

UNITÀ DIDATTICA 2. FASCINO E COMPLESSITÀ DELLA RELIGIONE

4. Dalle tracce dell’Ulteriorità al «Dio ignoto»

4.1. Necessità e problematicità del concetto di religione

La complessità e il fascino della religione sono già apparsi e così pure la difficoltà della sua definizione. Definirla è un’operazione difficile per molte ragioni. La prima difficoltà nasce da esigenze di carattere metodologico. Dichiarare cosa sia la religione all’inizio di una ricerca su di essa sembrerebbe pregiudicare lo sviluppo dell’indagine. Cosa effettivamente questa sia dovrà apparire dai risultati, che non possono essere ipotizzati in maniera preliminare. Ma non è solo per questo che risulta poco agevole una definizione previa della religione. È soprattutto perché siamo in presenza di un fenomeno complesso e multiforme, che tocca molteplici attività dell’uomo. Ciò che rende impervio determinarne il concetto è la sua particolarissima natura, che sembra unica nel suo genere: l’espressione di quel primordiale rapporto che l’essere umano avverte e instaura tra sé e ciò che afferra (o meglio da cui si sente afferrato) e che viene indicato come *Trascendenza e Assoluto* della sua vita, ma è *al di là* della sua vita stessa.

Nonostante le difficoltà accennate, è tuttavia necessario, ancora per esigenze di metodo, avere un concetto, sebbene generico ed approssimativo della religione, almeno come ipotesi di lavoro. Ciò vale per qualsiasi indagine si intenda condurre, innanzi tutto per delimitare la ricerca, sì da dare a questa una cornice oltre la quale non dovrebbe sconfinare. Inoltre ciò è richiesto dal fatto che senza questo concetto previo, non potrebbe esistere nemmeno un interesse per l’oggetto da studiare, sicché una ricerca completamente indefinita non potrebbe aver luogo.

Un’idea preliminare è dunque necessaria, anche se dovrà conservare un carattere quanto più possibile aperto e suscettibile di ulteriori modificazioni. D’altro canto, come si sarà notato, fin dalle prime righe dell’introduzione abbiamo dovuto utilizzare un concetto, seppure grezzo, della religione nei termini di un rapporto con ciò che trascende l’uomo e costituisce la sua Ulteriorità. Il rigore scientifico richiederebbe in realtà che si parlasse in termini alquanto diversi di tale rapporto dell’uomo con ciò che lo trascende. Ci dovremmo in realtà limitare ad asserire che la religione è il rapporto dell’uomo con ciò che egli avverte come ciò che lo trascende, perché l’espressione adoperata potrebbe sollevare l’obiezione che si dà già per esistente la trascendenza che l’uomo avverte, quando invece si dovrebbe lasciare sospeso un tale giudizio.

Si può rispondere che la nostra espressione, proprio perché è ancora grezza, va presa in senso descrittivo e secondo l’uso linguistico più corrente. Non è pertanto un’affermazione che impegna sul piano meta-fisico, cioè quello che afferma o nega l’esistenza di ciò che è oltre il dato fisico e quindi tocca la realtà che permane oltre le sue mutevoli, e talora illusorie, manifestazioni storiche. Al contrario, dicendo «rapporto dell’uomo con ciò che lo trascende» o «rapporto dell’uomo con la sua Ulteriorità», vogliamo intendere che è il rapporto secondo l’avvertenza che ne ha l’uomo nella sua globalità: un’avvertenza di ciò che entra in questo suo rapporto e che non proviene da se stesso. È vero che asserire tale globalità è affermare qualcosa di più, ma ciò non costituisce un gran male, nel senso che anche ciò è da prendere come ipotesi di lavoro. È un dato che non si deve dare per scontato in maniera preliminare, ma non si deve nemmeno escludere in maniera pregiudiziale. A questo

riguardo può essere esemplare la considerazione di un autore critico verso la religione, come verso la società, T. A. Adorno, che pur dalle sponde del marxismo non dogmatico della Scuola di Francoforte affermava: «Il corso della storia impone al materialismo ciò che tradizionalmente era il suo immediato contrario, la metafisica»¹.

Non vogliamo per ora attribuire alla frase un senso eccessivo, ma solo la *non esclusione di principio* della realtà effettiva di ciò che l'uomo avverte come *Ulteriorità* (ciò che è oltre) e non solo come *Alterità* (ciò che non è se stesso).

Anche M. Meslin, che pure dichiara di voler evitare una «definizione generale della religione» come una sorta di «premessa metafisica», non può non abbozzare il suo concetto e tratteggiare fin dalla prima pagina del suo pregevole studio *Per una scienza delle religioni* una distinzione fondamentale, di indubbio valore, alla quale anche noi ci ancoriamo. Della religione egli individua, preliminarmente, due accezioni distinte e diverse, «due momenti di ogni atto religioso: la percezione del sacro da parte dell'uomo ... e l'espressione che egli dà di questa realtà, rendendola immanente»². Sono due livelli presenti all'interno della religione e possono essere rinvenuti anche in quella definizione preliminare, a prima vista molto riduttiva di Durkheim: «una religione è un sistema solidale di credenze e di pratiche relative a cose sacre»³. Anch'essa resta ineccepibile fino a quando non voglia asserire, per principio, che ciò a cui le «credenze» si riferiscono sia qualcosa di superstizioso. In tal modo la credenza equivarrebbe alla creduloneria e sarebbe già un giudizio di merito. Non riteniamo che sia così, perché sotto la dicitura delle credenze sembra si debba semplicemente leggere la natura specifica di ciò che viene creduto e che il culto rituale, a sua volta, tende ad esprimere in forme socialmente condivise. Anche in questo caso siamo di fronte all'espressione, che però assume natura sociale, di quanto è socialmente avvertito (e pertanto creduto e vissuto) come rapporto che va oltre il dato sociale.

Ma che tipo di rapporto interessa la religione? Intanto si tratta di un rapporto che gli autori più attenti riconoscono che l'uomo realizza quando è impegnato con le domande più radicali circa la «totalità della vita». È l'avvertenza di quel «qualcos'altro» che convive con la ragione e con la scienza, senza contraddirle e che tuttavia va oltre di esse. Nella religione agisce così una realtà vissuta, oltre che percepita, che la scienza stessa non può cancellare con un semplice diniego.

