

UNITÀ DIDATTICA 6. Percezione dell’Ulteriorità e tipologie religiose

9. CAPITOLO

Presenza dell’assoluto e differenti tipologie religiose

9.1. Il linguaggio su Dio testimonia la sua distanza e il suo approssimarsi a noi

La cautela nel parlare di Dio non riguarda solo il «linguaggio antropopatico», che attribuendo sentimenti umani a Dio, è l'aspetto psicologizzante del ben noto linguaggio antropomorfo¹. Deve muovere dalla differenza "ontologica" tra noi e Dio, ma non può rinunciare a raccontare il suo continuo avvicinarsi a noi, fino al punto di svelarci che senza di lui non avremo né radici, né meta. Questa realtà che imparenta noi umani con l'Eterno è stata interpretata da alcuni, come ad esempio da E. Przywara, nei termini di un mistero che è sì ben «al di sopra di noi», ma è tuttavia anche «in noi»². Tale eccedenza costitutiva, che però ritroviamo in noi come nostalgia e come rimando ad un'origine e un compimento, va ben al di là di ogni analogia. Tuttavia attesta ciò che K. Rahner chiamava «misteriosità» che impregna l'essere umano, abilitandolo ad aprirsi a Dio e alla sua Parola rivelatrice. Il mistero con cui l'uomo è imparentato lo rende capace di aprirsi al Mistero da cui proviene. Pertanto riposa sulla sua creaturalità³. Ma non è da dimenticare, che, secondo la riflessione di H. U. von Balthasar, la rivelazione di Dio passa anche attraverso il suo *abbassamento*, la sua *kenosi*, tanto da rivelarsi, ma anche da velarsi nuovamente tra i più dimenticati e gli anonimi della terra⁴.

Da queste premesse si perviene alla constatazione di K. Rahner che l'aporia epistemologica dell'incomprensibilità di Dio si risolve con la considerazione della conoscenza di Dio, non in termini razionalistici e positivistic, ma come processo globale, che, per conoscere, rimanda ad orizzonti sempre

¹ Cf. A. RIZZI, «Il linguaggio antropomorfo e antropopatico nella Bibbia», in *Rassegna di Teologia* 35 (1994) 26-57.

² Cf. <http://www.puntopace.net/Dispense/FilosofiaReligione2010-11/ULTERIORITa.pdf>.

³ Cf. K. RAHNER, *Uditori della parola*, cit.; ID., *Corso fondamentale sulla fede*. Introduzione al concetto di cristianesimo, Paoline, Roma 1984⁴, originale tedesco 1976.

⁴ Per queste ultime considerazioni cf. il contributo di Salmann negli *Atti del IX convegno dell'ATI*, dove sono anche presenti i riferimenti a von Balthasar. Sul rapporto tra Parola e silenzio, tra svelamento e ritrarsi del mistero di Dio cf. B. FORTE, *Teologia della storia*. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, 63: «Il Figlio rimanda al Padre, la Parola al Silenzio, Il Rivelato nel nascondimento al Nascosto nella rivelazione. Il doppio significato di “re-velatio” emerge qui in tutta la sua densità: nel togliimento del velo c'è un infittirsi del velo; nell'ostendersi un ritrarsi; nel rivelarsi un velarsi».

più estesi di non conoscenza, tanto che «ciò che è compreso vive di ciò che non lo è e (...) la comprensione vive del dominio dell'incomprensibilità»⁵.

Gli faceva eco H. Küng, che scriveva che l'atto con il quale si fa esperienza di Dio è un atto di conoscenza *sui generis*:

«Ecco perché le religioni hanno voluto essere **più di una filosofia**. La religione non scaturisce certo da una rigorosa dimostrazione dell'esistenza di Dio, né tanto meno da una cauta riflessione concettuale. Naturalmente non nasce neppure solo dagli strati irrazionali, inconsci della psiche umana. Affonda piuttosto **le sue radici, secondo le analisi della psicologia della religione, in una sintesi sperimentale di elementi conoscitivi, volitivi, sensitivi, intesa non come realizzazione autonoma, ma come risposta a un incontro, di qualunque natura esso sia, con Dio** o una diretta esperienza di lui»⁶.

In ogni caso, riteniamo anche noi che l'atto religioso sia una **fondamentale disponibilità ad aprirsi a Dio, come un aprirsi all'incomprensibilità**. In quanto tale, è sostanzialmente **un atto di amore**:

«L'amore è in fondo precisamente l'accettazione dell'incomprensibilità, che noi chiamiamo Dio nella sua essenza e nella sua libertà, incomprendibile soccorrevole, affermata come valida per sempre e che ci accoglie»⁷.

9.2. Le risposte unidimensionali di alcune interpretazioni religiose

Alla luce delle ultime considerazioni, dobbiamo ribadire una distinzione che ci sembra oltremodo importante: quella che distingue tra esperienza religiosa e interpretazione religiosa. Quanto qui diremo riguarda in genere l'interpretazione dell'esperienza religiosa. Questa è collegata, come abbiamo già visto, con la critica religiosa, ma non sempre siamo in presenza di una critica che sappia riconoscere i propri limiti. **Sicché c'è quella critica radicale alla religione che, come abbiamo visto, mette tanto in risalto l'inadeguatezza tra finito e *Infinito*, da arrivare, paradossalmente, a collocare l'uomo e Dio sullo stesso piano**. Li contrappone come due concorrenti, dei quali l'uno può affermarsi solo sopprimendo l'altro. Ma abbiamo anche registrato le varie forme di quella **critica che nega del tutto una possibile esistenza del *trascendente***.

Il problema che affiora è ancora quello del rapporto tra l'uomo e il *Soggetto* dell'esperienza religiosa, che qui denominiamo prevalentemente come ***l'Assoluto al quale l'uomo si rapporta***. Abbiamo già esaminato tale rapporto nella sua impostazione di principio; dobbiamo ora considerare meglio le modalità attraverso le quali esso è interpretato. Diciamo subito che non sempre le interpretazioni della religione sono capaci di impostare correttamente il problema della relazionalità dell'*Assoluto* con l'uomo, perché di volta in volta tendono a superarne l'aporia annullando o riducendo il valore di una delle due componenti. Il ***teismo***⁸, quando non indica più genericamente la credenza in una qualche divinità, cerca,

⁵ K. RAHNER, *Il problema umano del senso*, cit., 150.

⁶ H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976, 77.

⁷ K. RAHNER, *Il problema umano del senso*, cit., 150.

⁸ Su *teismo* e *deismo* cf. la voce *deismo*, in *Grande dizionario delle religioni*, cit., 481s: «La parola deismo viene dal latino *deus*, come teismo viene dal greco *theos*. Ma il Dio del teismo è una persona, mentre quello del deismo è un concetto riduttivo, contrapposto, dal XVIII secolo, al cristianesimo». Infatti è l'idea di un Dio come essere supremo, postulato primo in una religione naturale, di stampo razionalista. Riprendendo Blondel, si può sintetizzare così: «la parola deismo, per i suoi antecedenti storici e per l'uso che ne è stato fatto, indica quasi sempre una tesi contro la religione rivelata e contro le esigenze cristiane, a vantaggio di una sedicente religione naturale ostile a qualsiasi destino soprannaturale, a qualsiasi rivelazione storica, a qualsiasi pratica letterale di un culto positivo fondato sui precetti *divini* e su sacramenti *divinamente organizzati*» (Cit., *ivi*). Per ulteriori approfondimenti si rimanda a: G. GUSDORF, *Le scienze umane nel secolo dei lumi*, La Nuova Italia, Firenze 1980.

nelle sue forme più spinte, il superamento dell'aporia ricorrendo talora al **fideismo**⁹, ma finisce con il **separare completamente Dio e mondo**. Nelle forme più radicali ritiene che Dio possa essere raggiunto solo attraverso i miracoli e le altre modalità "soprannaturali", con le quali egli si manifesta e non con la ragione, né a partire dall'uomo. Dimentica così che l'uomo è immagine di Dio e che la creazione è il primo libro dal quale egli parla. È una concezione che lascia sostanzialmente Dio estraneo al mondo e viceversa. La posizione che ne deriva, tanto sul piano della rivelazione, quanto su quello dell'adesione umana all'*Assoluto*, è chiaramente un'interpretazione **estrinsecista**. Giustappone soltanto i soggetti in causa, senza arrivare ad alcuna reale unione tra loro. Per questo motivo, in campo cristiano, tale interpretazione teologica complessiva è associata in genere al **docetismo**¹⁰: non prende sul serio l'incarnazione del Verbo, né l'umanità di Cristo. Di conseguenza ha dell'uomo un'idea completamente negativa e della fede una concezione esclusivamente sacrificale e, in sostanza, contraria alla dignità umana.

La forma diametralmente opposta **al fideismo è il deismo**¹¹. Secondo quest'interpretazione la vera religione è attingibile solo ed esclusivamente con la ragione. Dio è ritenuto un elemento causale, principio di un sistema, spesso meccanicisticamente inteso, o di una moralità, che diversamente non sarebbe universale e necessaria. Tutto ciò, come abbiamo già visto con l'illuminismo, porta a preferire una «religione naturale», basata esclusivamente sulla ragione. Come tale, perde di vista il problema vero che è il rapporto non estrinseco, ma reale con l'*Assoluto*.

Il rapporto corretto tra l'*Assoluto* e il contingente, tra Dio e il mondo è del tutto **manchevole anche in altre forme interpretative della religione che vanno dal panteismo all'ateismo**; non nel senso che manchi l'idea della totalità e di ciò che è l'«assolutamente potente», come si esprimeva G. van der Leeuw¹², ma nel senso che uno dei due termini è completamente assorbito nell'altro. Parlando dell'*Assoluto* come idea includente l'*Uni-Totalità*, l'autore ne differenziava le diverse formulazioni religiose, annotando come la **«potenza» fosse variamente interpretata**. Perveniva così a questa descrizione **del panteismo**:

«Infine la potenza che, senza nome, si muove entro il mondo, è una, cioè all'infuori di essa non ve n'è altra. Qui, non nel monoteismo, l'unicità raggiunge la sua impressionante pienezza. La figura del padre, eretta di fronte al mondo è unica; la potenza che, aerea, penetra tutte le cose, è una; è insieme il tutto e unica»¹³.

Se il **panteismo finisce con l'identificare Dio con il mondo**, occorre dire che laddove non è un'interpretazione filosofica della religione, più che essere un sistema omogeneo di pensiero, si rinviene **più frequentemente sotto forma di tendenza**, talora in manifestazioni di notevole afflato mistico e di grande arditezza speculativa. Tendenze

⁹ Il termine indica la tendenza a privilegiare la realtà soprannaturale in sé, insistendo smodatamente sulla *fede* anche per la conoscenza di Dio previa alla rivelazione. Si limitano così il ruolo e l'importanza della ragione nella ricerca dei criteri della credibilità della fede. Il *fideismo* si fonde spesso con il *tradizionalismo* (cf. autori come Bonald, Lamennais, Bautain, Ventura ecc.). Contro il *tradizionalismo*, nelle sue varie forme, si espresse già Gregorio XVI con la *Mirari Vos arbitramur*, del 18/8/1832, la *Singulari nos affecerant gaudio*, del 25.6.1834, la *Dum Acerbissimas*, del 26.9.1835 e il Concilio ecumenico Vaticano I, con la costituzione dogmatica *De fide catholica* (24.4.1870). La posizione più corretta, per ciò che riguarda il difficile rapporto tra fede e ragione, sembra essere quella che ritiene che la fede non è da trattare in termini di razionalità (ciò che si crede è razionale), ma piuttosto in termini di ragionevolezza (credere è ragionevole).

¹⁰ Dal greco *dokêin*, sembrare. Si tratta di quell'eresia dei primi secoli della Chiesa che riemerge spesso come tendenza più diffusa e sfuggente. Nata nell'ambito dello gnosticismo, non dà valore all'incarnazione del Verbo, che non sarebbe diventato vero uomo, ma avrebbe solo rivestito un corpo umano, per giunta apparente. Come tale, solo apparentemente avrebbe sofferto la passione e la morte. Nelle sue forme storiche più esplicite, tale dottrina, sostenuta da personaggi come Simon Mago, Cerinto, Menandro, Saturnilo, Basilide, Cerdone e Valentino, fu strenuamente combattuta da Ireneo, Tertulliano, Agostino, e respinta dal magistero ecclesiale (cf. concili cristologici e Concilio di Orléans, 1022).

¹¹ Cf. l'articolo citato sul *teismo*.

¹² G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, cit., 143.

¹³ *Ivi*, p. 145s.

panteistiche sembrano essere presenti anche nelle religioni antiche, se, ad esempio, il dio egiziano «*Atum* è tutti gli dei» e se «il morto è divinizzato e ognuna delle sue membra è identificata con un dio»¹⁴.

Tracce ancora più vistose di panteismo sono, oltre che nello stoicismo, anche nella gremità classica, sicché Eschilo poteva esclamare: «Zeus è l'etere, il cielo, il globo terrestre. Zeus è il tutto e quel che sta ancora più alto»¹⁵. Più profondamente si spingeva il *Sublime* nel testo indiano *Bhagavad-gita*, quando associando in sé il venerato e colui che lo venera, fondeva totalmente i soggetti del rapporto religioso:

«Io sono il sacrificio, lo il culto, lo l'offerta [...] Padre, lo sono di questo mondo, madre, facitore, avo; [...] via, sostentatore, signore, teste, sede, rifugio, amico, origine, dissolvimento, sostegno, ricettacolo, seme illabile. Io riscaldo, lo la pioggia trattengo e mando, lo sono l'immortalità e la morte, l'essere e il non-essere»¹⁶.

L'arditezza mistica si giustifica con l'intensa esperienza religiosa che troviamo in molte religioni, nelle quali i problemi esistenziali, la sofferenza e la gioia, la vita e la morte, sono affrontati non soggettivamente, ma nel sentirsi in profonda, totale comunione con l'Assoluto, fino a annullarsi in esso. Van der Leeuw riportava, tra gli altri, due testi, di grande profondità. Il primo, tratto dai geroglifici delle piramidi egiziane, è la risposta del dio *Atum al morto* che gli chiede accoglienza: «Non esiste semenza divina che possa perdersi per me: neppure tu sarai perduto per me»¹⁷. Il secondo è di Eraclito, il filosofo del perenne divenire, ma che sapeva cogliere vita e morte in una sintesi che sarebbe riduttivo liquidare come pura cosmologia mitologica:

«Per le anime morire è liquefarsi; per l'acqua morire è diventare terra. Dalla terra nasce l'acqua, dall'acqua l'anima»;

«Gli immortali mortali, i mortali immortali: vivono la loro morte e muoiono la loro vita, reciprocamente»¹⁸.

In quest'afflato, che, incespicando nel suo ardito linguaggio, afferra nessi effettivamente esistenti tra l'Assoluto, le persone e le cose, le complicazioni maggiori vengono non tanto sul piano religioso, ma soprattutto su quello più generalmente filosofico.

