supervisor: Prof Walter Kasper, Tübingen; Prof. Dr. Max Seckler).
Overview Coordinator of the National Project, PRIN 2009-2012: Intenzionalità e natura (on Intentionality and Nature), Supported by the Italian Government and by the University of Trieste, of Trento and of Salento.
http://cercauniversita.cineca.it/php5/prin/cerca.php?codice=2009ZWY9HC
For further info: http://www.units.it/persone/index.php/from/abook/persona/4805

MARIA CHIARA SPAGNOLO si è laureata presso l'Università di Bologna in Storia delle Religioni e all'Università del Salento in Organizzazione e Progettazione dei Servizi Sociali. Ha conseguito il titolo di Dottore di ricerca in "Teoria e Ricerca Sociale" presso l'Università del Salento conducendo una ricerca sul tema "Metamorfosi del sacro nell'età contemporanea". È socio ordinario della Sisr ("Società italiana di Storia delle Religioni"). Si occupa dell'intreccio disciplinare di Antropologia culturale, Filosofia e Sociologia delle Religioni. Ha pubblicato sulla rivista Adamantius vol. 16, 2010, e successivamente i saggi "Ma è forse colpa di Max

Weber? Tre brevi 'considerazioni intermedie'" in Sulla razionalità occidentale. Percorsi, problemi, dialettiche (a cura di M.A. Toscano, A. Cirillo), Milano 2013; "Paul Ricoeur legge Jürgen Habermas", in Archivio di Filosofia, vol. 1, 2013, Il Sacro in una polaroid: riflessioni moderne, in Prima modernità. Tra teoria e storia (a cura di M. Protti, N. Salamone), Milano-Udine 2014; "Forme razionalizzate di magia: l'Etica protestante tra Aby Warburg e Max Weber" (in corso di stampa sugli atti del X Convegno SECR, Santander, 9-12 ottobre 2013). E "The debate between Weber and Sombart on the Protestant ethic and the development of capitalism: *Author Antikritiken* as footnote, in Dada, Speciale N.1, 2015.

BERNHARD STRECK, born 1945, was Professor for Cultural Anthropology (Ethnologie) at Leipzig University 1994 – 2010. His main interests are history of ideas, ethnography of North-East-Africa, culture theories and Gypsy studies. Publications mainly in German, in English (Para-Orders. Behemoth. A Journal on Civilisation IV, 2011; The spellbinding Aura of Culture. In: Girke/Meyer: The Rhetorical Emergence of Culture, 2011; with Tullio Maranhao: Translation and Ethnography. Tuscon 2003) and Spanish (La tolerancia del infiel. Revista de Antropologia Social 19, 2010; La cultura del contraste. El caso de los gitanos. Revista de Antropologia Social 12, 2003) .
Bernhard Streck, né en 1945, directeur de l'institut d'ethnologie de l'Université de Leipzig de 1994 à 2010. Specialisé en histoire de la recherche, ethnographie d'Afrique du Nordest, tsiganologie et ethnologie des religions. Entre ses publications se trouvent: *Sudan* (»Le Soudan« 1982, 1989, 200), *Wörterbuch der Ethnologie* »Dictionnaire de l'Ethnologie« 1987, 2000), *Die gezeigte und die verborgene Kultur* (»La culture que l'on montre et la culture que l'on cache«, 2007), *Sterbendes Heidentum* (»La religion payenne qui meurt« 2013), *Leo Frobenius* (2014).

ANNA TOZZI DI MARCO è una ricercatrice indipendente in antropologia sociale e culturale, soprattutto di tematiche inerenti alla religiosità popolare in ambito mediterraneo e alla tanatologia culturale in contesto islamico.
Dopo la laurea in Lingue e letterature straniere con tesi in Storia delle religioni, il master in Storia delle religioni sui Cristianesimi nell'antichità (Università degli Studi di Napoli L'Orientale), e il perfezionamento in Antropologia sociale e culturale (Università degli Studi di Padova), dal 1998 al 2005 ha vissuto in Egitto al Cairo, nella necropoli musulmana, dove ha condotto una ricerca sul campo (finanziata dal Ministero Affari Esteri italiano e dal Ministero dell'Educazione egiziano) sui "Processi d'inurbamento nella *Città dei Morti* cairota". Tra gli unici quattro studiosi al mondo in antropologia (due statunitensi e una egiziana) che se ne sono occupati, è stata l'unica che vi ha

vissuto. Durante il soggiorno egiziano ha coniugato antropologia e sviluppo sostenibile (come cooperante per la Ong milanese AICOS e la Ong Liveinslums).
Nel 2005 ha maturato un progetto di antropologia applicata al turismo relazionale integrato, di cui l'attività professionale di visite guidate a carattere socio-antropologico nella necropoli è volta all'approfondimento della cultura tradizionale attraverso il dialogo e lo scambio interculturale tra locali e viaggiatori stranieri.
Nel 2010 ha partecipato al progetto di ricerca *I luoghi della memoria in Giordania* per la cattedra di Antropologia culturale dell'Università La Sapienza (Prof.ssa Lucilla Rami Ceci).
Dal 2012 al 2014 ha insegnato per la Ong Liveinslums *Antropologia e sviluppo sostenibile nella Città dei Morti del Cairo*.
Nel 2013 ha insegnato *Antropologia del paesaggio* nel master Art management presso l'Istituto europeo per il Design di Roma.
Nel 2013-2014 ha partecipato al progetto Firb *Spazi sacri, percorsi identitari* con una serie di seminari presso le cattedre di Storia delle Religioni e di Antropologia Culturale dell'Università degli studi di Padova, docenti Chiara Cremonesi e Donatella Schmidt.
Attualmente sul fronte della ricerca è impegnata in una indagine comparativa nel Mediterraneo sugli aspetti sincretici tra le tre religioni monoteistiche – ebraismo, cristianesimo, islam – inerenti ai luoghi di culto dei Sette Dormienti. In particolare riguardo agli usi simbolici e rituali dell'acqua relativi a tale culto ha partecipato al progetto Firb *Spazi sacri, percorsi identitari* con l'Università di Padova.
Partecipa a convegni internazionali e nazionali interdisciplinari come studiosa e relatrice sulla Città dei Morti cairota, e sul culto dei Sette Dormienti nel Mediterraneo.
Ha pubblicato numerosi articoli sui temi delle sue ricerche e due monografie sulla Città dei Morti cairota con la casa editrice Ananke, *Il giardino di Allah* e *Egitto inedito*.
Recentemente ha pubblicato, in collaborazione con l'egittologo Riccardo Manzini, la monografia *Un sarcofago egizio per Giuseppe Parvis*, edizioni Kemet, Torino, 2015
Dirige la collana editoriale Ananke di *Studi su Islam e le società del Mediterraneo*.
Presiede una piattaforma digitale di ricerca interdisciplinare e scambio culturale tra studiosi in dialogo con il pubblico sui temi della Tanatologia

culturale (Centro Ricerche e Documentazione in Tanatologia Culturale), organizzando conferenze e seminari.
Promuove una mostra multimediale, audio-visuale, sulla Città dei Morti del Cairo. anna_tozzi@hotmail.com; www.lacittadeimorti.com; cell. 3358436559