Oltre alla stessa scienza, è presente, per usare le parole di M. Horkheimer, altro rappresentante della Scuola di Francoforte, «anche qualcos'altro che non ci è semplicemente lecito negare»⁴. Si tratta di una realtà «altra», diversa dal semplice mondo delle cose abituali e razionalmente raggiungibili, perché è il moto di nostalgia come «nostalgia del totalmente Altro»⁵. È l'Altro del quale si avverte una sorta di sfuggente «presenza», che va al di là di ciò che «il mondo» può offrire, perché proprio il mondo, pur sempre da interpretare e da trasformare, «non è l'unico, non è la meta, in cui possano trovare riposo i nostri pensieri»⁶.

¹ T. A. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1966; ed. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970, 330, cit. in R. CIPRIANI, «Il fenomeno religioso secondo la scuola di Francoforte», in AA. VV., *La teoria critica della religione*, Borla, Roma 1986, 11.

² M. MESLIN, *Per una scienza delle religioni*, Cittadella, Assisi 1975, 7.

³ Citato in: *Grande dizionario delle religioni*, cit., 1739, voce «Religione». A prima vista, sembra si insinui che si tratta di «credenze» che sono distinte dalle «cose sacre», mentre si suppone che ci sia al fondo dell'uomo una tendenza a vivere in «un sistema solidale» tanto le credenze che le pratiche (diremmo: gli atti di culto) ad esse collegate.

⁴ Cit., in R. CIPRIANI, «Il fenomeno religioso...», cit., 17.

⁵ L'espressione era stata utilizzata da T. Adorno ed è successivamente ripresa da Horkheimer. Cf. M. HORKHEIMER, *Nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972.

⁶ M. HORKHEIMER, «Himmel, Ewigkeit und Schönheit» (Cielo, eternità e bellezza), in *Der Spiegel* 33 (1969) 108-109., leggibile al link: [NostalgiaDellAltro-HorkheimerDER-SPIEGEL.pdf](#). Cf. anche L. BALZAN, *Max Horkheimer*. Il trascendere della "verità"?, Angeli Milano 1985.

4.2. L'accoglienza dell'Altro come *Trascendenza*

Di fronte a quest'*Ulteriorità*, che chiama dalle sue inarrivabili sponde, la linea di demarcazione è tra il nostro *esperire*⁷ e il suo *apparire*. È tra il nostro *cercare* e il suo *affacciarsi*, due linee che dovrebbero incontrarsi, e che di fatto si incontrano ma non nel senso abituale che tale termine ha per noi uomini. Tra i due soggetti in questione non c'è infatti una corrispondenza ad incastro, perché il tentativo umano di accostare tale *Ulteriorità* non solo non la produce (come è ovvio), ma nemmeno la cattura; non la riproduce, né la trattiene. Non può farle da schermo e nemmeno da spazio, nel quale quella luce possa diffondersi e disperdersi. Dinanzi ad una simile *Ulteriorità* il nostro stesso *pensare* è costitutivamente limitato. Potrà, al più, presagire di essere nelle sue vicinanze, potrà solo avvertire nostalgia o il richiamo del suo «grande silenzio». La ricerca intellettuale non potrà fare di più che arrestarsi con stupore a questa stessa soglia.

La religione nasce in questa sospensione del pensiero, non come rinuncia a pensare, ma come accettazione dei suoi limiti. Nasce come *tentativo* non più razionale, ma non per questo irrazionale, di intercettare quel silenzio, e, a proprio rischio e pericolo, di cercare di decifrare un messaggio che va oltre le umane parole. È questo il *pericolo* insito nell'*esperire* (termine dal quale il *pericolo* prende il suo significato) una presenza dell'*Ulteriorità*, la quale va al di là dell'umano eppure deve essere colta in forme che non possono che essere umane. Come si potrà dunque accostare, come si potrà esprimere l'*Ulteriorità*? La risposta non è univoca. Infatti da questa strutturale inadeguatezza dell'uomo finito di fronte a ciò che lo supera deriva la grande varietà e, per alcuni aspetti, la contraddittorietà delle religioni.

Le religioni sono molte e sempre nuove perché le modalità di esprimere l'*Illimitato* sono anch'esse illimitate. Non possono nemmeno essere paragonate ai frammenti di uno specchio rotto, che pur sempre riproducono lo stesso cielo. Non è così, perché tra una scheggia di specchio, per quanto piccola possa essere, e la luce che cielo riverbera c'è ancora una corrispondenza (materiale); tra l'umano *esperire*, invece, e ciò che è al di là dell'umano non c'è alcun tipo di corrispondenza, se non quella forse paragonabile alla nostalgia indistinta e reale della madre mai vista, che permane nell'adulto, che l'ha persa nei primi momenti della sua esistenza.

È dunque l'*Ulteriorità* una sorta di nativo e strutturale *abbandono*, che ci lascia con il nostro incolmabile rimpianto di una casa smarrita, una dimora che non possiamo assolutamente raggiungere? Cosa resta allora? Siamo inesorabilmente condannati a cercare ciò che non possiamo incontrare? Siamo forse come un cieco nato che non potrà mai vedere la luce perché i suoi occhi non sono adeguati ad essa? Siamo condannati ad un'ultima delusione, la peggiore di tutte, proprio quando ne va del senso del nostro vivere e del nostro morire, del valore dell'amore e di ciò che di esso rimane al di là delle porte del tempo?

Eppure, sollevando queste domande, il cuore si riempie più di stupore che di sofferenza. Le immagini precedenti si dimostrano inadatte nel momento stesso in cui sapendo di essere nei pressi di ciò che chiamiamo "*Ulteriorità*", l'avvertiamo non come esilio, né come lontananza, ma solo come presenza inesprimibile e non adeguatamente afferrabile con gli abituali strumenti con i quali interagiamo: le idee, il ragionamento, le percezioni, le immagini. Ma ciò non succede solo in questo caso. Si potrebbe dire che accade in tutte quelle esperienze che impegnano veramente la nostra esistenza. Sono quelle relative ai rapporti con le persone, quelle che riguardano l'amore, tutte le altre che vanno al di là del semplice approccio concettuale. Sono già queste le esperienze del limite. E con ciò s'intende che si tratta del limite non tanto dell'umano, ma degli strumenti umani. In presenza di esperienze siffatte dobbiamo ricorrere ad altri strumenti, perché persino l'utensile più prezioso che abbiamo, la nostra ragione (che dà valore a tutti gli altri), di fronte alla complessità umana si dimostra inadeguato. Ma così dicendo, il problema si sposta sugli altri eventuali *strumenti*. Ne abbiamo qualcuno a disposizione? E, cosa ancora più importante, sono veramente affidabili?

⁷ Il verbo proviene da *prior* e significa *tentare, sforzarsi*, e viene fatto risalire al greco *péira*, che significa *ricerca, prova*. Su questo argomento cf. R. GUARDINI, *Fede - Religione - Esperienza*, Morcelliana, Brescia 1984 (scritti originali in *Gesammelte Studien* [1923-1963], Grünewald, Mainz 1963, 279-410), soprattutto pp.11-24.