Nel panteismo, infatti, bene e male finiscono con il non essere più separati, né separabili. Il panteista non potrà sottrarsi a queste contraddizioni: Dio è il male, il male è Dio; la vita è morte, la morte è la vita; l'Essere è il Non-essere; il Non-Essere è l'Essere. Nel panteismo non può darsi realmente la libertà, perché tutto è pura necessità; non esiste responsabilità morale, come non c'è reale accostarsi di Dio all'uomo, né dell'uomo a Dio. Nonostante tali evidenti aporie logiche, che affiorano inesorabilmente in un panteismo rigoroso, riflettendo sull'esperienza di base di alcune forme mistiche - e dunque non adeguatamente filosofiche - non si può misconoscere in molte esperienze la presenza di quel trasalimento dell'uomo di fronte a una realtà tutta permeata dalle tracce della *Trascendenza*.

È quel palpitare dell'anima che faceva dire al poeta Walt Whitman di trovare «le lettere di Dio ad ogni angolo di strada»¹⁹:

¹⁴ *Ivi*, 146.

¹⁵ Citato da G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia*, cit., *ivi*.

¹⁶ *Ivi*.

¹⁷ *Ivi*, 260.

¹⁸ *Ivi*.

¹⁹ *Leaves of grass*, 1855, qui consultato in <https://whitmanarchive.org/published/LG/1891/poems/27>, con nostra traduzione dall'originale.

<p>Why should I wish to see God better than this day? I see something of God each hour of the twenty-four, and each moment then, In the faces of men and women I see God, and in my own face in the glass, I find letters from God dropt in the street, and every one is sign'd by God's name, And I leave them where they are, for I know that wheresoe'er I go, Others will punctually come for ever and ever.</p>	<p>Perché dovrei desiderare di vedere Dio meglio di quanto faccia oggi? Scorgo qualcosa di Dio ogni ora delle ventiquattro e lo vedo ogni momento, Nei volti di uomini e donne vedo Dio, e nel mio volto guardandomi allo specchio, Trovo lettere di Dio cadute per la strada ed ognuna di esse è già firmata col nome Dio, E le lascio dove sono, perché so che dovunque vada, altre verranno sempre puntualmente.</p>
---	--

L'ateismo sembra doversi collocare agli antipodi, perché negando *deismo* e *teismo*, tende quasi disperatamente ad affermare l'assolutezza o la *divinità* dell'uomo all'interno dell'uomo medesimo. Il suo tentativo è paradossalmente simile a quello del *panteismo*. Se questo riduce tutto il finito ad espressione e porzione dell'infinito, **l'ateismo, invece, dissolve il rapporto a tutto vantaggio dell'uomo. È apparso a molti come una fuga da Dio o come la «religione della fuga»**, fuga perché si tratta di una scelta che rimane prigioniera di una visione monca dell'uomo stesso e dell'intera realtà. Nella fuga da Dio, spesso più proclamata che praticata, chi fa professione di ateismo non può, né lo potrebbe mai, sottrarsi al richiamo di forme, talora surrogatorie, talora persino eroicamente perseguite, nelle quali l'*Assoluto* prende corpo: il senso della giustizia, il culto della verità, il sogno di un'era fraterna e rappacificata²⁰. Molto pertinenti sembrano anche qui le considerazioni di G. van der Leeuw, che pur con la sua abituale ponderazione, scrive:

«Il carattere religioso dell'*ateismo* moderno si manifesta ancor più fortemente, ad esempio nel **preteso ateismo del deismo, del naturalismo, dell'idealismo**. In tutti questi casi, **un altro dio prende il posto degli dèi** serviti finora: la morale, l'umanità, la natura o l'idea. Ed ogni volta la loro essenza è realmente una potenzialità, nel senso religioso della parola»²¹.

Molto opportunamente lo stesso autore aggiunge:

«Se nondimeno abbiamo qui trattato dell'*ateismo*, fu perché nessuna religione storica ne è priva; nessuna di esse è religione dell'*ateismo*, ciascuna è un *ateismo*. Infatti **ogni religione conosce l'elemento di fuga di fronte a Dio; l'ateismo, cioè il dubbio più profondo, inserisce nella religione la tensione radicale e le impedisce di fossilizzarsi**. Finché una religione rimane viva, ha fra i suoi adepti degli insensati che dicono in cuor loro: non v'è Dio. E tali insensati non saranno i fedeli peggiori. **Il dubbio esistenziale, affine alla colpevolezza e manifestato con la fuga, è ancora una confessione di Dio**; confessione soffocata, è vero»²².

Infine, **il rapporto tra l'*Assoluto* e l'uomo può assumere diverse forme riconducibili al cosiddetto *secolarismo***. In generale, si tratta di una interpretazione dell'esperienza religiosa che parte dall'inserimento dell'uomo nel *secolo*, cioè nel tempo e nel mondo attuale, e assolutizza l'umano, non salvaguardando la trascendenza dell'*Assoluto*. Nonostante ciò, *ateismo* e il *secolarismo* richiamano spesso quanti credono in un Dio trascendente agli impegni che la storia esige da ciascuno. Non di rado mettono in luce la mancanza di coerenza tra la fede professata e la vita praticata, come molto

²⁰ Su queste forme compensatorie, talora positive, altre volte negative, di chi, pur dicendosi ateo, dedica loro le sue forze e la sua vita, cf. il parere di E. Fromm, citato precedentemente.

²¹ *Ivi*, 466-467.

²² *Ivi* 467.

opportunamente ricorda lo stesso Vaticano II. Dopo aver passato in rassegna varie forme di questo complesso fenomeno²³, la costituzione *Gaudium et spes* afferma:

«Senza dubbio coloro che **volontariamente cercano di tenere lontano Dio** dal proprio cuore e di evitare i problemi religiosi, non seguendo l'imperativo morale della loro coscienza, non sono esenti da colpa; tuttavia in questo campo **anche i credenti spesso hanno una certa responsabilità**. Infatti l'ateismo considerato nella sua interezza, non è qualcosa di originario, bensì deriva da cause diverse, e tra queste va annoverata anche una reazione critica contro le religioni, e in alcune regioni, proprio anzitutto contro la religione cristiana»²⁴.

Sull'interpretazione dell'epoca attuale come post-moderna o semplicemente come quella in cui emerge ormai, a partire dai giovani, una "generazione incredula", non possiamo fare altro che rimandare a chi se ne è occupato in maniera prevalente. Tra questi Armando Matteo²⁵ ed altri reperibili in seminari di studio o pubblicazioni specifiche²⁶.

9.3. La proposta della «teologia del processo»

Le varie forme interpretative della religione, che, come abbiamo visto, cercano tutte di armonizzare il problematico rapporto tra *Assoluto* e *relativo*, sollevano non poche questioni. Come abbiamo già visto nella prima parte, solo **una bidimensionalità, che mantenga la relazione all'interno della stessa esperienza religiosa, può salvaguardare la trascendenza di Dio, con il suo volontario andare verso l'uomo, e la genuinità dell'atto religioso come momento di emigrazione dell'uomo verso Dio**. Tale reciproco cercarsi, espressione e conseguenza del migrare di Dio e dell'uomo, costituisce la base della nostra interpretazione dell'esperienza religiosa. Essa non è in contraddizione, ma si concilia anche con quell'opinione già vista in Rahner ed altri, che coglie nello stesso ricercare e perfino nel conoscere l'autotrascendimento umano. Vede infatti la ricerca fondata sull'implicita affermazione di un inesauribile ed inesauribile campo conoscitivo e, cosa più importante, su un fondamentale atto di continua apertura verso ciò che non è ancora compreso.

Sull'interpretazione del fondamento di **tale procedere umano alla ricerca della sua Trascendenza, la Teologia del processo avanza una proposta originale ed interessante. Essa parte dall'apparato concettuale della filosofia del processo di filosofi quali A. N. Whitehead e Ch. Hartshorne**²⁷ e coglie il

²³ *Gaudium et spes*, n. 19: EV/1 1373ss.

²⁴ *Ivi*, EV/1, 1375. Il Concilio precisa meglio tali responsabilità: «Per questo nella genesi dell'ateismo possono contribuire non poco i credenti, in quanto per aver trascurato di educare la propria fede, o per una presentazione fallace della dottrina, od anche per i difetti della propria vita religiosa, morale e sociale, si deve dire piuttosto che nascondono e non che manifestano il genuino volto di Dio e della religione» (*Ivi*).

²⁵ Cf. per una prima informazione leggibile direttamente in Internet, sulla situazione pastorale contemporanea:

https://www.notedipastoralegiovanile.it/index.php?option=com_content&view=article&id=5770:la-prima-generazione-incredula&catid=469&Itemid=1055, dove si ritrovano le idee più compiutamente espresse dallo stesso autore presso la Casa editrice *Rubbettino: Come forestieri*. Perché il cristianesimo è diventato estraneo agli uomini e alle donne del nostro tempo (2008), *La prima generazione incredula*. Il difficile rapporto tra i giovani e la Chiesa (2010), mentre altri testi più recenti sono reperibili presso la casa editrice San Paolo, cf. *Il Dio mite*. Una teologia per il nostro tempo (2017); *La Chiesa che manca. I giovani, le donne e i laici nell'Evangelii gaudium* (2018) e per l'editrice Ancora: *Convertire Peter Pan*. Il destino della fede nella società dell'eterna giovinezza (2021).

²⁶ Ci permettiamo di rimandare a un Seminario sul post-moderno da noi tenuto insieme con altri all'Istituto Teologico Calabro, di cui si possono trovare informazioni a questo link:

<http://www.puntopace.net/dispense/LICENZA/Postmoderno-Evangelizzazione/ConcettiDiBasePOSTMODERNO.pdf>.

Cf. Anche C. MATARAZZO – I. SCHINELLA, *Il futuro della fede in un tempo di crisi*, Dehoniane, Bologna 2018.

²⁷ Cf. A. N. WHITEHEAD, *Il processo e la realtà*, Bompiani, Milano 1965. Sulla "teologia del processo" cf. J. COBB - D. RAY GRIFFIN, *Teologia del processo*, Queriniana, Brescia 1978 e D. PEERMANN - R. GIBELLINI, *Teologia dal Nordamerica*, Queriniana, Brescia, 1974.

fondamento epistemologico della teologia in una concezione sostanzialmente simile a quella che vede nella continua e incondizionata apertura verso l'*Ulteriore* di sé la piena realizzazione dell'essere umano e di ogni cosa. Imposta più sistematicamente l'intero discorso teologico sul *processo*, indicandolo **non nella semplice evoluzione** o nel puro divenire, con conseguente relativizzazione della realtà e quindi anche di Dio, ma nel coesistere di vari fenomeni dinamici, quali la crescita, la creatività e la transizione, tutti basati sullo scorrere non amorfo e neutrale, ma maturativo del tempo (con le conseguenti esperienze individuali e sociali). Nel processo stesso sono presenti, pertanto, insieme con i dinamismi intrinsecamente attivi, anche principi immutabili e non relativizzabili (tra i quali la realtà del tempo, il senso della storia, l'avanzamento per processo). Sono elementi che si rinvengono, ad esempio in questa presentazione del processo stesso:

«Il tempo scorre in modo asimmetrico dal passato attraverso il presente nel futuro. Non è possibile rinnegare la realtà del tempo né accedere a una dottrina della circolarità del tempo. **Ogni momento è nuovo e nessuno può essere ripetuto. Il senso della storia è così fondato.** D'altro lato diviene pure intelligibile l'esperienza dell'eterno presente. Nello stesso processo di concretescenza non esiste tempo non nel senso che esiste una realtà statica, ma nel senso che **i momenti successivi della transizione non contano.** Ogni momento è un adesso che, in questo senso, è senza tempo»²⁸.

Per la *teologia del processo* è di fondamentale importanza **la novità, perché «ogni evento comporta l'attualizzazione di innumerevoli possibilità»**²⁹. Ciò che interessa a noi più da vicino è tuttavia il concetto di relazione, detta anche *relazionalità*, connessa con lo stesso processo. La **«relazionalità essenziale», infatti, viene a configurarsi come relazionalità a Dio, l'unica che permette l'avanzamento verso il nuovo.** Senza Dio il mondo cadrebbe nella pura ripetizione, regredirebbe, per il principio di entropia, verso forme sempre più degradate. La *teologia del processo* sostiene, invece con forza che il Dio biblico non è il garante dello *status quo*; l'essere in rapporto con Lui significa la possibilità sempre rinnovata di trasformazioni creatrici. Il conservatore è incapace di una simile relazionalità: «il conservatore puro lotta contro l'essenza dell'universo» (Whitehead)³⁰.

Grazie a queste premesse, dalla relazionalità di Dio si arriva al dialogo interreligioso.

La particolare concezione della *teologia del processo* sulla relazionalità e sull'avanzamento verso la novità, fa impostare in modo nuovo **il rapporto tra fede e religione**, come pure il rapporto tra il **cristianesimo e le altre religioni**. J. Cobb, riprendendo una delle etimologie della *religione* come «legare insieme», ritiene che si tratta di un modo diverso di quello di alcuni sistemi filosofici (come, ad esempio, il marxismo, lo scientismo, il razionalismo ecc.). **Il modo di legare della religione riguarda Dio e il mondo**³¹ e non cause ed effetti, concatenazioni e motivazioni razionali. È il legare all'interno della relazionalità sviluppato dalla *teologia del processo*, della quale Cobb è il fondatore.

La particolarità di quei «movimenti» o «tradizioni», che esplicitamente si considerano religioni viene espressa dallo stesso autore con la denominazione di *vie*. Ciò allo scopo di evitare fraintendimenti sul termine *religione*. In questa maniera si può cogliere meglio il contributo di ognuna delle *vie* per il raggiungimento di una meta comune, che è poi l'elemento dinamico del processo di tutte.

²⁸ J. COBB - D. RAY GRIFFIN, *Teologia del processo*, cit., 16.

²⁹ *Ivi*, 29.

³⁰ Dalla sostanziale affermazione di una relazionalità insopprimibile tra l'uomo e Dio possono essere **ricavate alcune «regole auree»** che talora vengono indicate tra queste e che sarà bene tener presenti per una più accurata impostazione del rapporto tra l'*Assoluto* e l'uomo e di conseguenza per un *corretto* parlare di Dio. Tali regole si possono così formulare: 1) Non parlare di Dio senza parlare della sua realtà; 2) Non parlare dell'uomo senza rimandare alla sua relazionalità a Dio; 3) Non parlare di Dio senza parlare della realtà del mondo; 4) Parla con prudenza di Dio perché l'uso del suo nome è difficile.

³¹ Citato in J. COBB, «Il cristianesimo è una religione?», in *Concilium* 6 (1980) 21-37.