4.3. “Filosofia e scienza delle religioni”

4.3.1. Compiti e limiti della ragione rispetto alla religione

Alla domanda sugli strumenti atti a cogliere ciò che trascende l'uomo e i suoi strumenti razionali si è soliti rispondere che **in presenza della religione nasce la fede**. In effetti l'esperienza personale diretta e la storia delle religioni ci insegnano che sotto questo nome possono nascondersi molte cose. La parola *fede* può camuffare molti atteggiamenti, alcuni dei quali inadeguati, esagerati, persino pericolosi. La fede può costituire la radice **inappellabile del cosiddetto fondamentalismo, l'atteggiamento fanatico** di chi vuole imporre, anche con la violenza, ciò che ritiene sia indubitabile volontà di Dio. La fede può essere ancora il coperchio di una sorta di invincibile **creduloneria**. È l'atteggiamento di chi non ha solo visto i limiti della ragione, ma ha rinunciato a pensare, perché ritiene peccaminoso farlo. Di chi fugge il dubbio come l'incarnazione del male, perché scambia il *credere* con la rinuncia alla ricerca. Costui pensa di credere, forse ha l'ossessione del dubbio e lo rimuove continuamente. Ritiene che il dubbio stesso sia la minaccia costante della propria fede. Non tiene conto di un principio elementare e cioè che la fede, quando è veramente tale, non potrà mai essere confutata, perché non nasce da semplici argomentazioni, ma da qualcos'altro. **La fede vera non ha paura del dubbio, perché il dubbio non la potrà scalfire**. La fede può solo estinguersi, ma non essere contraddetta. È oltre le sponde della dimostrazione e della confutazione. Per questa ragione non teme né il dubbio, né la ricerca. Al contrario provoca sempre ulteriore ricerca, per vivere più intensamente l'amore di cui si alimenta⁸.

Per tutti questi motivi è possibile, anzi doveroso, **riflettere criticamente sulla religione, non nel senso che si pretende di sottoporre a critica il suo oggetto**, che per definizione dovrebbe essere il rapporto particolare che l'esistenza umana avverte come suo limite e come frontiera d'incontro con la *trascendenza*, ma piuttosto nel senso che **la stessa ragione deve vigilare a che questo rapporto rimanga nella sua inafferrabilità** e non sia né contraffatto, né strumentalizzato. In questi termini e con questi limiti, si può condividere l'idea che ci sia una “filosofia della religione”, non solo perché una riflessione sulla religione da parte dei filosofi c'è già stata, ma anche perché, con questi presupposti, la si ritiene legittima. **“Filosofia della religione” significa** pertanto non una riflessione che disponga *della* religione, ma piuttosto una capacità recettiva critica ed autocritica sul nostro porci di fronte alla religione medesima. **Autocritica**, perché dovrà sempre guardarsi dal travalicare i propri limiti, rinunciando per principio a sindacare sul soggetto-oggetto della religione (*l'Ulteriore*); *critica*, perché dovrà vigilare che tale rapporto non sia né usurpato né deturpato.

Tutto ciò comporta un'idea della filosofia della religione abbastanza complessa. Sembra una scienza che si avvicina, per metodo e per difficoltà d'impianto, alla stessa scienza sulla scienza (*epistemologia*), vale a dire a quella parte della scienza che riflette sui principi e sui metodi più appropriati perché una scienza possa dirsi tale. Nonostante il suo apparente *circolo vizioso* (come fa una scienza, che è già tale, a ricercare la natura della scienza?), anche questa disciplina si viene caratterizzando come **riflessione che controlla, limitatamente ai propri ambiti, a che la religione rimanga tale**. A nostro modo di vedere, potrebbe più adeguatamente chiamarsi “scienza della religione”, anche se ciò comporta una comparazione con denominazioni simili che sono state già proposte e con le quali dovremo confrontarci.

In ogni caso, così come avviene per l'epistemologia, anche per una *scienza della religione* come quella ipotizzata, il circolo vizioso non è propriamente tale. Per quale ragione? Nel caso della scienza, questa non si autodefinisce *a priori*, ma, sulla base di un'ipotesi di lavoro, **riflette autocriticamente** sulle condizioni che la rendono tale. Anche una *scienza della religione*, che è ancora diversa da una *scienza delle religioni*, ricerca le condizioni per cui si possa dire di essere in presenza della religione e indica i fenomeni attraverso i quali una cosiddetta religione possa degenerare e di fatto talora degeneri. Qualcuno potrebbe affermare che allora ciò andrebbe a confondersi con quella *filosofia della religione come coscienza critica della teologia*, di cui altri hanno parlato, mediandola storicamente dal metodo iniziato da Kant ed ereditato da Rousseau⁹.

⁸ Su questo argomento cf. R. GUARDINI, *Fede - Religione - Esperienza*, Morcelliana, Brescia 1984 (scritti originali in *Gesammelte Studien [1923-1963]*, Grünewald, Mainz 1963, 279-410), soprattutto pp.11-24.

⁹ Cf. I. MANCINI, «Filosofia della religione», in *Concilium* 16 (1980/6) 127-135 [1061-1069].

Ma è davvero senza problemi la posizione di Kant, quella di esaminare, come egli dichiarava *la religione nei limiti della semplice ragione?* Può il filosofo e in nome di cosa «decidere sulla ragionevolezza e “amabilità” del cristianesimo»? Qualunque sia stato l'esito di quest'indagine kantiana¹⁰, la sua posizione è da alcuni apprezzata, anche in considerazione del fatto che il filosofo non parla della “ragione” teorica (della quale appare maestro), ma della “ragione” semplice, comune, patrimonio di tutti gli uomini. Ad altri appare proprio in questo caso ciò che viene chiamata *l'aporia della filosofia della religione*. I. Mancini, pur ammettendo la legittimità di una “*filosofia della religione*”, annotava tra gli esempi, che dimostrano la sua inadeguatezza a coprire l'oggetto di cui si occupa, il fatto che:

«il metafisico nel più alto portento della ragione, che è il poter parlare di Dio, non è capace di mediare e di assorbire lo scandaloso e stupefacente comportamento del Dio biblico, che, come ha chiarito Bonhoeffer nelle *Lettere dal carcere*, ha voluto per sé l'impotenza, il regnare dalla croce, l'esinanirsi nella forma umana. Se il massimo di filosofia è dato dal parlare di Dio, il minimo della religione è parlare con Dio»¹¹.