La proposta di Cobb tiene conto delle opinioni correnti tra i cristiani sulle altre religioni. Le presenta globalmente per poterle discutere. Esse si possono riassumere come:

1) *rifiuto*, motivato dall'idea che tutte le religioni acattoliche sono erranee, dunque sono inaccettabili per principio e di fatto;

2) *identità*, per cui ogni religione è uguale all'altra, con una concezione che è riduttiva e crea molti problemi teologici, sia per la religione cattolica che per le altre;

3) le religioni sono *sentieri diversi* verso la stessa vetta, con una visione più equilibrata, ma che tuttavia non dà ragione delle diverse mete particolari contemplate dalle varie religioni (altro è l'unità con *Brahama*, altro è l'instaurazione della giustizia nella società umana, altro la realizzazione escatologica del Regno di Dio);

4) il *relativismo*, per cui una religione vale sostanzialmente l'altra, essendo tutto non assoluto, ma mutevole e contingente;

5) il *sincretismo*, per cui si mette insieme il meglio di ogni religione.

Anche a parere di Cobb, nessuna di queste soluzioni è teologicamente corretta. La soluzione proposta, che evita gli errori di ciascuna di esse, è la *via della trasformazione creativa*, cioè la *Via che è Cristo*. Se il cristianesimo è una via tra le altre, esso afferma nondimeno che Gesù Cristo è La Via:

«Se nell'avvicinarci alle altre vie e nell'imparare da esse noi semplicemente addizioniamo nuove informazioni a quelle vecchie, lasciando per lo più le vecchie immutate, anche questo non è fede, perché la Via è sempre, invece, un tentativo di legare le cose vecchie con le cose nuove. Se noi siamo genuinamente aperti alle cose nuove e lasciamo che esse trasformino quelle vecchie, non perché le distruggano, ma perché le completino, allora questa è fede. Questa è la via della trasformazione creativa»³².

L'autore vede in questa metodologia l'agire più corretto da parte dei cristiani verso le altre religioni. È un metodo non del tutto nuovo nella storia della Chiesa, se, grazie ad esso, è stato possibile nel passato affrontare e superare sfide culturali storiche, quali il platonismo ed altre. Sembra questo il metodo più idoneo per andare incontro alle sfide di ogni tempo, con fiducia e con rispetto verso gli altri, ma anche con la *fede che guarda continuamente a Cristo, perché «è sufficiente sapere che Cristo è la Via»*. Tale prospettiva porta a una valutazione più serena delle altre religioni e a un equilibrato riconoscimento della centralità della religione cattolica in quanto riferimento esplicito per la comprensione e l'interpretazione delle altre. Sono principi pienamente condivisibili, che nel contesto più generale di quanto già detto a proposito dei più recenti pronunciamenti autorevoli in campi cattolico, costituiscono il fondamento per tenere insieme la persistente ricerca della propria identità religiosa e la continua ricerca di ciò che accomuna le diverse religioni³³.

Riprendendo quanto precedentemente sostenuto, possiamo dire che la proposta di poter considerare, dalla nostra prospettiva, le religioni come un cammino verso Cristo

«non ha preclusioni o censure. Al contrario proprio perché vede le religioni come vie interpretate e avvalorate dalla Via che è Cristo, ci fa evitare le difficoltà derivanti da altre ipotesi teologiche. Queste, pur di ampliare il concetto di universalità della salvezza e del pluralismo salvifico, hanno eccessivamente distinto, fino a separare aspetti che

³² *Ivi*, 34.

³³ Cf. il nostro contributo al tema del rapporto tra cristianesimo e religioni: «L'esperienza religiosa e le religioni nel loro cammino verso Cristo», in *Vivarium* 5 n.s. (1997) pp. 159-179, leggibile direttamente da questo link: <http://www.puntopace.net/Mazzillo/religioni-cammino-versocristo.htm>.

devono invece restare uniti, quali, ad esempio, il Verbo e la persona di Cristo, il Gesù della storia e il Cristo della fede, il regno di Dio e la signoria di Cristo»³⁴.

La proposta di considerare le religioni come cammini non paralleli, ma convergenti verso Cristo riprende il tema delle religioni come preparazione evangelica che si trova nel Vaticano II³⁵ e viene fatta nella convinzione che la *Via che è Cristo* non è una strada accanto alle altre, mettendo tutte le religioni sullo stesso piano, ma è la via portante dell'incontro tra il passaggio di Dio e il pellegrinaggio dell'uomo:

«Si incontrano pertanto in Gesù Cristo le due vie, provenienti dall'alto e dal basso, che Dio aveva tracciato nell'Antico Testamento per preparare la sua venuta tra gli uomini: [...] dall'alto gli appelli sempre più vicini alla sua Parola, al suo Spirito, alla Sapienza, che discendono nel nostro mondo; dal basso, i lineamenti sempre più precisi di un Messia, re di giustizia e di pace, di un umile servo sofferente, di un misterioso figlio d'uomo, che risalgono e fanno risalire con lui l'umanità verso Dio»³⁶.

9.4. Dio come *Assoluto* nelle diverse tipologie religiose

Un passo utile in tale doppia ricerca di identità e di dialogo può essere fatto partendo dalla **concezione dell'Assoluto come Realtà trascendente o come Realtà ultima**. Se per molte religioni l'Assoluto è chiamato Dio, in altre, come abbiamo visto non è concettualizzato come tale. Anche per questa ragione è importante esaminare meglio il concetto di Dio in relazione con quello di *Assoluto*. A prima vista, l'Assoluto sembra un concetto che include necessariamente l'esistenza di sé e l'origine di ogni altra realtà. Se non compare proprio in tutte le religioni come *Creatore* o *Demiurgo*³⁷, sembra presente come *riferimento di principio* di tutte le concezioni religiose possibili.

La realtà della Trascendenza come referente ultimo costituisce uno dei due poli fondamentali e indispensabili dell'esperienza religiosa. Come abbiamo visto più volte, questa sussiste fintanto che l'Assoluto resta un suo riferimento essenziale e non è assorbito dall'uomo né assorbe in sé l'umano. A questa condizione, la sua percezione e la sua concettualizzazione non sono identiche in tutte le religioni. Il riverbero della percezione dell'Assoluto sull'uomo stesso e su ciò che ne costituisce l'ambiente vitale (persona, società, natura, prassi, storia) è variamente colto ed espresso, sino a dar luogo a forme differenziate, che chiamiamo «tipologie religiose»³⁸.

Da questa premessa, si può elaborare un criterio di differenziazione all'interno del fenomeno religioso, partendo dalle modalità di riferirsi all'Assoluto da parte delle diverse espressioni religiose. Esso, infatti, può essere colto come realtà esistente in maniera del tutto diversa e in contesti e in luoghi differenti. Ci soffermiamo soprattutto su alcune dimensioni, che ci sembrano più complessive: sono quelle del **cosmo**, **dell'uomo** e della **storia**. Le tipologie che si possono ricostruire intorno a tali dimensioni, pur con tutti i limiti delle classificazioni in una materia tanto complesse, ci sembrano

³⁴ *Ivi.*

³⁵ «Infatti tutto ciò che di buono e di vero si trova presso di loro, la chiesa lo considera come una preparazione evangelica, come un dono concesso da colui che illumina ogni uomo, perché abbia finalmente la vita» (LG 16, EV/1, 326). Le religioni «posseggono un patrimonio impressionante di testi profondamente religiosi. Hanno insegnato a generazioni di persone a pregare. Sono tutte cosparse di innumerevoli "germi del Verbo" e possono costituire una autentica "preparazione evangelica", per riprendere una felice espressione del concilio Vaticano II tratta da Eusebio di Cesarea» (AG 53, EV/1 1650).

³⁶ *Bibbia e Cristologia*, EV/9, 1321.

³⁷ Il termine deriva dal greco *demiurgós*. Significava originariamente *lavoratore pubblico*; presso i Dori indicava talvolta il supremo magistrato. Platone nel *Timeo* lo usa nel senso dell'*artefice e padre di tutte le cose*. È colui che plasma la materia informe, perseguendo un ideale di perfezione; per gli gnostici infine ha assunto il significato dell'*artefice del male*.

³⁸ Alcune delle idee qui espresse e la successiva tripartizione delle tipologie religiose sono da riportare ai corsi di *Religionswissenschaft* tenuti da E. Klinger alla facoltà teologica di Würzburg e da noi ivi seguiti nel biennio 1980-1982.

sufficientemente aperte per contenere le religioni che conosciamo. Sono la *tipologia cosmologica*, quella *antropologica* e quella *storica*.

9.5. Tipologie fondamentali delle religioni

La *tipologia cosmologica* comprende le religioni dette naturali, tribali o arcaiche, precedentemente chiamate «animistiche» o anche «primitive». In esse l'Assoluto è colto come orizzonte dell'esistenza umana in inscindibile rapporto con il cosmo in quanto ambiente naturale, dal quale la vita dipende e al quale l'esistenza umana continuamente rimanda. Il valore della natura è avvertito come vitale. La natura è viva ed è spesso essa stessa la fonte della vita. Ha pertanto una sua *interiorità* in quanto principio vitale e talvolta *cosciente*. Se non sempre nel mondo è presente un'unica anima, come per lo stoicismo o per altre filosofie, per queste religioni è però presente negli elementi naturali *l'azione di diversi e differenti spiriti*. La loro presenza non intralcia né impedisce quella dello Spirito o dell'Essere supremo. Il rapporto tra Esso e gli spiriti delle cose non sempre è chiaro, tuttavia la realtà spirituale è innegabile, in quanto substrato e fondamento della natura e, in essa, della vita umana. *L'Assoluto è nell'Uno e negli altri*. È percepito come *anima* e come *vita*, come realtà immutabile pur nella mutazione delle stagioni e degli eventi. È vita nonostante la morte degli individui e al di là della morte stessa. Si confonde con ciò che è stato e che si ritiene ancora attuale. Contiene in germe ciò che sarà.

L'Assoluto, se non è esso stesso la perpetuazione dell'esistente, è ciò che la consente perché dà realtà all'esistente. Continua ad esistere fin dall'inizio, si esprime nel presente della vita e delle sue manifestazioni naturali. La religione è percezione di questo ininterrotto flusso della vita che lo Spirito e gli spiriti rendono permanente.

In questa tipologia non c'è una tradizione scritta come elemento determinante della religione stessa. C'è però una tradizione orale, che vive alla stessa maniera degli altri elementi religiosi, così come è presente ed ha un'importanza fondamentale la comunità, che celebra i suoi riti in corrispondenza dei miti ad essi collegati e che ne sono la giustificazione sociale.

La tipologia cosmologica contiene pertanto anche il culto degli antenati, che sono parte integrante della comunità e ne sono parte della sua anima. Spesso gli antenati sono figure intermedie tra gli spiriti e i protettori della tribù o almeno delle rispettive famiglie. In queste ultime vengono ricordati e venerati. Talora hanno riservato nelle capanne o nelle case, per quanto piccole o semplici siano, un loro angolo e con esso una loro precisa memoria e una loro efficacia³⁹. Alla tipologia cosmologica si possono ricondurre le forme religiose naturalistiche e quelle che più in generale avvertono un particolare rapporto con il mondo in quanto natura circostante. In religioni di questo tipo rivestono un'importanza particolare alcuni *topòj*, luoghi o situazioni naturali, ritenuti espressioni e mediazioni dell'Assoluto, ad esempio, il *Mana*, che - come abbiamo visto - è la sua presenza nelle cose, e il *Tabù*, che può essere visto come la realizzazione e rappresentazione del sacro della vita.

Accanto a questa tipologia si può menzionare la cosiddetta *tipologia antropologica*. In essa l'Assoluto è colto come la fonte e il culmine del bene dell'uomo, considerato nei suoi rapporti sociali e nella sua integrazione con i vari popoli, ma anche in rapporto ai suoi problemi. Essi non sono solo quelli più impellenti del nutrirsi, ripararsi, vestirsi e riprodursi, ma quello di avere una salvezza e un futuro, un

³⁹ Cf. oltre alla tesi di laurea, già citata di Bisu Benjamin Aind sulla religione asiatica Sarna-munda, la sua tesi dottorale: *La formazione della coscienza nella cultura Munda. Il contributo dell'evangelizzazione missionaria in Chotanagpur, (Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum, Romae 2012)*, presso la Pontificia Universitas Lateranensis, Academia alfonsiana institutum superius theologiae moralis.

senso e uno scopo nella vita e al di là di essa. Le forme religiose assunte in questa tipologia possono essere riconducibili al **monoteismo o al politeismo, come vediamo dalla Storia delle religioni**. In genere più è vivo il problema del senso della vita, più sembra che si sia vicino a una manifestazione dell'*Assoluto* come realtà unica. Può anche darsi il caso di una compresenza di ciò che noi chiamiamo monoteismo e politeismo, secondo l'enteismo già precedentemente considerato.

Spesso assistiamo, infatti, a una sorta di monoteismo di fatto che coglie l'*Assoluto* come anima o energia universale, ma questo convive con credenze in divinità varie, che per molti se non sono residui di credenze più popolari, sono manifestazioni di quell'unico Principio. Si pensi, ad esempio, al già citato epicureismo, che pur non rinnegando gli dei, teorizzava una loro ininfluenza sulle sorti dell'uomo e del mondo, che invece erano collegate ad una realtà di base che tutto pervadeva e da cui tutto dipendeva.

Nelle religioni a **tipologia antropologica** sono spesso presenti figure salvifiche, o semplici rappresentazioni della salvezza. Vi si nota anche la presenza di un tempo messianico, dislocato agli inizi o alla fine della storia: è l'età dell'oro del passato, o la figura di un Messia salvatore, già venuto o attualmente presente o ancora da venire. È il corrispettivo della salvezza associata alla percezione dell'*Assoluto*. La continuità della tradizione, che è fondamentale anche in queste religioni, è per lo più affidata ai **testi scritti**, che non di rado diventano testi sacri: espressione della volontà dell'Assoluto e cifra di promessa e di vita futura. Possono ritenersi appartenenti a questa tipologia religioni quale quella dei Maya, degli Incas, lo stesso Scintoismo ed altre.

C'è infine la **tipologia storica**, che nelle forme alle quali ci riferiamo, è rigidamente monoteistica. **Qui l'Assoluto è solo Dio e Dio è il solo Assoluto**. Non è altrove, né nella natura, né in una sua emanazione, né in una sua espressione o rappresentazione. Egli stesso è Dio, pertanto soggetto primo e ultimo, fondamento e compimento di tutto l'esistente, inizio e termine della religione. **Essendo per sua natura l'Assoluto, è inconoscibile. Tale sarebbe rimasto, se non si fosse manifestato. Egli si è tuttavia manifestato all'uomo nel mondo in cui questi vive e secondo forme espressive tipiche del mondo di lui.** Ha così comunicato con lui con fatti interpretabili e di fatto interpretati in parole, il cui complesso costituisce la rivelazione. Dall'*Assoluto* tutto dipende, mentre egli non dipende da nulla, **essendo sciolto, ab-solutus, da ogni cosa**. Ciò che oltre ad Esso esiste è stato perciò creato interamente. Se qualcosa fosse esistita prima o contemporaneamente a lui, l'*Assoluto* non sarebbe più tale.