La conclusione è la possibilità di una filosofia della religione, che «rincorre la religione senza mai totalmente afferrarla e risolverla in sé». È una rincorsa *utopica*¹², nel senso che il concetto non può mai adeguatamente corrispondere all'*aconcettuale* tipico della religione, come ad esempio, la *parola*, l'*evento*, la *comunità*, l'*appello religioso*, per non parlare della *fece*.

Si può concludere che in genere è *riconosciuta la legittimità di quella riflessione chiamata “filosofia della religione”*, perché si ritiene indispensabile enucleare un concetto per *delimitare, confrontare, e valutare criticamente* ciò che è conosciuto come religione¹³. Del resto, ciò interessa anche la *teologia fondamentale*, che nella fondazione del suo oggetto talora ancora ricorre esplicitamente al concetto di *religione* su tre ordini di impegno teoretico: dimostrare la validità della religione naturale, della religione cristiana e della religione cattolica¹⁴. Oggi questa stessa tematica viene ripresa in altre formulazioni. Da quella del *Trattato sulla religione*, già citato in nota, fino alle argomentazioni più sottili, che fanno leva sul concetto di *affidabilità* del Dio di Gesù Cristo¹⁵ (in definitiva del cristianesimo), si avverte pur sempre la necessità di un'autopresentazione credibile della fede cristiana. Giunti a questo punto, il problema però si sposta e riguarda soprattutto la natura del cristianesimo. *Se esso sia una religione oppure no. Dopo la risposta decisamente negativa della teologia dialettica, con K. Barth in prima fila, la domanda «Il cristianesimo è una religione?»* è ancora posta e non sembra che abbia finora ricevuto una risposta definitiva. Merita comunque di essere approfondita a parte.

Restando nel campo più specifico della “filosofia della religione”, anche ad essa si richiede che, oltre a determinare un oggetto specifico di religione, dichiarare anche i suoi compiti e i suoi limiti. Ma in ciò viene a convergere con quella “scienza della religione” della quale parlavamo precedentemente. Con un'aggiunta importante: *il carattere salvifico della religione stessa, cioè l'esplicitazione di una salvezza, concretamente intesa come salvezza per me e per gli altri. Per* questo motivo la filosofia della religione deve evidenziare anche cosa significhi salvezza e deve collegarla e confrontarla con «altre grandi ipotesi di liberazione della terra», tra le quali *Mancini menzionava la cibernetica, la semeiotica, la psicanalisi, e il marxismo*¹⁶.

La scienza della religione emerge pertanto come un sapere particolarissimo, che appare collocato a metà strada tra la filosofia della scienza e *la teologia negativa*, quella cioè che si limita ad indicare cosa *non* possiamo e *non* dobbiamo pretendere di dire di Dio, del quale, per natura, non siamo in grado di parlare adeguatamente. È possibile che una scienza resti in questi limiti? E soprattutto cos'altro può e deve trattare? A questa domanda

¹⁰ Cf. di I, Kant soprattutto *La disputa delle facoltà*.

¹¹ I. MANCINI, «Filosofia della religione»..., cit., 131-132.

¹² In tal caso l'«utopia della conoscenza» è secondo la *Dialettica negativa* di Adorno di «aprire con concetti l'aconcettuale, senza renderglielo simile» (T. ADORNO, *Dialettica negativa*, cit., 9).

¹³ Cf. R. SCHAEFFLER, «Verso un concetto filosofico di religione» in: W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (edd), *Corso di teologia fondamentale 1, trattato sulla religione*, Queriniana, Brescia, 1990, 61-79.

¹⁴ Questa triplice difesa apologetica, tipica del mondo tedesco, si fa risalire all'opera di Beda Mayr: *Vertheidigung der natürlichen, christlichen und katholischen Religion* (1787-1789).

¹⁵ Cf. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996.

¹⁶ I. MANCINI, «Filosofia della religione»..., cit., 135.

sembra abbiano dato una risposta abbastanza convincente, anche se non definitiva, quei ricercatori della religione che, come van der Leeuw e Mircea Eliade, hanno sempre tenuta aperta la dialettica tra i tradizionali due poli mai interamente conciliabili: la *descrizione* e l'*Indescrivibile*, senza per questo rinunciare ad accostarsi a entrambi. Come vedremo, attraverso la categoria del sacro, e le altre a questo correlato, hanno potuto superare, almeno in linea di principio, la separazione tra sacro e profano e con ciò hanno accostato la religione come reale e profondo modo di essere.

4.3.2. Ulteriori approcci al tema della “religione”

Facendo un primo rapido bilancio di tutto ciò che è emerso da una serie di approcci alla religione, si può affermare che almeno in epoca più recente le scienze che se ne sono occupate hanno compiuto più lo sforzo di *comprenderla*, che di *definirla*. Anche a giudicarlo dai suoi frutti, questo metodo sembra di gran lunga più proficuo di quello che vuol definire la religione *a priori*. In questo contesto il metodo deduttivo, spesso collegato all'etimologia del termine non sembra conduca molto lontano. Già nell'antichità le definizioni degli autori che partivano dall'etimologia per spiegare la religione risultarono interamente divergenti, sulla base di una pregiudiziale teologica, e in qualche caso ideologica, funzionale cioè all'area culturale alla quale appartenevano.

Così, ad esempio, per Cicerone la *religio* significa *attenzione*, cura da mettere nell'adempimento delle prescrizioni del culto. Caratterizza tale diligenza culturale un servizio disinteressato verso gli dei. L'uomo che lo pratica si differenzia da colui che invece finalizza la religione a un utile, come per esempio per ottenere una discendenza (*superstites*), facendo degenerare la *religio* in *superstitio*¹⁷. Ben diversa è invece la posizione dello scrittore cristiano Lattanzio, che collegando la *superstitio* alla credenza degli idoli al posto di Dio, ritiene pertanto la vera *religio* un *ricollegrarsi* al Dio unico, causa ultima del mondo. Sono due esempi di differenti etimologie, pur sempre ancora latine, che sono state ricondotte sostanzialmente a tre ceppi diversi: 1) *re* (prefisso indicante ripetizione) - *légere* (scegliere, cercare attentamente), con il significato derivato di *aver riguardo*; 2) *re-ligare* o *religari* (legare o essere legati); 3) *re-eligere* (scegliere sempre nuovamente).