D'altra parte, ogni cosa, per poter continuare ad essere, continua a ricevere l'esistenza dall'*Assoluto* che è sostegno della realtà creata dal nulla (*ex nihilo*). La salvezza che egli ha voluto conferire all'uomo si innesta in questo sostegno ad ogni cosa, ma è anche qualcosa di più. **Salvezza significa restituzione a un'integrità e una originaria bontà, ciò da cui l'uomo decade e a cui da solo non sarebbe capace di ritornare. È una salvezza non legata alla natura, ma che trascende la natura stessa e tuttavia reintegra la stessa natura.** La salvezza non è solo riparazione di un danno, ma conseguimento di una realizzazione alla quale l'uomo aspira⁴⁰.

Giacché tale realizzazione non può avvenire attraverso altri soggetti, tutti limitati e creaturali, può essere conferita solo da Dio. **Nel cristianesimo la salvezza coincide con il raggiungimento di Dio. È la meta alla quale l'uomo è chiamato attraverso la partecipazione alla comunione con lui. Anche nelle altre religioni monoteiste la salvezza coincide con la possibilità di vedere Dio e in quello che è chiamato paradiso (la cui parola vuol dire originariamente giardino).** Qui l'uomo può pervenire all'appagamento di ogni felicità cui aspira. Il tempo non è una realtà coeva a Dio, ma è creata da lui e avrà fine con l'eternità.

⁴⁰ Su questa complessa nozione cf. il nostro compendio e la relativa bibliografia in:
<http://www.puntopace.net/DISPENSE/AtteseSalvezzaRivelazione2013-14/MazilloAtteseDiSalvezza-1parte.pdf>.

È, nondimeno, una dimensione del mondo nel quale l'uomo vive, accoglie o respinge la rivelazione, dando prova di fede a Dio. Proprio nel tempo Dio si preannuncia nella promessa, viene atteso, e realizza le sue promesse. L'uomo riceve comunque da lui un incarico, una vocazione: testimoniare e migliorare il mondo.

Le religioni a *tipologia storica* sono indissolubilmente *collegate al libro sacro*, che ne è all'origine ed è il riferimento costante dell'*Assoluto*. Esso è alla base sia del giudaismo-cristianesimo, che dell'islamismo. Quest'ultimo ha anch'esso, *grazie al Corano, un carattere normativo e salvifico*. Ha notevoli somiglianze con il giudaismo e con il cristianesimo. È derivato da essi, ma, *secondo la concezione teologica islamica, ne è una continuazione e un suggello. Ne è il compimento*. Spesso si incontrano nello stesso *Islam* termini, personaggi e situazioni che sono anche nell'ebraismo e nel cristianesimo. Solo per portare qualche esempio, basti dire che *Allah* corrisponde all'*Elohim* ebraico, mentre la sua manifestazione a Maometto è ritenuta una vera e propria rivelazione, che ingloba anche quella di Mosè, dei patriarchi e di Gesù.

Nel Giudaismo-cristianesimo YHWH è Dio per sé e per il suo popolo. Il monoteismo fondato sul *nome di Dio* (Es 8,8) è coniugato con la categoria dell'alleanza come categoria fondante i rapporti interpersonali e quello con Dio. *La sua giustizia/santità (zedaqà) esige la giustizia dell'uomo*, come non cessano di ripetere i profeti, che richiamano il popolo in nome di Dio.

Per il cristianesimo la rivelazione diventa centrale e decisiva, chiave di volta di tutta la storia, nella persona di Gesù Cristo, Parola di Dio e suo volto vivente. La sua vita ha un valore salvifico determinante per tutti gli uomini e per tutti i popoli, come per la maturazione della storia nella sua complessità e totalità (concezione escatologica). *Grazie all'incarnazione del Logos, l'Assoluto è diventato uomo e, senza cessare di essere Dio, ha unito a sé l'umano e il contingente, la vita e la morte*. Su un piano più generale, ciò significa che l'incarnazione ha reso *possibile la coesistenza tra l'Assoluto e il contingente, sino a poter dire che essi coesistono in modo bidimensionale nel cristianesimo*. Si tratta di una bidimensionalità ormai riconciliata e che è espressa nei suoi dogmi fondamentali. In Cristo avviene pertanto un'unione tra Dio e l'uomo.

Rimane da evidenziare quanto già detto sulla rinuncia volontaria di Dio al suo potere, quel potere così fondamentale per la fenomenologia delle religioni. Il discorso è certamente da riprendere nella cristologia. Qui però non possiamo concludere se non ribadendo che in Cristo il *Dio-mana*, ciò che noi chiameremmo per capirci *Onnipotenza*, si scinde e non solo *si contrae in se stesso, per far posto alla creazione, come si trova in una suggestiva dottrina della Cabala*. L'*Assoluto* rinuncia alla potenza, è giacché è *Amore*⁴¹, si esprime solamente e totalmente come tale. L'*Assoluto* si sottomette così volontariamente alla necessità, per far risaltare l'assolutezza dell'*Amore*. Per qualcuno ciò è in continuità con la stessa creazione, perché già quell'atto avrebbe significato per lui un voler dipendere dalle creature e dall'uomo.

Culmine e cifra del dinamismo che esprime e porta l'amore nel mondo è *Cristo*. Colui che, secondo Simone Weil «insegna all'essere finito a chiedere il limite, cioè a mendicarlo e a viverlo, proprio perché esso possa essere qualcosa anziché nulla»⁴². Cristo è pertanto il *Mediatore originario* che *dall'albero*

⁴¹ Alla base c'è la rivelazione di Cristo, ben sintetizzata nella 1^a lettera di Giovanni con le sue affermazioni che sembrano il culmine della rivelazione tutta: «Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui» (1Gv 4, 7-9).

⁴² R. GALLINARO, *La Cristosofia di Simone Weil fra religione, filosofia ed etica*, Luciano editore, Napoli 2000, 14.

della croce si offre come «punto di intersezione fra salvezza e perdizione, fra essere e non essere»⁴³. Da questa prospettiva, che è quella di Dio, si può cogliere la Verità, che diversamente ci resterebbe preclusa. Essa è il vangelo stesso ed è la «filosofia di Dio» sul mondo. Secondo Weil, che con una dottrina ardita, teologicamente discutibile, ha ritenuto possibili molteplici incarnazioni di Dio nella storia, Cristo è la «piena maturazione delle rivelazioni contenute nei libri sacri di tutte le culture»⁴⁴.

Ci sembra invece pienamente condivisibile l'idea della stessa pensatrice francese, evidenziata più volte anche da noi, che la ragione è contigua al mistero e non una sua antagonista. Proprio grazie alla ragione, infatti, ci domandiamo anche noi come sia possibile dire Dio nelle condizioni dolorose in cui versa la storia⁴⁵.

È vero, bisogna spingere lo sguardo dalla nostra religione alla prospettiva di Dio. Alzare il punto di vista per cogliere l'interezza della realtà umana ci fa ritornare all'Ulteriorità, ma ad un'Ulteriorità diversa da quella di Nietzsche. Per costui ad emergere era il super-uomo, in concorrenza con Dio. Per noi, accogliendo la lezione di Weil, si tratta di andare più in alto per andare incontro a colui che è L'Ulteriore colto ora come un Amore sempre più grande. Se per Weil si tratta di una «metafisica religiosa»⁴⁶, in ogni caso non sfuggerà a nessuno che per tutti l'apertura a Dio è sofferta e dolorosa. Essendo un atto di separazione da sé, può essere anche uno svuotamento, come obbedienza e ascolto e come disponibilità verso la Grazia, una Grazia che ci strappa al nostro peso e pertanto abbatte, ad una ad una, tutte le nostre illusioni e le nostre immagini, anche quelle con le quali abbiamo rappresentato e continueremo a rappresentare l'Assoluto.

Rimane un'acquisizione antropologicamente e teologicamente immane quella della stessa Simone Weil: solo il dolore può separare la verità dalle nostre rappresentazioni di essa⁴⁷.

E tuttavia anche tale discernimento è un dono, è Grazia.

⁴³ *Ivi*, 15.

⁴⁴ *Ivi*, dove si cita di S. Weil la *Lettre à un religieux*.

⁴⁵ Cf. *Ivi*, 31.

⁴⁶ Cf. M. Veto, *La métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris 1971.

⁴⁷ Cf. la nostra lettera in:

<http://www.puntopace.net/Mazzillo/VeritaOltreNostreRappresentazioniLetteraAdAndreaMonda-2020.pdf>, cf. anche

10. CAPITOLO

Alcuni esempi di tipologie religiose

10.1. Religioni a tipologia cosmologica⁴⁸

10.1.1. Il Sinkyo

È una religione nata e sviluppatasi in Corea, e si può considerare esemplare per la tipologia cosmica. I ritmi umani sono quelli cosmici e in essi sono presenti e si esprimono gli spiriti. Questi sono frutto di un processo di differenziazione dell'unica forza divina armonizzante i due opposti: lo *yin* e lo *yang* (non essere ed essere)⁴⁹. Il primo è passivo, debole, negativo; il secondo è forte, attivo, positivo. Il primo è femminile, madre, oscuro; il secondo è maschile, padre, luminoso. L'uomo cerca la salvezza nel ristabilimento dell'equilibrio originario di queste due forze, attraverso i riti propiziatori. La vita e la morte, l'attività e la passività dell'uomo hanno origine dalla coesistenza di queste due forze primordiali. L'essere supremo è *Hananim*, Dio buono e provvido, che ci consente di vivere e di respirare. Gli spiriti sono cosmici, ma possono essere anche quelli dei morti.

10.1.2. Le religioni arcaiche

Tra queste ricordiamo le *religioni africane*, che accentuano l'importanza della comunità. La religione è in strettissima relazione con il vivere associato e comunitario, così come l'individuo, per cui essere escluso dalla comunità significa essere escluso dal flusso della vita. Particolare importanza ha il racconto, mezzo di comunicazione e di trasmissione tra una generazione e l'altra e tra comunità ed individuo. I morti sopravvivono nei discendenti, ma i vivi conservano una loro parte nel regno dei morti. In genere la tendenza dominante nelle religioni africane e in quelle a tipologia cosmologica è di valorizzare al massimo la compresenza di quanti sono morti. Il poeta L. Senghor ha espresso in modo magistrale questa visione della vita e della morte:

«Coloro che sono morti non se ne sono mai andati: / essi sono nell'ombra fitta. / I morti non sono sotto terra: / sono nell'albero che stormisce, / sono nel bosco che si lamenta, / sono nell'acqua che scorre, / sono nella capanna, sono in mezzo alla folla, i morti non sono morti. / Coloro che sono morti non se ne sono mai andati: / essi, sono nel seno della donna, / sono nel bambino che si lamenta, / nell'incendio che brucia. / I morti non sono sotto terra: / sono nel fuoco che si spegne, sono nell'erba che piange, / sono nelle rocce che gemono, / sono nella foresta, sono nella casa, / i morti non sono morti»⁵⁰.

Dalla rilevanza fondamentale della comunità e della comunione generazionale discendono l'importanza della fertilità del matrimonio e l'assenza delle forme di vita celibataria presso gli africani, come pure il particolare valore dei riti di iniziazione dei giovani nel loro processo per diventare "essere umani" (*muntu* nelle lingue bantù), processo iniziato al momento della nascita.

Le forme morbose che affliggono alcuni singoli sono curate da persone dette *Nganga*, non stregoni, ma guaritori, spesso appartenenti a società segrete, che ristabiliscono lo spirito di comunità, rinsaldando le relazioni infrante. La relazione disturbata, o peggio ancora rescissa, è sempre causa dei mali. L'essere supremo è il custode del complesso intreccio cosmico-antropologico delle religioni africane. La sua figura

⁴⁸ Su questi esempi, scelti con puri criteri didattici, cf. per le religioni arcaiche AA. VV., *Le religioni del mondo*, cit. 132ss. e *passim*.

⁴⁹ Sui processi di differenziazione del politeismo cf. F. HEILER, *Le religioni dell'umanità*, Jaka Book, Milano 1985, 465ss.

⁵⁰ Citato in AA. VV., *Le religioni ...*, cit. 135.

coesiste spesso con altre divinità inferiori. È il *Vidye Mukulu* dei Baluba (grande essere superiore), il *Tixo* degli Zulù, il *Modino*, il *Leza*, lo *Zambe*, lo *Mwari* di altre popolazioni. È comunque potenza ultima del cosmo e spesso anche il creatore⁵¹.

10.2. Religioni a tipologia antropologica

7.2.1. La religione Sumero-accadico-babilonese⁵²

Scegliamo tale esempio a motivo della vicinanza di questa religione al mondo biblico vetero-testamentario. Le affinità riguardano il territorio, il periodo storico e il contesto culturale complessivo delle religioni medio-orientali dell'epoca.

L'ambientazione storica ce la fa collocare tra il 3500 e il 500 a. C. Geograficamente è da situare nella Mesopotamia, in quell'area che ha come fiumi il Tigri e l'Eufrate. La regione fu luogo di antichi insediamenti umani (già nel periodo neolitico). Essa infatti, grazie alla presenza di questi fiumi, presentava condizioni favorevoli alla vita (acqua, terreni coltivabili, presenza di cereali e di animali addomesticabili), anche se non era priva di gravi problemi, dovuti all'irregolarità delle piogge e all'assenza di frontiere naturali. Le città dell'epoca avevano nel loro centro templi imponenti, dove si veneravano divinità particolari. In genere, la concezione religiosa seguiva da vicino i ritmi e i modi di vivere dell'uomo. La mitologia era costruita sulla base dei rapporti familiari, sicché il tempio rappresentava la casa del dio, la cui statua dimorava nella cella più interna e al cui cospetto si poteva comparire solo se introdotti da servitori o sacerdoti. Le offerte alla divinità consistevano in doni di beni alimentari, in offerte e di abiti, per nutrire e vestire la divinità. I sacerdoti godevano di particolari riconoscimenti sociali e talora il sommo sacerdote era anche il re della città.

In questo universo mitologico e rituale la storia della regione e quella culturale-religiosa vengono spesso a fondersi insieme, passando attraverso diversi soggetti che, in successione, sono i Sumeri e gli Accadico-babilonesi. I Babilonesi, o Caldei che ebbero alterne vicende storiche, a causa delle guerre con i vicini Assiri, ebbero alla fine la meglio su di essi e conobbero un periodo di grande splendore con Nabucodonosor, che ricostruì Babilonia e il tempio del dio Marduk, assoggettò la Siria-Palestina e conquistò Gerusalemme nel 586, con tutto ciò che ne seguì per il popolo d'Israele: la distruzione del tempio di Salomone e la prima deportazione del popolo ebraico, nota come *esilio babilonese*.

Era l'epoca di quella fioritura teologica che cercava di riportare tutte le divinità a differenti aspetti di un unico dio, qui il dio *Marduk*, ma nel contesto più generale di molteplici e notevoli riforme strutturali delle religioni del tempo, come documentano alcuni studi, tra i quali quello già citato di R. Brow⁵³. Fino a quando non fu conquistata dai Persiani, Babilonia rimase comunque centro culturale e religioso di grande importanza. Nella sua cultura confluirono le tradizioni religiose dei Sumeri e dei semiti in genere.

La presenza della scrittura ci ha consentito di accedere alla mitologia più antica di questa religione, essendoci pervenute tracce di miti risalenti fino al 2500 a. C.

I miti sumerici si erano infatti fusi con quelli accadici, quando i semiti, dal 2800 a. C. in poi, si stabilirono nella Mesopotamia e Sargon di Accad diede origine a quell'impero chiamato accadico, che si estese dal Golfo Persico al Mediterraneo. Il Dio supremo dei sumeri *Anu* fu così identificato con *'El*, *Inanna* con *Istar* ed *Enki* con *Ea*, che significa "vivente". Con i miti si fondono anche alcuni racconti epici, tra i quali merita una

⁵¹ Sulle religioni africane cf. AA. VV. *Le religioni del mondo*, cit., 161-167.

⁵² Cf. "La culla della civiltà: l'antico Medio Oriente", in AA. VV. *Le religioni del mondo*, cit., 62-73.

⁵³ Cf. R. Brow, *Le origini della religione*, in: AA. VV., *Le religioni del mondo*, cit., 34-52 [a solo scopo didattico reso consultabile in http://www.puntopace.net/DISPENSE/FilosofiaReligione2010-11/R-Brow_LeOriginiDellaReligione.pdf].

particolare menzione il poema di *Gilgamesh*, dove troviamo motivi a noi noti dal racconto della Genesi. Il re di Uruk Gilgamesh, dopo aver compiuto imprese ed atti di valore, era assillato dal problema della morte. Partì alla ricerca dell'immortalità. Interpellò un vegliardo, l'unico che l'avesse conseguita, dal nome *Ut-napistim*. Il vecchio gli narrò come ciò fosse accaduto. Quando gli dei si erano stancati degli uomini, divenuti troppo rumorosi, avevano deciso di distruggere l'umanità attraverso un diluvio. Ma Enki aveva voluto salvarlo dalle acque e lo aveva invitato a costruirsi una grande imbarcazione. Con questa Ut-Napistim aveva salvato la sua famiglia e molti animali. La nave si era posata su un monte ed egli era divenuto immortale.

Ut-Napistim aveva raggiunto l'immortalità come ricompensa degli dei, Gilgamesh avrebbe potuto ottenerla attraverso una pianta che lo avrebbe ringiovanito. L'eroe riuscì a trovare la pianta, ma mentre faceva ritorno, questa fu mangiata da un serpente, che mutò pelle acquistando l'immortalità, sottraendola per sempre a Gilgamesh. A questi non restò altro che confortarsi con il pensiero che sarebbe stato ricordato per le sue grandi imprese.

Si tratta di miti dove predomina l'elemento favoloso, ma ciononostante sono da considerare con attenzione, perché, come spesso succede, i miti sono una risposta ai problemi umani esistenziali. Quelli in questione sembrerebbero voler rispondere a queste domande: perché esiste il mondo? perché l'uomo? Perché il male e la morte? Così, ad esempio, si racconta che *Enki*, signore delle acque del suolo ed *Inanna*, dea madre, crearono l'uomo, dando la vita ad un modello di argilla, perché questi coltivasse la terra. Al seguito di una lite, scoppiata tra le due divinità, la dea madre creò uomini deformi ed esseri anormali, ai quali tuttavia *Enki* trovò un posto nella società. Il racconto, pur molto primitivo e apparentemente sprovveduto, costituisce una risposta al problema dell'esistenza del dolore e della deformità in un mondo ritenuto positivo e bello.

7.2.2. Il Buddhismo

«Ho percorso la via di molte esistenze, cercando il costruttore di questa casa senza trovarlo ... Lo spirito, impegnato nel raggiungimento del nirvana, ha ottenuto l'estinzione dei desideri» (Buddha)⁵⁴.

Le origini del vasto movimento religioso, noto come il *Buddhismo* vanno cercate in quest'interrogativo di fondo sul senso dell'esistenza. È la domanda che appare inequivocabilmente nella storia di **Siddharta Gautama** (560 ca. a. C. - 480), e nei tratti fondamentali del suo pensiero. Buddha non ha lasciato alcuno scritto, eppure il suo messaggio è pervenuto a noi attraverso fonti scritte che avevano fissato precedenti insegnamenti trasmessi per memorizzazione. Fondamentale per il Buddhismo è, infatti, il Sinodo di Paliputta, del 253 a. C. Circa due secoli dopo la morte dell'*illuminato*, sotto il patrocinio dell'imperatore Asoka, affluirono a tale assemblea circa mille monaci, che ordinarono e fissarono per iscritto il suo pensiero, espresso fin a quel momento in vasta tradizione orale. Frutto di questo lavoro fu il *canone Pali* (dal nome della lingua in cui è scritto). Esso prende anche il nome di *Tri-pitaka* (triplice canestro) dai canestri dove si pensa fossero originariamente raccolte le foglie di palma con le redazioni degli scritti. Sono: 1) il *canestro dell'ordine* (*Viaya-pitaka*, sulla vita di Buddha e le norme fondamentali della vita monastica dei discepoli); 2) il *canestro del libro dell'istruzione* (*Sutta-pitaka*, contenente la dottrina di Buddha e dei monaci con leggende relative alle esistenze di Buddha prima della sua illuminazione); 3) il *canestro della dottrina superiore* (*Abhidhamma*, che consta di sette libri in stile accademico, ad uso di discepoli di grado superiore). Oltre a questi scritti, che sono la base di tutte le differenti scuole oggi vigenti, ce ne sono molti altri relativi al pensiero del buddhismo e alle prescrizioni di vita. Le scuole si raccolgono, comunque, intorno ai tanti *sutta* (o *sutra*), che contengono punti fondamentali del pensiero buddhista e la sua interpretazione.

⁵⁴ Cf. "L'illuminato: il buddhismo", in AA. VV., *Le religioni ...*, cit., pp. 226-248 .

Infatti la dottrina di Buddha (*dharma*) andò soggetta, dopo la sua morte, a interpretazioni differenti, che si raccolgono in due fondamentali. La prima è rigorista e conservatrice (*theravada*) detta anche «piccolo veicolo» (*hinayana*), e consente l'esperienza dell'illuminazione a pochi, capaci di salire su quel carro. Dà pochissimo valore e spazio alle forme culturali e popolari ed esige che tutti passino, almeno un periodo della loro vita, in monastero. La seconda interpretazione è più liberale ed è detta anche «grande veicolo» o *maha-samghika*, essendo meno esigente e quindi capace di abbracciare molti più seguaci. È tollerante e benevola verso la religiosità popolare, costellata di molti elementi rituali, devozioni e credenze particolari. In questa seconda interpretazione è presente il valore della mediazione salvifica attraverso ogni illuminato che riassume in sé anche gli altri.

Nel buddhismo tibetano, ancora, colui che si prepara all'illuminazione (*bodhisattva*) si impegna solennemente, con un voto esplicito, ad aiutare chiunque, sia al presente, che nelle sue successive reincarnazioni, cercando di togliere da sé stesso, attraverso la meditazione, ogni residuo di identità del suo io. È pertanto un non violento e soccorre tutti in qualunque bisogno, al punto che qualcuno rinuncia allo stesso *nirvana*, pur di continuare ad aiutare gli altri. In questo contesto si comprendono alcune delle tante figure mitico-religiose che popolano l'universo buddhista, come *Tahra*, figura umana e materna, dei buddhisti tibetani, considerata il pieno e realizzato *bodhisattva*, che ha rinunciato al perseguimento del suo *nirvana*, per aiutare gli esseri umani terreni.

È comunque determinante per tutte le scuole l'illuminazione, che non è solo un momento di intuizione e anche traguardo di un cammino con il quale si perviene alla verità. È la presa di coscienza di ciò che si affaccia come fine del desiderio e limite stesso dell'identità dell'io singolo. "Io" e "mio" sono colti come pure immaginazioni⁵⁵ e l'uomo che riesce ad arrivarvi, staccandosi da se stesso, si stacca anche da ogni causa di preoccupazione e di sofferenza. Quando ciò accade si rivive l'esperienza di Gautama illuminato, l'esperienza del *nirvana*, della vacuità, del nulla.

L'illuminazione è per Buddha il momento del risveglio da una vita agiata, eppure infelice, la "catena", la *Rahula*, come Buddha chiamò il figlio, nel momento in cui prese coscienza del modo illusorio in cui aveva vissuto fino a quel momento. I tre viaggi precedenti la decisione di andar via dalla casa delle sicurezze, che oggi chiameremmo "borghesi", rappresentano l'interrogativo sul senso del vivere, posto in modo sempre più angosciato attraverso tre incontri: il vecchio cadente, l'ammalato tormentato dal dolore e il corteo funebre con gli accompagnatori in pianto. L'incontro decisivo del quarto viaggio costituisce una prima risposta: è l'incontro con un monaco che va mendicando serenamente con una ciotola. Ma per Gautama non è che una risposta provvisoria, che presto si dimostra insufficiente. Perché non nell'ascetismo e nella rinuncia, con i quali Siddharta cercò di rinnegare se stesso, non con le pratiche esteriori, che egli esercitò per sei anni, venne a capo del problema. Solo nella meditazione diventò *Buddha*, illuminato. Venne finalmente alla conclusione che con la meditazione tutti possono acquisire la conoscenza, che non è semplice conoscenza intellettuale, ma intuizione e cammino religioso ed esistenziale.

L'illuminazione inizia con la conoscenza delle *quattro nobili verità*:

a) Tutto è dolore, perché impermanente, non sussistente, condizionato; b) L'origine del dolore è l'ignoranza della sua triplice radice: il desiderio; la ripugnanza; l'apatia; c) La soppressione del dolore è la

⁵⁵ "Tutte le cose, o fratelli, sono transitorie. Il corpo è transitorio, la sensazione è transitoria, la percezione è transitoria, le violazioni soggettive sono transitorie, la coscienza è transitoria. Ma quello che è transitorio, questo è sofferenza; e quanto vi è di transitorio, penoso e soggetto a mutamento, di ciò nessuno può giustamente dire: Questo appartiene a me; questo sono IO; questo è il mio EGO ... Qualunque cosa vi può essere di materiale esistenza ... si dovrebbe pensare secondo la realtà e con verace saggezza: Questo non appartiene a me; questo non sono IO; questo non è un EGO (Atta)" (BICCU NIANATILOKA, *La parola del buddo*. Saggio del sistema filosofico-morale del Buddo, Editrice Atanòr, Roma, s.a., 24-25).

liberazione (*vimutti*) e il *nirvana* (cessazione); d) La via che conduce alla soppressione del dolore è l'ottuplice sentiero: i cui passaggi obbligati sono: retta conoscenza, retto atteggiamento, retta parola, retta azione, retta occupazione, retto sforzo, retto pensiero, retta concentrazione.

Sul Buddhismo si discute perfino se sia una religione o una filosofia, in quanto visione generale del mondo, una *Weltanschauung*. Il Buddhismo originario, così come ce lo presenta Buddha, proibisce l'uso di un concetto di Dio. Ciò perché la proibizione della rappresentazione dell'assoluto (il Nulla) tocca l'esistenza dell'uomo in ciò che riguarda il suo rapporto con esso. La "fede" nel Nulla costituisce tuttavia una vera fede. È l'esistenza di "ciò che è in se stesso", nella differenziazione da ciò che non lo è. Per queste ragioni si deve considerare una vera e propria religione.

Sulla relazione tra concetto di assoluto e Buddhismo, i commentatori individuano l'assoluto nell'essenza del *nirvana* (detto anche *nibbana*). Esso è indescrivibile, essendo totalmente diverso da tutto ciò che esiste. Si può solo indicare negativamente, dicendo ciò che non è.

«È la regione dove non esiste terra, acqua, fuoco e aria; non è la regione di uno spazio infinito, né di quella di una coscienza infinita; non è la regione del puro nulla, né il confine tra la distinzione e la non distinzione; non è questo mondo, né l'altro mondo, dove non vi sono né sole, né luna. Non lo chiamerò venire o andare, o stare in silenzio, o svanire o cominciare. Esso è senza fondamento, senza continuazione e senza fine. È la fine della sofferenza»⁵⁶.

Altri autori, identificano Dio come assoluto con il *dharma* (*dhamma*), colto in modo esistenziale, ed essendo non solo norma, ma norma suprema e origine della vita stessa⁵⁷.

⁵⁶ Dal *Tripitaka*, cit. in AA. VV., *Le religioni*, cit., 238.

⁵⁷ M. ZAGO, *Il Buddhismo*, Rizzoli, Milano 1984, 20.

11. CAPITOLO

Religioni a tipologia storica

11.1. Il Giudaismo

Rimandando, per la parte storica antecedente alla nascita di Cristo, ai corsi biblici sull'Antico Testamento, faremo qui un breve *excursus* sulla storia dello sviluppo del Giudaismo dopo Gesù, partendo dalla distruzione del tempio di Gerusalemme ad opera dei Romani (70 d.C.)⁵⁸. Tale data segna la fine del culto nel tempio, del sacerdozio e del sinedrio. Da allora in poi si accentuò il carattere di diaspora degli Ebrei.

Intanto nacque e si affermò a Jamnia una scuola che costituì un certo punto di riferimento per gli Ebrei viventi nella dispersione. Si stabilì un calendario comune e si esercitò una funzione giuridica di ultima istanza sulle questioni controverse. I rabbini dell'epoca sono chiamati *Tannaim* (insegnanti). I detti dell'epoca sono pervenuti fino a noi attraverso la *Pirqê Aboth* e i commentari del II secolo. La polemica tra Giudei e cristiani si accentuò allorché ebbe termine il cristianesimo giudaico del I secolo, mentre le rivolte ebraiche, scoppiate in vari luoghi venivano domate con la violenza e con la più feroce repressione da parte dei Romani. Tra queste ricordiamo quella del 132, quando fu fondata *Aelia Capitolina* sulle rovine della città santa. Guidava la rivolta *ben Koseba* autoproclamatosi Messia, il disastro fu totale. Gli ebrei capitolarono, la rivolta fu sedata nel sangue e la città romana fu costruita con la proibizione agli ebrei di mettervi piede.

Successivamente, con Simone II, figlio di Gamaliele II, si affermò come guida morale il *patriarcato*, una guida poco più che simbolica degli ebrei-romani. Fu dapprima tollerato dai Romani e poi abolito (429), anche se un certo *Consiglio del Sinedrio*, che idealmente si ricongiungeva a quello antico, poté continuare fino al 640. La conversione di Costantino al cristianesimo, prima, e la durezza del governo bizantino, poi, avevano intanto reso difficile la vita delle comunità giudaiche, che subirono vessazioni ed esili.