Ad un esame più attento, la definizione secondo il *metodo etimologico* manifesta non solo la lacuna dell'arbitrarietà della scelta della radice, ma un ulteriore limite. Quello che si potrebbe chiamare *eurocentrico* se non addirittura *latinocentrico*. Ammesso pure, fanno notare alcuni, che dal latino si possa arrivare a una definizione etimologica precisa di *religione*, questa verrebbe illegittimamente applicata a un fenomeno universale. Se il *metodo etimologico* non è sufficiente per un concetto universale della religione, resta tuttavia interessante, perché attraverso l'identificazione di etimi diversi può indicarci gli orientamenti spirituali di fondo che il mondo latino (pagano e cristiano) ha potuto cogliere dell'animo religioso. Essi sembrerebbero essere a) la particolare *cura verso una realtà trascendente* (*relegere*), b) il sentirsi collegati a questa (*religari*) attraverso c) un conseguente atteggiamento esistenziale che comporta una scelta continua (*re-eligere*), un adeguamento dunque della vita alla stessa credenza di natura religiosa¹⁸.

Circa gli altri metodi adoperati per lo studio della religione, occorre segnalare che ne sono stati inventati non pochi. Si è parlato del *metodo dell'astrazione*, adottato da alcuni storici delle religioni nel cercare di cogliere degli elementi di natura astratta partendo dallo studio delle religioni stesse. Con il *metodo dell'addizione* altri hanno cercato di enumerare tutti gli elementi positivi raccolti dalle religioni, per arrivare a ciò che è ritenuto l'essenza stessa della religione. È questo sostanzialmente il metodo degli *storici*, che studiano l'evoluzione, le derivazioni e le influenze reciproche tra differenti religioni. All'opposto c'è quello chiamato *metodo della sottrazione*, un metodo che vede le religioni storiche come decadimento o come variazioni superstiziose di una religione “vera”, quella della “ragione”. È in effetti il metodo adottato dai razionalisti. Il *metodo dell'identità* è indicato, inoltre, in quell'ortodossia tradizionalista che afferma che la religione è una e non può essere che la medesima. Non si danno variazioni, perché anche l'espressione religiosa è una sola.

¹⁷ Cf. R. SCHAEFFLER, *Verso un concetto...*, cit., 63-64.

¹⁸ A questo riguardo cf. N. SCHIFFERS, «Religion», in *Herders Theologisches Taschenlexikon* 6, 203-212.

Di contro, il metodo cosiddetto dell'*isolamento* è quello che cerca di pervenire, isolandolo, al senso del sacro o dell'esperienza religiosa, facendone il motivo fondamentale della religione. Si ricongiunge al metodo *fenomenologico*, che perviene più facilmente a un concetto di *religiosità*, più che di religione. Ha un suo notevole valore, ma ha lo svantaggio di trascurare elementi non facilmente riconducibili a ciò che è stato identificato con l'essenza della religione stessa. *Il metodo evolutivo*, detto anche *genetico*, è invece quello che ha voluto vedere la religione come un prodotto di alcuni stati di bisogno presenti nell'uomo o nel mondo sociale al quale l'essere umano appartiene. Oltre a questo metodo, che è quello di *Feurbach, Marx, Freud*, si parla anche di un *metodo dell'interpretazione*, cioè quello che ritiene la religione come un prodotto del pensiero, un mero procedimento che prelude alla filosofia. È il metodo dell'idealismo. Infine sono menzionati anche il *metodo funzionale*, che vede la funzione della religione nella diversità delle epoche storiche e il *metodo comparativo* (della comparazione), che confronta le religioni tra loro.

Pur propendendo per il metodo fenomenologico, vedremo i limiti di ciascuno degli approcci qui anticipati, cercando di cogliere anche in essi la parte di verità che contengono. In ogni caso, a noi sembra che in ogni approccio non si possa mai negare, almeno come dato minimale, la compresenza di quei due elementi di base che sono: il rapporto dell'uomo con l'oggetto-soggetto della religione stessa (si chiami *Ulteriorità*, *Trascendenza*, *Assoluto*, *Spirito supremo* o altro) e la sua molteplice e differente espressione storica e culturale profusa nelle diverse tipologie religiose¹⁹.

4.3.3. Perché "scienza delle religioni" ?

I due livelli qui individuati coesistono nelle varie definizioni alle quali pervengono, da prospettive diverse, gli *storici*, gli *antropologi*, i *sociologi*²⁰ e gli studiosi di discipline attigue alla religione stessa. In questi casi si parla, ad esempio, di "psicologia della religione", "sociologia della religione" e simili. Sono anch'esse "Scienze della religione", nella misura in cui approfondiscono le diverse sfaccettature dell'impatto della religione sull'uomo e sul mondo circostante. Di fatto si trova ancora l'espressione "Scienze delle religioni"²¹, che si affianca all'altra, da noi preferita di "Scienza delle religioni"²². In questi due casi, però, si tratta di veri e propri approcci specifici alla materia qui in oggetto e che in un modo o in un altro rientrano nei metodi d'indagine già ricordati.

Ciò le distingue da quella "Scienza della religione" che si era andata affermando nel 1800, in un *humus* chiaramente illuminista, e che riteneva di poter pervenire a uno sviluppo progressivo della *religione*, partendo dalle differenti religioni allora sempre più conosciute, grazie agli studi degli antropologi, degli storici, e non ultimi dei missionari. Di questa disciplina, che adottava il metodo del confronto tra le religioni e dell'analisi della loro evoluzione (*metodo comparato*) è ritenuto fondatore F. Max Müller, che progettò una *ricostruzione della religione nella storia dell'umanità*, sotto la denominazione di una *Science of Religion*²³. Da allora il dibattito sul nome da dare alla disciplina in questione si è sviluppato soprattutto in relazione all'oggetto della materia e al suo metodo d'indagine. In genere lo si riassume attraverso due scuole interpretative, quella della *chiarificazione o spiegazione* (da *Erklären*) e quella della *comprensione* (*Verstehen*).

¹⁹ Per un maggiore sviluppo di questi aspetti, rimando G. MAZZILLO, «Sulla definibilità delle religioni», in *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 347-362 e alla proposta per una lettura dell'esperienza religiosa come incontro con Dio: ID., «L'esperienza religiosa e le religioni nel loro cammino verso Cristo», cit.; ID., «Alcune prospettive», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione, e religioni. Unità e pluralismo dell'esperienza di Dio alle soglie del terzo millennio*, (a cura di M. Aliotta), San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 259-265. Cf. inoltre ID., «Nuove prospettive nel dialogo tra cristianesimo e religioni?», in *Rivista di Scienze Religiose* 13 (2000) 191-225.

²⁰ Per un'introduzione, certamente ancora limitata ma inizialmente utile ai vari approcci, cf. D. DAVIES, *Lo studio della religione*, in: AA. VV. *Le religioni del mondo*, Paoline, Roma 1984, 14-25.

²¹ Così, ad esempio, G. FILORAMO - C. PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1987.