I musulmani conquistarono la Palestina e la Siria nel 634 ed invasero la Spagna nel 711. Gli ebrei non si diedero mai per vinti, nonostante tutte le persecuzioni. Molti ebbero una parte attiva nella fioritura artistica, scientifica e letteraria della Spagna nel passaggio dal primo al secondo millennio. Il Giudaismo prese qui il nome di giudaismo *sefardico* e fu legato allo sviluppo del ladino. In Germania si affermò con caratteristiche proprie ed è noto con il nome degli *ashkenaziti*. La lingua parlata fu l'*yiddish*.

In Francia e negli altri paesi europei le relazioni peggiorarono all'epoca delle crociate, sicché con la conquista di Gerusalemme ci furono per gli ebrei ulteriori persecuzioni e distruzioni. Ciò che per i cristiani venne vissuto come trionfo fu per loro martirio e «testimonianza del nome».

In Babilonia, il mondo giudaico conobbe, nella II parte del primo millennio, una vera fioritura, riuscendo a convivere accanto al mondo musulmano. Ne è frutto il *Talmud* babilonese.

Tra i maestri occidentali sono da ricordare rabbini *Salomone ben Isaac* e *Moshe ben Maimon*, entrambi notevoli per il lavoro di commento della Bibbia e di sistemazione di tradizioni giudaiche. Gli ultimi secoli del Medioevo furono particolarmente difficili per gli ebrei presenti in Europa. Veri e propri massacri di massa vennero effettuati con il sostegno di alcune calunnie (per esempio, i bambini immolati durante la pasqua e la profanazione delle ostie). Le cose migliorarono solo all'epoca della Riforma protestante, anche se non

⁵⁸ AA. VV. *Le religioni del mondo*, cit., 276-310. Per un aggiornamento sugli sviluppi cf. P. CAPELLI (a cura di), *Il Giudaismo*. Fede e prassi, Morcelliana, Brescia 1999. Sintesi in G. RAVASI, «Sulle difficili strade di tensioni e diaspore», in *sole 24 ore* (16/09/1999)29. Sulla continuità di Giudaismo e Cristianesimo cf. F. MANNES, *Le Judéo-Christianisme, mémoire ou prophétie?*, Collection Théologie historique n. 112, Beauchesne, Paris 2000.

finirono mai del tutto le persecuzioni (per esempio quella dell'Ucrania e della Polonia: 1648-1649). Nuovi movimenti messianici affiorarono nello stesso periodo, tra i quali è da ricordare quello di *Shabbetai Zevi*, (1628-1716), passato poi all'Islamismo perché costretto con la violenza. Successivamente, tolleranza e repressione si alternano.

Tra gli sviluppi culturali notevoli, merita un accenno il *Chassidismo*, nato in Polonia nel 1700, che unifica elementi di profonda spiritualità col carattere popolare di leggende fiorite intorno a fatti storici ed insegnamenti di vita di grandi maestri. Tra questi è da ricordare *Baal Shem Tov*, accanto a molti altri a noi noti attraverso la preziosa raccolta curata da Martin Buber su quel movimento⁵⁹.

L'attuale situazione religiosa del mondo giudaico è piuttosto complessa. I più fedeli alla tradizione e alla *torah*, alla *legge*, i *Giudei ortodossi*, sono molto esigenti verso i propri aderenti: conservano la teologia della rivelazione di Dio culminante con quella del Sinai in modo puro e attendono la venuta del Messia come uomo ideale che ristabilirà le sorti di Israele in modo totale. Altri sono appartenenti al *Giudaismo riformista*, nato dall'illuminismo tedesco. Essi consentono invece maggiore adattamento alle situazioni nuove sopraggiunte e pertanto non riconoscono la *torah* vincolante in tutte le sue norme per il presente. È il ramo meglio disposto verso il movimento ecumenico. Una via di mezzo è quella seguita dal *Giudaismo Conservatore*, nato negli Usa con Solomon Schechter (1850-1915), che cerca di conciliare la fedeltà alla tradizione con i correttivi necessari richiesti dall'evoluzione dei tempi.

Una corrente interessante è quella del *misticismo ebraico*. Raccoglie l'eredità della *Cabala*, movimento mistico nato in Spagna, che in una visione complessiva del divino e dell'umano attraverso simboli e quantità numeriche, cerca i significati nascosti della vita e delle cose.

11.2. L'Islam

11.2.1. Cenni storici

L'Islamismo⁶⁰ si basa su cinque pilastri, che potrebbero essere considerati anche i suoi cinque fondamentali comandamenti: 1) il nome di Dio come confessione di lui: Dio è Dio; 2) la preghiera a Dio; 3) l'osservanza del digiuno (*Ramadan*); 4) l'amore per il prossimo (elemosina); 5) pellegrinaggio alla Mecca. Ha origini storiche con Maometto.

La vita di Maometto (**Muhàmmad**) è infiorata di molte leggende. Nato nel 570 ca. d.C. a la Mecca, e avendo perso ben presto i genitori, fu cresciuto dal nonno e da uno zio. Lo si ritrova venticinquenne come carovaniere della ricca commerciante *Khadigian*, che poi sposa. Al seguito di una profonda crisi religiosa ed esistenziale, essendosi ritirato nel deserto, si sentì chiamato da Dio ad essere il suo profeta. La sua prima predicazione a la Mecca conteneva forti richiami etici e religiosi (monoteismo, pratica della giustizia e della carità verso i derelitti). Ma la reazione fu di una ostilità crescente nei suoi confronti, tanto che dovette lasciare la città. La sua emigrazione a Medina segna l'inizio di una svolta ed è considerata la prima data, l'anno zero dell'era islamica (*Egira*, 622 C.), mentre l'insegnamento profetico fu raccolto nel *Corano*, che Maometto ritenne di aver ricevuto sotto dettatura dell'arcangelo Gabriele, come copia del libro originale ed incorruttibile presente nel cielo.

⁵⁹ M. BUBER, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1985.

⁶⁰ Cf. AA. VV., *Le religioni del mondo*, cit., 311-338. Per la parte storica cf. la recente monumentale MIQUEL CRUZ HERDÁNDEZ, *Storia del pensiero nel mondo islamico*, Vol I, Paideia, Brescia 1999. Cf. T. GREGORY, «Il tempo di Allah dal Corano a oggi. Travagli spirituali e politici della civiltà che ha salvato il mondo classico», in *Sole 24 ore* (27/06/1999) 37.

Il libro sacro, trattato dagli arabi con estremo rispetto e venerazione, si chiama Corano da *qaràa*, recitare, e contiene l'insegnamento di Maometto, in 114 capitoli (detti *sura* e denominati con il nome della parola più importante o più ricorrente nello stesso brano). Ogni *sura* è suddiviso in versetti detti *ayat*.

Nonostante le prime reazioni di rifiuto e di ostilità, da parte della sua gente, il consenso intorno a Maometto e al suo messaggio non tardò a manifestarsi e si consolidò fino al punto che esso fece sì che si iniziasse a ristrutturare la vita sociale e politica di Medina, prima, e delle altre città, in seguito. La Mecca fu conquistata nel 630 e divenne il centro politico-religioso del nuovo stato. Alla morte di Maometto (632), la comunità musulmana era fundamentalmente unita nei nuovi ideali religiosi e con la consapevolezza della sua dignità e della sua missione: la conversione dei popoli.

11.2.2. Tratti teologici fondamentali

Per ciò che riguarda la dottrina coranica, si sono già visti i «cinque pilastri» dell'Islam. Costituiscono la risposta dei *muslin* (sottomessi, donati a Dio) a Dio «misericordioso e compassionevole». La fede non è solo «credere» a lui (*iman*) è piena sottomissione ad *Allah*, considerato creatore e signore, guida e «padrone del giorno del giudizio»⁶¹.

La tipologia storica affiora in questa concezione che vede Dio non legato affatto ai cicli naturali, come nel caso della tipologia cosmologica, né solo a una salvezza umana antropologica, ma alla storia di un popolo e dei popoli sulla terra. L'agire di Dio è da accogliere con umiltà in atteggiamento di lode. La preghiera è perciò dialogo con Dio e confessione di fede. Egli è l'invisibile, anche se ha voluto rivelarsi già prima ancora di Maometto. È questo l'insegnamento della prima parte del *Corano* dove si esprime riconoscimento per gli ebrei e i cristiani chiamati "gente del libro". Sono riconosciuti come rivelazione di Dio il Pentateuco, i salmi davidici, e il vangelo di Gesù.

Per ciò che riguarda in particolar modo il cristianesimo, l'insegnamento coranico ritiene erronea la dottrina della Trinità, perché la confonde con una specie di trideismo: con Dio come Padre, Maria la Madre e Gesù il Figlio. Ritiene inoltre non vera la crocifissione di Gesù. Accetta invece che Gesù sia nato dalla vergine Maria, abbia compiuto segni miracolosi, sia asceso in cielo e torni prima che il mondo abbia termine. Non potendo negare la storicità della crocifissione, la ritiene solo un'apparenza. La ragione di simili interpretazioni viene trovata nel fatto che il cristianesimo con cui Maometto venne a contatto era costituito da tradizioni ereticali che fraintendevano sia la Trinità che la dottrina dell'unione ipostatica di Cristo.

L'accusa che Maometto rivolse agli ebrei e cristiani di aver pervertito la rivelazione è successiva ed ha la sua ragione storica nel loro rifiuto di riconoscerlo come profeta. Sicché al primitivo apprezzamento subentrò l'ostilità e anche il cambiamento di alcune norme, come la direzione verso cui volgersi nell'atto della preghiera. Se in un primo tempo verso Gerusalemme (*sura* 2,136), dal rifiuto degli ebrei in poi, verso La Mecca (2,145).

Rimangono comunque indubbi punti di contatto. Oltre a quelli menzionati in precedenza, anche la dottrina di Dio creatore del cosmo e dell'uomo (cf. *sura* 55). Questi è considerato, coerentemente con la teologia storica e monoteistica e con un'antropologia a questa ispirata, come vicario di Dio, in quanto superiore persino agli angeli, anche se corruttibile e violento. Il Corano indica tale particolare funzione di

⁶¹ Cf. la I *sura* del Corano, che è anche la preghiera più frequente dei credenti: "Nel nome di Dio, misericordioso e compassionevole. La lode spetta a Dio, il Signore dei mondi, il misericordioso, il compassionevole, il padrone del giorno del Giudizio. Te noi serviamo e te noi invociamo in aiuto. Guidaci per il retto sentiero, il sentiero di coloro che tu hai favorito, contro i quali tu non sei adirato e che non vanno errati" (*Il Corano*, Nuova versione letterale italiana con note critico-illustrative del Dott. L. Bonelli, Hoepli, Milano 1983 (3.a).

Adamo con il fatto che egli è incaricato da Dio a imporre i nomi agli altri esseri viventi. Davanti a lui gli angeli si devono prostrare in adorazione per comando di Allah (*sura* 2, 28-33).

La teologia musulmana ha anche tratti etici notevoli che convergono con il messaggio biblico giudaico-cristiano. Così, ad esempio, la misericordia di Dio esige che anche i suoi fedeli praticino la giustizia e la misericordia verso gli orfani (*sura* 4,2.11) e anche verso altre categorie povere. Tuttavia, occorre aggiungere che la concezione teocratica della società non fa applicare tale misericordia in tutta la sua ampiezza, ma resta funzionale all'Islam. Per questo motivo le elemosine sono per quanti sono stati convertiti e per coloro che combattono per la causa dell'Islam (*sura* 9,60). Rimane ancora determinante per l'etica musulmana la concezione sociale di base e la discriminazione tra uomini e donne. In questo contesto si prevede il carcere a vita per donne dissolute, mentre si prevede il perdono per sodomiti che si pentono (*sura* 4,19-20) e si giustifica la guerra santa (*gihad*) come un «combattere per la via di Dio»⁶², arrivando all'invito a combattere i miscredenti confinanti (*sura* 9,124).

La dottrina della ricompensa individuale è coerente con la concezione storica della salvezza, ma sembra anch'essa funzionale alla visione teocratica e non è aliena da esemplificazioni antropomorfe che sorprendono, se si nota, al contrario, la purezza dell'idea di Dio (cf., ad es., la *sura* 45,41-78).

11.2.3. Religione coranica e società islamica

Il Corano non è solo un libro religioso, costituisce il codice legislativo più importante e la base di tutta la legislazione musulmana. I problemi civili, i diritti e i doveri dell'arabo, la vita familiare e sociale sono tutti ordinati secondo la concezione teocratica. In generale si può affermare che la legge islamica (*shariah*) ha quattro fonti: a) il Corano, b) la tradizione sulla prassi del profeta (*sunnah*), c) il consenso della comunità islamica e degli esperti (*igàmà*), d) la deduzione analogica delle prime tre fonti (*giyàs*).

11.2.4. L'Islam oggi

Nonostante questa regolamentazione, l'applicazione della *shariah* è lungi dall'essere rigida e uniforme. Alla base della diversità c'è la divisione del mondo islamico in due grandi gruppi: i *Sunniti* e gli *Sciiti*. I primi considerano chiusa la rivelazione con Maometto ed inoltre ritengono già fissata la *Sunnah* (il costume), formatasi con la prassi di Maometto e con quella dei primi quattro califfi, suoi successori (Abu Bakr, Omar, Uthman, Alì). Gli Sciiti (da *shìah*) ritengono che l'interpretazione ispirata ed infallibile del Corano e della guida del popolo passi attraverso la figura dell'*imàm*, che è il maestro e capo religioso della comunità. Ogni epoca storica ne esprime uno e questi è uno sorta di strumento dell'illuminazione divina. Per il mondo dello *shìah*, tale dottrina è così importante, da aggiungersi ai cinque pilastri dell'Islam. Il primo *imàm* fu Alì figlio adottivo e genero di Maometto, che ereditò da lui le "capacità spirituali" (*wilaya*) necessarie e le trasmise al suo discendente. E così questi al successore. Ma la trasmissione per via ereditaria si è arrestata al dodicesimo discendente di Alì, per mancanza di figli di quest'ultimo e da allora in poi l'*imam* rimane segreto e nascosto⁶³.

⁶² Il significato di *gihad* è da ricavare dal verbo *giahada* che si traduce con tentare, sforzarsi, esercitarsi. Si indica pertanto nello *gihad* l'idea di una tensione verso un obiettivo, quello costituito dalla pace. Molto controverso nella storia del diritto islamico, il significato è andato oscillando dal quello di combattimento contro lo stesso demonio, a quello missionario (conversione degli infedeli) legato all'espansionismo. Cf. a questo proposito F. PEIRONE, "Islam e la pace", in M. CASSESE (a cura di), *Religioni per la pace*, Asal, Roma, 1987, pp. 115-134.

⁶³ Tale dottrina dell'autorità nascosta ricorda quella del *lamaismo*, forma del buddhismo tibetano, che alla morte del lama (autorità religiosa e maestro) prevede l'invio di messaggeri in tutto il paese alla ricerca del ragazzo ove si reincarna lo spirito del lama precedente ("corpo trasformato", *chubilghan*).