²² Così, ad esempio, M. MESLIN, *Per una scienza delle religioni*, cit.

²³ L'opera specifica in cui il termine compare sistematicamente è *Introduction to the Science of Religion*, del 1873 (traduzione it. *Quattro letture d'introduzione alla scienza delle religioni*, Firenze 1874). L'espressione *Religionswissenschaft* si fa risalire allo stesso Müller, che l'avrebbe adoperata per la prima volta nel 1867, mentre quasi contemporaneamente era adottata in francese da E. Bounouf, per indicare una "scienza dagli elementi ancora dispersi e che, forse per la prima volta, noi chiamiamo Scienza delle religioni" (Cf. M. MESLIN, *Per una scienza...*, cit., 9).

La prima parte dal presupposto che la religione sia un oggetto di studio alla pari degli altri oggetti studiati. Deve essere accostata con tutti gli strumenti di indagine critica e trattata con i metodi di imparzialità e di distacco, che evitano il più possibile l'eventuale coinvolgimento dello studioso con la materia studiata. La seconda invece parte dal presupposto che la religione è una realtà particolarissima, che la rende non assimilabile alle altre scienze e ai loro rispettivi "oggetti". Si potrebbe completare il celebre assunto dell'iniziatore del metodo fenomenologico applicato alla religione, di **Rudolf Otto, dicendo che «la religione comincia da se stessa e finisce con se stessa»**. Per quest'autore, e per altri che a lui si rifanno, ciò significa non solo la possibilità scientifica che nello studio della religione sia coinvolto il soggetto che l'affronta, ma che questo è l'unico approccio scientifico possibile, data la natura dell'oggetto, consistente nell'esperienza religiosa, che non può essere che un'esperienza vissuta.

Oggi i modelli scientifici sono stati rimessi tutti in questione e, per ciò che riguarda la nostra materia, in genere si tiene conto di entrambe le esigenze emergenti dal metodo della spiegazione e della comprensione, vale a dire tanto il valore della obiettività quanto quello della contestualità nella quale ciò può essere perseguito: il soggetto, la cultura, l'epoca e gli stessi strumenti che caratterizzano la singola indagine scientifica.

Riteniamo questo metodo globale il più valido, pur ammettendo che esso possa essere adottato solo sulla base di un pluralismo metodologico, da rispettare e da valutare volta per volta, in considerazione dei suoi presupposti e dei suoi risultati. Personalmente, preferiamo tuttavia **l'espressione *scienza*, e non *scienze delle religioni*, perché, a differenza di altri, riteniamo che la stessa trattazione dei diversi metodi e l'indicazione del pluralismo ormai in atto nello studio della nostra materia, riconduca il tutto a una trattazione unica, a un saper che accetta e tenta una valutazione critica dei differenti metodi**, e che per questo si possa legittimamente chiamare "scienza delle religioni". *Religioni* resta invece al plurale, perché, come già detto precedentemente, anche il nostro metodo parte dalle religioni così come esse appaiono e cerca di coglierne le strutture di fondo, e su questa scia anche la definibilità della religione stessa, attraverso i suoi movimenti più intimi, cercando di pervenire a ciò che vi è di comune e che passa sotto il nome di *esperienza religiosa*.

Questa nostra posizione vuole essere anche rispettosa del pluralismo delle più diverse e molteplici esperienze religiose, con l'avvertenza che il concetto di religione in quanto tale è pur sempre un concetto che si è sviluppato e definito nell'ambito storico-geografico di lingua latina. Al di fuori di quest'area, le lingue di altra derivazione, di ceppo, ad esempio, anglosassone, quando hanno dovuto tradurlo, non hanno potuto fare altro che recepirlo anche foneticamente come tale. Essendo, in quanto concetto specifico, funzionale al nostro sistema culturale occidentale, nelle altre aree culturali non dovrebbe essere indiscriminatamente applicato come nella nostra area geografica.

Ma ciò vale anche per ciò che riguarda l'*esperienza* da noi pur sempre denominata *religiosa* e cioè il rapporto con l'*Assoluto* (o categorie similari) indicanti la *Trascendenza*, o almeno il *Sacro* e simili? Riteniamo di no, nel senso che se tale esperienza non deve essere preliminarmente e acriticamente applicata, non dovrebbe essere nemmeno preliminarmente esclusa, sempre con l'avvertenza che ciò che nella nostra lingua chiamiamo *esperienza religiosa* può essere meglio compresa nelle altre culture come esperienza di ciò che è "*Altro* da noi e motivo di fondamentale interesse umano". Ciò che è determinante per la nostra vita. È ciò che abbiamo chiamato *esperienza dell'Ulteriorità*.

4.3.4. Una definizione a partire dall'*esperienza religiosa*

G. Filoramo ha introdotto la monumentale *Storia delle religioni* della casa editrice Laterza asserendo che la definizione della religione «è compito tanto improbo, quanto inevitabile». Tenendo conto delle obiezioni nel frattempo sollevate sul carattere latino del concetto di religione, ha scritto che essa è

«una categoria interpretativa dotata di una sua storia peculiare interna alla storia della cultura occidentale e della tradizione

religiosa giudaico-cristiana che la caratterizza»²⁴.

La definizione, pur interessante, suscita l'impressione di un certo tautologismo, perché ribadisce che la religione non è altro che se stessa. Per andare oltre ciò che essa formalmente riesca ad esprimere, riportiamo qui, come una sorta di "mezzo di contrasto", l'opinione sulla religione di un altro autore contemporaneo, il sociologo P. L. Berger, che la collega alla categoria del "sacro", non fermandosi però a questo, ma vedendo nel sacro il modo di autotrascendersi dell'essere umano. Ne segue che la religione è una sorta di costruzione di un cosmo sacro, che l'uomo intraprende nel suo dinamismo di autotrascendimento²⁵. Ciò presuppone ovviamente un'altra nozione ad essa previa, quella dell'autotrascendersi, che per noi non è altro che l'esperienza religiosa. Ciò che soggiace a questo concetto è l'ammissione, almeno implicita, di una realtà per così dire *autoecedente*, presente nell'uomo quando questi è alle prese con ciò che il mondo latino ha chiamato *religio*. Questo dato diventa più evidente appena si consideri il fatto che altri restano invece ancorati a una nozione puramente funzionale della religione. Così, ad esempio, accade con Th. Luckmann, che rinuncia del tutto a presentare la religione come «grandezza determinabile sul piano del contenuto», e la ritiene solo ciò che consente all'uomo di realizzarsi come uomo²⁶.