Egli riapparirà visibilmente nell'ora stabilita da Allah per ricondurre l'intero mondo islamico alla sua originaria purezza. Quest'ultima attesa di tipo messianico è stata negli ultimi secoli accettata anche dai Sunniti, ma non di rado è stata strumentalizzata da agitatori politici e da movimenti settari. Essendo intanto segreta la figura dell'imam, la guida attuale dell'Islam è affidata a particolari maestri. In Iran i più autorevoli sono gli *ayatollah* (segno di Dio). Gli sciiti sono suddivisi, a loro volta, in diversi gruppi, tra cui si menzionano i *duodecimani/imamiti* (la cui maggioranza vive in Iran e ritiene che ci sarà il ritorno messianico del dodicesimo *imam*, che completerà il ciclo); gli *Zaiditi* (presenti soprattutto nello Yemen, che ritengono gli *iman* molto più numerosi); gli *Ismailiti* (aventi particolari dottrine esoteriche sull'*imam*) ed altri.

11.2.5. Correnti mistiche dell'Islam

Nella storia dell'Islam ha avuto una particolare importanza il *sufismo*, un movimento mistico nato nel 700 d.C., che attraverso l'esperienza e la riflessione religiosa, ha raggruppato spiriti ascetici e maestri di notevole profondità, impegnati nella ricerca di Dio, fino ai livelli più arditi del misticismo che si presentano con tratti di dottrina e di poesia sorprendenti⁶⁴.

I germogli di un tale misticismo sono certamente da ricercare nella profondità e absolutezza del concetto di Dio nello stesso Corano. Il senso religiosamente molto elevato del monoteismo, della dipendenza da Dio, della incondizionata fedeltà che la sua parola esige, sono i presupposti sui quali sorge un movimento sorprendentemente simile a quello a noi noto già in ambiente biblico giudaico-cristiano, come movimento dei poveri di Dio e successivamente come monachesimo nelle sue varie forme, anacoretiche e cenobitiche.

Le origini nel deserto e i conseguenti caratteri di povertà, semplicità e condivisione costituiscono l'ambiente più naturale, unitamente al senso dell'assoluta dipendenza da Dio, perché la vita intera sia considerata come servizio ad Allah.

Per queste ragioni il *sufi*, che sembra abbia preso il nome da *suf*, la lana, di cui erano fatti gli abiti del monaco, a differenza di quelli allora ben più costosi di cotone, aspira ad un'unione progressiva e sempre più alta con Dio, che va ben al di là del puro intimismo, perché il rapporto tra Dio è preceduto e accompagnato dal distaccarsi sempre più radicalmente dal male, intensificando il rapporto con il maestro ed infine, e soprattutto, il desiderio di Dio.

Né bisogna pensare che tale itinerario spirituale sia solo una ricerca interiore, escludente la relazionalità interpersonale. Infatti l'interpersonalità è presente in questi passaggi ascetici obbligati e fa sì che il *sufi* si apra all'altro e si confronti con lui. L'amore alla creazione accompagna l'amore di Dio e procede di pari passo con questo; ma non sono tralasciati né l'amore del prossimo, né l'obbedienza docile verso i maestri. Il male, di cui si avverte realisticamente la presenza e tutte le insidie, è combattuto con gradualità e, si potrebbe dire, non è attaccato direttamente, ma con un'attenzione sempre più esplicitamente rivolta al bene e alle sue manifestazioni.

Nonostante lo stile aneddotico e sapienziale di molte informazioni, che richiamano i racconti dei *Chassidim*, sorprende in quest'itinerario, improntato alla semplicità ed all'autenticità, la percezione del

⁶⁴ Cf. L. MASSIGNON, *La passion d'al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 4 volumi, nuova ed. Paris 1975 (ed. or. 1921, 2 vol.); IDEM, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1954 (ed. or. 1922); H. LAMMENS, *L'Islam*, Laterza, Bari 1929; G. C. ANAWATI-L. GARDET, *Spirituali e mistici d'Oriente*, SEI, Torino 1960; IDEM, *Mystique musulmane* Paris 1961; A. BAUSANI, *Tre trattati mistici dell'Islam*, ed. Realtà Nuova, Firenze 1962; M. MOLE', *Les mystiques musulmans*, Paris 1965; R. CASPAR, *Cours de mystique musulmane*, Roma 1968; A. SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975; NASRSEYYED HOSSEIN, *Il sufismo*, Rusconi, Milano s.a., G. MANDEL, *Sufismo, vertice della piramide esoterica*, Sugarco, Milano 1977; M. LINGS, *Che cos'è il sufismo*, Mediterranee, Roma 1978; F. SCHUON, *Sufismo*, Mediterranee, Roma 1982; A. J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica dell'Islam*, Ed. C.E. Marietti, Genova 1986.

legame tra tutto l'esistente e Dio. Destano non poca sorpresa alcuni detti sufici, attribuiti a Gesù, che manifestano lo spirito del sufismo e la sua vicinanza alle fonti ideali del cristianesimo. Tra questi citiamo alcuni passi. In uno troviamo scritto:

«Il Profeta [..]. Gesù soleva dire: il mio pane quotidiano è la fame, la mia cavalcatura sono i piedi, il mio vestito è di lana ... la mia lanterna di notte è la luna ... il mio fuoco di giorno è il sole ... Per tutta la notte non ho nulla, eppure nessuno è più ricco di me»⁶⁵.

Da qui deriva l'importanza attribuita alla preghiera in genere e alla meditazione, alla pratica delle virtù spirituali e all'amore divino. Nell'intima e progressiva tensione all'unità è possibile sentire versi di una rara efficacia, come quelli di Rumi:

«Ho rinunciato alla dualità / ho visto che i due mondi non sono che uno / Uno solo cerco, uno solo conosco / uno solo io vedo / uno solo io chiamo. / È il primo e l'ultimo, è il manifesto, è il nascosto. / Non conosco nient'altro che / o Lui o lui che è»⁶⁶.

L'itinerario mistico già sintetizzato ricorda i nostri mistici medioevali e annovera tra gli esempi più singolari Al-Hallay e Rabia al-Adawiyya.

Il primo ritenne e predicò con determinazione che pace e unità islamica non sono da cercare nella violenza e nella guerra, ma si ottengono con le preghiere, i sacrifici e l'ascolto della parola ispirata. Il suo pensiero, non privo di espressioni paradossali e oscure, ma dense di grande tensione spirituale apparve riprovevole e persino blasfemo, come dimostra la sua celebre frase: «io sono la verità». Con essa **Al-Hallay** voleva esprimere il senso di unità con Dio che egli avvertiva nella sua vita. Le sue affermazioni però e soprattutto la sua intransigenza spirituale gli provocarono persecuzioni, e sofferenze inaudite. Caduto sotto i rigori della legge, fu mutilato, flagellato, messo in croce e infine decapitato. Si ricordano le sue parole di perdono per i suoi carnefici, che sembrano vicine a quelle pronunciate da Gesù:

«Signore perdona questi tuoi servi ... Se Tu avessi rivelato loro quel che hai rivelato a me, non farebbero ciò che fanno ... Gloria a te per qualunque cosa tu faccia e voglia»⁶⁷.

L'altra, **Rabi'al-Adawiyya**, è nota come mistica del sufismo, con tutti i fenomeni estatici durante la preghiera che noi conosciamo dall'agiografia cristiana. Si racconta che fu liberata dal suo padrone, il giorno in cui questi aveva visto risplendere sulla sua testa una luce ardente simile a una lampada. Teorizzò e praticò il celibato, in un universo culturale-religioso che ammetteva tranquillamente la poligamia, ritenendolo un amore indiviso del Dio unico, fino al punto che richiesta come sposa, rispose che nel suo cuore c'era posto solo per Dio, che colmava tutti i suoi desideri. Accompagnò la risposta con dei versi, che recitano:

«Il mio riposo o fratelli è nella solitudine (Kalwa) / ma il mio Amico è continuamente davanti a me. / Non ho trovato nulla che, per me, rimpiazzì il suo amore / questo amore che è la mia prova tra le creature / ovunque io sia contemplo la sua bellezza / Egli è il "mihinab" (nicchia) verso il quale mi volgo»⁶⁸.

⁶⁵ Da una lettera di ABU NU'AIM, in *Hiyat al auliya*, Il Cairo, 1933-1938, 134-140.

⁶⁶ A. KIELCE *Il Sufismo*, Sugarco, Milano 1985, 78.

⁶⁷ A. J. ARBERRY, *Introduzione alla mistica dell'Islam*, cit. 47.

⁶⁸ *Ivi*, 33ss.

12. CAPITOLO

I nuovi movimenti religiosi

12.1. Il problema

È proprio vero che la religione conosce oggi una nuova e promettente stagione? E, per ciò che ci riguarda, l'accresciuto bisogno del sacro è accompagnato da una sana e doverosa critica religiosa, che fa maturare l'esperienza religiosa verso la fede? Oppure è mediata attraverso forme religiose evasive e mistificanti? Possiamo rispondere a queste domande entrando nel merito dei tanti movimenti religiosi che oggi pullulano nel nostro mondo, anche dopo la caduta di miti ed ideologie che avevano ammaliato molti.

La religiosità assume oggi diverse fisionomie, passa trasversalmente alle grandi chiese tradizionali, in forma di "movimenti", alcuni dei quali rimangono all'interno di quelle, altri invece se ne separano in maniera irreversibile. Soprattutto in questo secondo caso alcuni studiosi del fenomeno della nuova religiosità contemporanea parlano di *sette* religiose, studiandone la natura, l'origine e la diffusione. In questo caso mutuano il termine *setta* dal latino *sequor* (con il rafforzativo *sector*), che significa *sequire*, nel senso di *accompagnare* un maestro, un altro gruppo, o un movimento già costituito o in via di costituzione⁶⁹.

Altri preferiscono parlare dei nuovi fenomeni o di forme religiose popolari, indicandoli come "movimenti", più che come *sette* o *culti*. Partiamo dal fatto che si può essere d'accordo con chi approfondisce il rapporto tra i "nuovi movimenti" religiosi e le chiese d'origine, applicando il criterio del rinnovamento nella tradizione o della separazione al di là della tradizione, con una ripresa della parabola di Gesù del vino nuovo in otri nuovi⁷⁰. Tuttavia, per Gesù la novità del suo Vangelo (*vino nuovo*) richiedeva novità di cuore e disposizioni d'animo, anche critiche rispetto al passato, per accoglierlo (*otri nuovi*), i movimenti religiosi invece sono spesso un ibrido tra vecchio e nuovo. Nuovi possono essere gli strumenti, i modi di riproporre ciò che invece è tradizionale, oppure nuovi possono essere i contenuti, ma offerti in forme tradizionali. In ogni caso la "nuova" religiosità di cui qui si parla soffre, come vedremo, di una endemica carenza di autocritica religiosa, tanto nelle forme più settarie (che arrivano al distacco totale dalle chiese di origine) che nelle forme di movimenti (che fondano comunità autonome o restano almeno formalmente all'interno delle chiese d'origine).

Facendo una ricognizione generale di ciò che da qualche decennio appare a livello italiano e mondiale, la religione sembra diffusa e parcellizzata in mille rivoli, anche se riaffiora, in ogni caso, come dimensione antropologica insopprimibile. Nella totalità dei casi sembra tuttavia prevalere l'aspetto psicologico della gratificazione dei membri e quello della crisi come effetto di crescita, ma anche come risposta a un'insopprimibile fragilità di fondo. Per queste ragioni prevale il carattere anti-istituzionale di questi movimenti e la sopravvalutazione del gruppo, nel quale i componenti si sentono al sicuro, e per il quale si separano dal resto, almeno come tendenza, se non sempre nei fatti (andando oltre la famiglia, lo stato, la stessa chiesa di appartenenza)⁷¹.

12.2. Morfologia dei nuovi movimenti religiosi

Il pullulare delle nuove forme religiose dei nostri anni impone una riflessione sul fenomeno per comprenderlo nelle sue cause e per rispondere alla domanda se all'interno di tali movimenti sia possibile la

⁶⁹ Cf. C. G. TROCCHI, *Le sette in Italia*, Newton Compton, Milano 1994, 12ss.

⁷⁰ Ecco la parabola: «Nessuno mette un pezzo di stoffa grezza su un vestito vecchio, perché il rattoppo squarcia il vestito e si fa uno strappo peggiore. Né si mette vino nuovo in otri vecchi, altrimenti si rompono gli otri e il vino si versa e gli otri van perduti. Ma si versa vino nuovo in otri nuovi, e così l'uno e gli altri si conservano» (Mt 9,16-17).

⁷¹ Cfr. l'interessante tipologia del "giovane disilluso" in G. FILORAMO, *I nuovi movimenti religiosi. Metamorfosi del sacro*, Laterza, Roma-Bari 1986, 39.

critica religiosa. Ci sembra condivisibile l'annotazione che le forme religiose alle quali ci si riferisce, superino il concetto di *setta*. La definizione di setta, infatti, elaborata da Max Weber⁷² e da Ernst Troeltsch⁷³, indicava sostanzialmente un'unità sociologica sorta nel contesto delle realtà delle grandi chiese e in contrapposizione ad esse. Sarebbe composta da un numero relativamente ristretto di aderenti volontari, appartenenti agli strati più poveri e popolari, in alternativa all'apparato dottrinale, culturale ed organizzativo della chiesa d'origine dalla quale esse si staccano. Oggi tale categoria non sembra idonea a definire il fenomeno in oggetto, perché manca in esso la carica di protesta e l'ansia di un ritorno alla purezza delle origini delle chiese di provenienza. La diffusione tra le classi più popolari non è nemmeno una delle caratteristiche più salienti perché, nelle forme religiose considerate, gli adepti appartengono anche a ceti piccolo- e medio-borghesi. Ciò che sembra prevalente in esse è piuttosto l'aspetto mistico individuale, che appare sempre più intimista.

Tale aspetto le distingue anche da ciò che viene indicato con il nome di *culto*, che è una particolare forma di rapporto con il sacro, tutto orientato alla soluzione di problemi personali. La religione diventa qui vaga ed è relegata ad un ambito settoriale e distinto dagli altri momenti della vita. È un fatto strettamente privato e non sviluppa particolari forme collettive di condivisione della propria "credenza". L'adepto cerca al più un rapporto personale e diretto con il *leader* religioso, al quale si rivolge secondo il suo bisogno.

I "nuovi movimenti religiosi", invece, affiancano a tale fruizione individuale del sacro una dimensione comunitaria, più di quanto esiga il semplice culto. Anche per questo motivo il concetto più idoneo per esprimere la loro realtà, fluida e diversificata, sembra essere quello di *movimento religioso*. Questo contiene il riferimento ad una realtà in continua formazione, per l'assestamento organizzativo, la base degli adepti e le manifestazioni esteriori, ma contiene anche un riferimento a una certa base dottrinale e culturale, che si è solidificata o si va solidificando sull'indiscusso, indiscutibile e diretto influsso del *fondatore* o *leader*.