Sulla linea della religione come funzione antropologica, è da citare la posizione di chi ritiene che in astratto le religioni siano un orientamento generico, in concreto, invece, siano «sistemi di orientamento» dell'uomo (J. Waardenburg)²⁷, fino ad arrivare alla dichiarazione di chi ritiene ormai completamente vuoto il concetto stesso di religione. È la posizione radicale di W. C. Smith, che considerandolo un concetto fuorviante ed inutile, propone la sua sostituzione con una coppia di concetti come «tradizione cumulativa» (*cumulative tradition*) e «fede» (*faith*)²⁸.

Contro questa dichiarazione di sfiducia verso ciò che la religione esprime, è da menzionare la posizione di chi invece, continuando ad accoglierla come fondamentale rapporto dell'essere umano con la sua *Ulteriorità*, ne ha analizzato alcuni aspetti interessanti, che non si discostano radicalmente da quanto qui viene proposto. Il comune denominatore è costituito dall'ammissione di una doppia polarità, che, anche se non sempre esplicitamente menzionata o adeguatamente analizzata, è però parte costitutiva degli approcci ai quali ci riferiamo, anche di quelli a noi più vicini nel tempo. A noi sembra che proprio a partire da questa *bipolarità* si possa pervenire alla comprensione dell'esperienza religiosa.

Parliamo di *bipolarità*, perché siamo in presenza di un'ellisse con due fuochi, intorno ai quali l'esperienza religiosa ruota: il soggetto umano e un *Referente ulteriore*, chiamato in modi diversi. È il Referente che talora compare anche nei termini di *Assoluto*, o persino di «*Essere extraumano*». Quest'ultima denominazione si trova in un *Dizionario delle religioni*, che alla voce *religione* riporta: «insieme di credenze e di riti che collegano uno o più individui con uno o più esseri extraumani»²⁹. La menzione di uno o più individui abbraccia, come si nota, la religiosità personale e la religione come sistema di credenze, e sottintende che il soggetto umano è *collegato* con uno o più esseri che umani non sono e che, tuttavia, sono "vissuti" come referenti esistenzialmente decisivi.

²⁴ G. FILORAMO, «Introduzione. Religione e religioni», in G. FILORAMO (a cura), *Storia delle religioni* 1.cit., 5. Per i problemi di metodo relativi allo studio delle religioni cf. anche ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Religione e religioni*. Metodologia e prospettive ermeneutiche, Messaggero, Padova, 1998.

²⁵ Cf. U. BERNER, «Religione», in H. WALDENFELS (a cura di), *Nuovo dizionario delle religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 756-758.

²⁶ *Ivi*, 757.

²⁷ Cf. *ivi*, 758.

²⁸ È una tesi che mira più che a dissacrare, ad evidenziare gli aspetti soggettivi dell'atto religioso e ciò porterebbe alla fine dell'idea della religione come sistema di tipo oggettivo. Cf. W. C. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, New York 1962.

²⁹ La voce è ancora in G. FILORAMO, *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino 1993. Lo stesso autore ha più recentemente discusso il rapporto tra la religione e l'«esperienza di Dio» in G. FILORAMO, «Unità e pluralismo delle forme dell'esperienza di Dio nella prospettiva della storia delle religioni», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Cristianesimo, religione...*, cit., 43-60.

La locuzione *uno o più esseri extraumani* sembra alludere al fatto che il Referente della religione cui ci si rapporta possa essere recepito come unico oppure come pluralità. La definizione consente in questa maniera di inglobare sia le cosiddette religioni monoteiste, sia le politeiste, con una ripresa interessante della problematica monoteismo-polyteismo, senza adoperare una simile espressione, che ha lo svantaggio di evocare modalità concettuali spiccatamente occidentali. Ci chiediamo se consenta ugualmente di inglobare anche le espressioni religiose nelle quali non compaiono referenti personali o personalizzabili come soggetti (divinità, spiriti o simili), come, ad esempio succede con il buddhismo o con un certo animismo, dove il Referente è di natura sfuggente e difficilmente rappresentabile. Forse proprio in considerazione di ciò, la definizione parla genericamente di «uno o più esseri extraumani» con i quali l'uomo *religioso* è collegato. Non sembra però possa bastare, perché la locuzione «uno o più esseri» implica ancora non solo un linguaggio, ma una mente filosofica di tipo occidentale. In alternativa, proponiamo di modificare la presentazione della religione come rapporto con *un'Ulteriorità esistenzialmente rilevante, nel senso già abbozzato e ancora da approfondire.*

Pur con tutti i limiti di una precomprensione, che nel nostro caso è anche un'ipotesi di lavoro, la definizione che al momento ci appare più sostenibile è la seguente: *la religione è la tematizzazione personale, e solitamente anche comunitaria, di un collegamento esistenzialmente rilevante con un'Ulteriorità, vale a dire con ciò che eccede il dato puramente umano.*

La tematizzazione coglie l'esperienza nel suo esplicitarsi come tale. Indica il momento in cui si prende coscienza e si formalizza l'avvertenza di ciò che chiamiamo *Ulteriorità* in pensieri, parole, gesti personali (e solitamente anche comunitari) e corrispondenti impegni etici. L'esperienza diventa per così dire *tema, cioè formalizzazione* della mente umana di ciò che eccede il puro e semplice dato umano. Ciò che si può anche chiamare *autoeccedenza dell'umano* coinvolge gli umani in qualcosa di più che in un semplice riferimento duale, del tipo uno + uno (l'io umano e ciò che è avvertito come di fronte a lui). Possiamo ritrovare questo "di più" dell'*Ulteriorità* nell'interessante definizione che dà della religione J. Wach, il quale indica anche i criteri per distinguere l'esperienza religiosa dalle altre esperienze. L'esperienza religiosa si qualifica in riferimento ad una «realtà ultima», nel senso che questa è avvertita come realtà che «tutto condiziona e tutto abbraccia», al punto che dalla parte dell'*Ulteriorità* essa si caratterizza come appello che esige una risposta. Dalla parte dell'uomo, invece, il rapporto con la realtà ultima investe tutta la personalità umana, dalla sfera intellettuale a quella affettiva, tanto che l'esperienza religiosa presenta una sua intensità tipica³⁰.

4.3.5 Ulteriorità come senso della vita e come salvezza

Il binomio implicito nell'indicazione dell'esperienza religiosa come autoeccedenza dell'uomo è presente in altri autori, da noi consultati, nei termini non di *umano-extraumano, ma di uomo-senso*, oppure uomo-salvezza. Ciò implica una particolare concezione antropologica, che ritiene l'uomo bisognoso di senso e di salvezza. In effetti il binomio dovrebbe più correttamente essere: *uomo che cerca senso (salvezza) - realtà che conferisce interamente senso (salvezza)*³¹, anche per fugare il pericolo di pensare al *senso* in maniera intellettuale. L'aggiunta del termine *salvezza* rappresenta comunque un valido correttivo, ma ciò solleva il problema dell'eventuale e possibile valutazione da dare all'esperienza religiosa e al suo Referente. D'altro canto la dimensione salvifica della religione non può essere trascurata. Al contrario, potremmo aggiungere che proprio la salvezza, cercata nell'*Ulteriorità* e creduta data da questa, ci sembra uno dei vettori fondamentali di quel duplice movimento che l'uomo coglie nel suo andare verso la *Trascendenza* e nel presagire il moto che da questa avanza verso di lui.

È vero, il secondo movimento, chiamato con terminologia teologica *l'avvento di Dio*, può essere solo presagito e intuito nelle religioni, come di fatto è accaduto, per esempio, nelle tante forme della mitologia

³⁰ Cf. J. WACH, *Vergleichende Religionsforschung*, Kohlhammer, Stuttgart 1962, 53-78. Citato da A. RIZZI *Il Sacro e il senso*. Lineamenti di Filosofia della Religione, LDC, Torino 1995, 17.

³¹ Cf. A., RIZZI *Il Sacro...*, cit., 19-23.

greco-romana che hanno narrato la venuta sulla terra di divinità comparse in forme umane³². Se ci sono delle corrispondenze in figure mitologiche dell'induismo³³, nel buddhismo invece la realtà che noi chiamiamo *Trascendenza* si approssima all'uomo nel momento in cui questi cerca di conseguirla attraverso il cammino interiore che lo porta alla *Verità assoluta* o alla *Realtà originaria*. In alcuni *sūtra*³⁴ si parla di purificazione attraverso particolari viaggi. In uno di essi si narra del viaggio di un ragazzo, *Sudhana*, che dopo molteplici incontri con maestri o *guru*³⁵, perviene finalmente alla *illuminazione suprema*, nel senso che finalmente può vedere le cose così come esse sono realmente³⁶.

Anche in alcune religioni tribali si trova l'idea del passaggio di Dio tra gli uomini, come nel caso della religione *Sarna-Munda*. Qui si racconta che *Singbonga*, figura divina corrispondente al Dio dei monoteisti, si presentò come un ragazzo ricoperto di ferite presso gli Asur, ma questi non lo accolsero, anzi tentarono di ucciderlo, bruciandolo in un forno. Egli però ne uscì vivo «come alba, come sole che sorge». In un altro racconto, trasmesso ancora oralmente e raccolto dal vivo, si narra di una coppia di antenati, che invece hanno accolto *Singbonga* nella figura del giovane ammalato e per questo sono stati ampiamente ricompensati, ricevendo il necessario per vivere³⁷.

Concludendo, si può dire che l'incontro con l'*Ulteriorità* è collegato alla salvezza per la rilevanza che questa ha, a livello esistenziale (*per la sopravvivenza e per la conoscenza*) per l'uomo, per la sua comunità, per la sua vita e per il suo futuro. Pertanto l'incontro arreca una salvezza come processo e cammino³⁸. Tutto ciò merita ancora un approfondimento e, sebbene in altri contesti, ritorneremo sull'argomento. Qui si è intanto aperto un altro campo d'indagine. Ci domandiamo: Quali spazi ulteriori si danno per la comprensione "critica" della religione e quali criteri? A che punto la scienza delle religioni sfocia in ciò che è stata chiamata la filosofia della religione e da quale momento in poi la riflessione è già una teologia *delle religioni* e quindi teologia *della religione*? Ce ne occuperemo nei capitoli seguenti.

³² Cf., ad esempio, le tante volte in cui gli dei, da Zeus a Venere, da Giunone a Mercurio e gli altri vengono sulla terra, in A. M. CARASSITI, *Dizionario di mitologia greca e romana*, Newton & Compton, Roma 1996.

³³ Basti pensare alla mitologia sottostante al rito del *kumbh mela* (o festa del vaso) che ogni dodici anni vede immergere milioni di pellegrini alla confluenza tra Gange, Yamuna e Sarasvati. Se il bagno rituale in quelle acque libera dall'eterno ciclo delle reincarnazioni, ciò è dovuto al mito, raccontato nei testi sacri, sul viaggio di Dhanvantri, che in una fuga di dodici giorni riuscì a sottrarre ai demoni il vaso (*kumbh*) contenente il nettare della vita (*amrit*). I suoi luoghi di sosta sono diventati sacri (sono Prayag, corrispondente a Allahabad, Hardwar, Nasik ed Ujjain). In essi si compie ogni 12 anni un bagno purificatore, il cui valore è particolare perché alcune gocce del nettare sarebbero cadute proprio in quei luoghi. L'ultimo *kumh mela* si è celebrato a Allahabad tra gennaio e febbraio del 2001 e si ritiene che abbia avuto una presenza di pellegrini tra i 70 e i 100 milioni.

³⁴ Il *sūtra* è nel sanscrito il «filo (che conduce)» ed indica in genere testi di aforismi mnemonici di carattere spirituali e riguardanti determinate discipline.

³⁵ Anche l'etimologia di *guru* è interessante. Si fa risalire a *Gu*, luce, e *Ru*, buio. Il guru è colui che conduce a dal buio dell'ignoranza alla luce della conoscenza.

³⁶ Per questa *sūtra* e sul pellegrinaggio in genere nel buddhismo cf. JAE - SUK LEE, «Il pellegrinaggio del Buddhismo verso una Realtà Maggiore (Avatamsaka Sūtra del Buddhismo Mahāyāna)», in G. ANCONA, *Avvento di Dio...*, cit., 49-103.

³⁷ Il materiale mitologico è stato raccolto e commentato da Bisu Benjamin Aind, che ha presentato la sua tesi di baccalaureato presso L'Istituto Teologico Calabro di Catanzaro sulla sua religione di provenienza nell'anno accademico 1998-1999. Lo stesso fa riferimento, per il secondo mito, ai racconti da lui personalmente raccolti dagli anziani del suo villaggio, per il primo invece rimanda a A. VAN EXEM, *The Religious System of the Munda Tribe, Haus Völker und Kulturen*, St. Augustin-Ranchi 1982, 56-58.

³⁸ Cf. gli atti dei convegni tenuti dall'Istituto Teologico Calabro su argomenti collegati a questo tema, reperibili in *Vivarium* 5 ns (1997/2) e in *Vivarium* 8 ns (2000/2). In quest'ultimo cf. G. MAZZILLO, «Redenzione nella società multireligiosa e multirazziale» pp. 243-266.