12.3. Una prima mappa dei "nuovi movimenti religiosi"

Una "mappa" dei nuovi movimenti religiosi si può compilare a partire da diversi criteri. Adottiamo *un primo criterio di area geografica*, cominciando dall'Italia, per poi fare un rapido accenno alla loro diffusione per aree di provenienza.

In Italia sembrano del tutto cadute le due barriere che si riteneva ne arginassero la diffusione: la cultura cattolica da un lato e quella di stampo marxista dall'altro. Alcuni osservatori registrano una grande spinta propulsiva di tali movimenti contestualmente al disincanto dell'ideologia marxista e all'appiattimento della *religiosità* cattolica di molti italiani, che, pur dicendosi cattolici, in verità, sembrano ancora avere una *religione* (alla quale si riferiscono per il battesimo, il matrimonio e i passaggi obbligati della vita), ma non sempre hanno una corrispondente *prassi di fede*, come convinzione e adeguato comportamento per le loro scelte esistenziali.

Le cifre riguardanti l'Italia sul finire del secolo scorso indicavano in circa 300.000 unità le persone coinvolte attivamente nei nuovi movimenti religiosi, mentre gli aventi rapporti occasionali con loro erano calcolati intorno a un milione⁷⁴. Ma rimandando agli aggiornamenti sul numero davvero notevole dei "nuovi movimenti religiosi", e sulle loro caratteristiche, oggi reperibili in Internet⁷⁵, diremo che, come alla fine del secolo precedente, ciò che sorprende è il loro numero e le loro convinzioni di partenza. Dovendo indicare una qualche mappa di orientamento, riteniamo che valga ancora distribuirli secondo questa scansione: 1) movimenti di origine orientale, 2) movimenti di "matrice cristiana", 3) movimenti chiamati *psico-sette*, 4)

⁷² Max Weber, sociologo tedesco, vissuto tra il 1864-1920, di cui ci occuperemo in seguito.

⁷³ Ernst Troeltsch, filosofo e storico tedesco (1865-1923). Ha notevole importanza per le sue ricerche di filosofia e per la storia delle religioni. Tra le sue opere è da ricordare *Lo storicismo e i suoi problemi* (1922).

⁷⁴ Cifre e descrizione sono reperite in C. G. TROCCHI, *Le sette in Italia*, cit., 9 ss. Le denominazioni da noi adoperate sono talora difformi da quelle qui indicate, a motivo dell'analisi di base fatta sui movimenti, dizione che ci convince più di quella di *sette*.

⁷⁵ Cf., come base di partenza da cui spaziare attraverso i vari link: https://it.wikipedia.org/wiki/Nuovo_movimento_religioso.

movimenti legati all'esoterismo ed occultismo, 5) movimenti a caratterizzazione neopagana, satanica, magica e simili.

1) **I movimenti di origine orientale**, comprendono: a) movimenti legati all'induismo (Hare Krishna, Sai Baba, sincretismo di Osho); b) movimenti legati alla *yoga*; c) movimenti legati al *buddhismo*; d) nuove forme religiose giapponesi; e) movimenti a matrice islamica.

2) **I movimenti a matrice cristiana** sono qui da intendersi quelli che, partiti da un patrimonio cristiano, se ne sono distaccati così sostanzialmente, da non essere più riconoscibili in esso. In comune hanno una spiccata attesa dell'avvento del regno di Dio ritenuto assai prossimo. Tra essi sono la *Società della Torre di Guardia* (nota con il nome di *testimoni di Geova*)⁷⁶; la *Chiesa di Gesù Cristo degli ultimi giorni* (*Mormoni*); la *Chiesa di Dio universale*; *The Family* (*Bambini di Dio*); la *Chiesa dell'Unificazione*; *Scienza cristiana*; *Vita universale*. Per il loro fervore "escatologico" (cioè riguardante le *escatò*, le ultime cose) sono stati annoverati nella stessa classificazione anche gli *Avventisti del settimo giorno*. A noi sembra però che questi debbano essere considerati a parte, dal momento che la fede alla quale fanno riferimento conserva molto di più del patrimonio cristiano degli altri movimenti menzionati (divinità di Cristo, peccato originale, redenzione ecc.).

3) **I movimenti chiamati psico-sette**, richiedono una classificazione a sé. Muovono dall'idea che una particolare *potenzialità* caratterizza gli esseri umani: la capacità di risvegliare in sé stessi alcune doti particolari. Tra queste, ottenere la guarigione, conseguire una perfetta armonia psicosomatica, integrarsi con il cosmo ed anche, in alcuni casi, leggere e trasmettere il pensiero, prevedere il futuro, e persino compiere miracoli. Il risveglio di tale potenzialità non avviene però autonomamente, ma solo attraverso tecniche particolari, che si possono apprendere tramite corsi, seminari e training finalizzati a questo scopo. Tutto ciò comporta un giro notevole di denaro e alcuni dei movimenti sono stati condannati per illeciti finanziari. In ogni caso l'indirizzo di fondo sembra essere un certo umanismo psicologico che dovrebbe portare almeno alla cura e alla guarigione dell'anima. In realtà, nella misura in cui alcuni metodi impiegati sono efficaci, per il loro effettivo valore di suggestione terapeutica, si conseguono anche dei risultati. Ciò non significa che movimenti simili, con tutta la coreografia circostante, abbiano efficacia, ma che hanno valore le tecniche impiegate in quanto tali, alcune delle quali sono però già sperimentate ed adoperate in altri contesti non religiosi (vedi *training autogeno*, ipnosi, terapie della *Gestalt* e simili).

Tra i gruppi legati a questa vaga religiosità, a prevalenza psicologica sono ricordati gli *Arancioni* (legati alla figura di Osho Rajnesesh); il gruppo legato a Maha Yoga Sudha, specializzata in bioenergetica; il *Silva Mind Control*, che si fonda sull'utilizzo delle particolari onde cerebrali (di tipo alfa e beta) per sfruttare le potenzialità umane. È anche menzionato il gruppo *Live Discovery Principles* (abbreviato in *LDP*), legato a Basil De Luca, e che si prefigge gli stessi obbiettivi di gruppi simili, anche se accentua il benessere di natura psicosessuale e l'utilizzo dello psicodramma, come forma di liberazione catartica (con possibilità di subire forme di violenza da parte del gruppo, che dovrebbe portare alla liberazione del singolo).

L'orizzonte psicologico o pseudo-psicologico caratterizza anche la *Scientologia*, che si è trovata al centro di vicende giudiziarie o perché i suoi *leader* hanno denunciato i loro denigratori o perché sono stati denunciati da membri che si sono sentiti truffati. Fondato da Ron Hubbard (1911-1986), questo movimento che oggi si autodefinisca anche *chiesa*, ha come punto centrale la *Dianetica*.

⁷⁶ Su questo movimento, che è quello più diffuso nel nostro ambiente, cf. <http://www.internetsv.info/TdGeova.html>, tenendo presente quanto troviamo in Ger 14,9: «Eppure tu sei in mezzo a noi, Signore יהוה, cioè *Yahweh*), il tuo nome è invocato su di noi». Il termine ebraico indicante il *Nome* va letto da destra a sinistra, ha come vocale sotto la Y (י) due punti sovrapposti, normalmente letti "e" ed ha sotto il segno successivo W (ו) una lineetta orizzontale e una sottostante verticale, vocale letta normalmente "a". Il nome biblico di Dio è espresso nelle quattro ben note consonanti, YHWH, riconducibili al verbo *hyh*, "essere". Dagli Ebrei tale nome, non pronunciato per rispetto, è sostituito, nella lettura del testo originale con *Adonai* (אדוני *Signore*), termine del quale ha ricevuto la vocalizzazione (con segni sottostanti alle consonanti). Ne deriva che *Yahweh* letto con le vocali di *Adonai* diventa *Jehowah* (da cui *Geova*), ma è una lettura biblica certamente erronea. Per i diversi termini ebraici adoperati per indicare Dio cf. Gdc 13,8.

Si tratta di una particolare concezione psicologica, alternativa a quella della psichiatria e della psicologia correnti, perché parte dal presupposto che i ricordi negativi e angosciosi, chiamati *engrammi*, devono riaffiorare alla memoria attraverso tecniche particolari di regressione all'indietro nel tempo, per poter essere neutralizzate e liberare il potenziale dell'individuo. Tale dottrina psicologica, anche allo scopo di avere maggiore libertà d'azione di quella lasciata dalla psicologia scientifica, fu trasformata in dottrina religiosa, perché ammise una reincarnazione dello spirito (chiamato *thetan*), che si congiunge ad un altro corpo subito dopo il parto. L'uomo pertanto risulta infetto, *dirty*, da *engrammi* negativi. La scientologia è in grado di ripulirlo, rendendolo *clean*, pulito, attraverso la *dianetica*. Colui che è *clean* può raggiungere stati superiori, che sono quelli di un *thetan operante*. Tra questi il terzo farebbe rimuovere misfatti compiuti da *Xenu*, comandante supremo di una confederazione intergalattica risalente a 75 milioni di anni fa. Il progresso "spirituale", attraverso corsi particolari che diventano sempre più costosi, può portare alcuni al "voto di servire in eterno la chiesa" di Scientologia, facendoli entrare nella *Sea Organization*, così detta anche perché i membri avevano adottato l'uniforme della marina.

4) ***I movimenti legati all'esoterismo e all'occultismo*** sono molteplici e anche molto diversi tra loro. Sono da menzionare i raggruppamenti nati all'insegna della *Teosofia*. Sebbene il nome ripeta il titolo dell'opera di R. Steiner⁷⁷, si tratta di una corrente religiosa legata all'*occultismo* (che parla di particolari poteri al di fuori della normale consapevolezza, attingibili come fenomeni paranormali non con metodi scientifici ma con mezzi adeguati particolari, *occulti*). I gruppi fanno capo a due fondatori, Elena Petrovna Blavatskij⁷⁸ e H. S. Olcott e hanno come testo fondamentale il *Libro Dzyan*. La teosofia presenta una cosmologia tutta propria, con la dottrina del male come conseguenza di uno "spirito solare bruciato" e del bene come effetto dell'azione di Cristo, "spirito solare buono". Le religioni sono per la teosofia tutte uguali, perché tutte interpretazioni di questa dottrina fondamentale, che insegna come percorrere la via, con l'aiuto di "maestri invisibili", per la liberazione dalla materia e dalla catena del *karma*⁷⁹, cioè dalle connessioni ineluttabili che legano l'uomo ai suoi stadi precedenti e ai suoi stessi atti.

Un caso particolare di movimento collegato a questa corrente religiosa, tanto che alcuni l'hanno chiamata *nuova teosofia*, è rappresentata dal *New Age*, che indica primariamente l'inaugurazione di una nuova era portatrice di benessere agli uomini⁸⁰. Il motivo e il nome sono ricondotti al fatto che la terra, per effetto della precessione degli equinozi, sarebbe entrata in una nuova fase zodiacale, quella dell'*acquario*, che valorizza la sensibilità, l'espressione corporea, l'energia psicosomatica e la visione magica del mondo. La nuova era è sorta succedendo all'era precedente dei *pesci*, portatrice di razionalità, violenza, fanatismo e paure. Gli *Acquariani* pensavano di raccogliere il meglio di tutte le religioni e tradizioni precedenti, per giungere a una sorta di fusione con il cosmo, in modo da scoprire la scintilla di Dio come energia universale⁸¹.

Altri gruppi facenti parte dei movimenti legati all'occultismo e all'esoterismo sono quelli *ufologici*. Anche in loro, come negli altri di questo genere, esiste lo *channeling*, cioè la possibilità di una "canalizzazione" di informazioni extraterrestri che si possono ricevere a determinate condizioni. Si parla di casi di persone

⁷⁷Rudolf Steiner, filosofo austriaco (1861-1925), che mescolò elementi di filosofia indiana con conoscenze spirituali del mondo occidentale, fino a proporsi una rinascita spirituale nei contemporanei attraverso tecniche quali la concentrazione per giungere all'intuizione dell'assoluto. La sua opera principale è *Teosofia*, pubblicata il 1904, la sua dottrina è però nota come *antroposofia* ed ha una caratterizzazione più spirituale che delle altre correnti simili a carattere più occultista

⁷⁸Elena Petrovna Blavatskij (propriamente Blavatskaja), fu una scrittrice russa (1831-1891) e fondò la *Società teosofica* a New York e in India. Tra le sue opere si ricordano *Iside svelata* (1877), *La dottrina segreta* (1888), *La chiave della teosofia* (1890).

⁷⁹Occorre ricordare che in questo senso il *karma* o *karman* è diverso dal senso originario derivato dal sanscrito che significa *fare* e che nell'induismo primitivo (vedico) indicava il rito.

⁸⁰ Cf. <https://journals.openedition.org/qds/1446#>, a ragione è indicata come «una religione indefinita per le incertezze dell'individuo del nostro tempo».

⁸¹Le idee principali di fondo attingono a un testo fondamentale, riconosciuto nel libro di MARYLIN FERGUSON, *The Aquarian Conspiracy*, Los Angeles 1980.

contattate dagli extraterrestri, che per questo sono diventate punto di riferimento di raggruppamenti autonomi⁸². I propugnatori di tale movimento non credono in Dio, ma in extraterrestri che avrebbero creato gli uomini in laboratorio, per trapiantarli sulla terra. L'assenza di Dio è spesso, insieme alle altre, causa di permissivismo etico, al punto che la corrente *realiana* propugna piena libertà sessuale. Arriva a ritenere che se non c'è immortalità nel senso tradizionale, c'è però anche per gli umani una vita in altri pianeti, dove sarà possibile avere rapporti con *partner* bellissimi, "realizzati" per essere capaci di soddisfare ogni desiderio anche di natura erotica.

5) ***I movimenti a caratterizzazione neopagana, satanica e magica*** hanno come caratteristica di fondo lo scopo della soddisfazione dei desideri umani, in maniera in parte o totalmente trasgressiva⁸³. Ci sono gruppi neopagani, che propongono rigenerazioni spirituali passando attraverso cicli naturali particolari e sacrificando a divinità riprese dal mondo greco-romano. In maniera del tutto esagerata e deviata si presentano quei movimenti religiosi costituiti da gruppi che hanno pratiche di stregoneria e di satanismo. Si va dai "Bambini di Satana", a gruppi che agiscono nel più stretto riserbo, alle ditte specializzate che inviano a casa l'attrezzatura per le "messe nere" (cappucci, messale, calici, stole e coltelli rituali). Un'inquietante coreografia, alla quale si aggiungono ostie da profanare e vergini nude da porre sull'altare, o che assumono la funzione dell'altare⁸⁴.

I gruppi a sfondo satanico e altri di natura simile, compresi quelli a caratterizzazione magica, sono gli esempi più estremi della possibilità di devianza insita nella religione, in quanto innata e, a come sembra, insuperabile, propensione dell'uomo a rapportarsi con ciò che è al di là di se stesso. In questi casi tale rapporto è incanalato verso le forme più oscure e più orride di cui la mente umana sia capace. Si assiste a una religiosità all'incontrario. La potenzialità di dedizione dell'uomo al di là di se stesso (che potremmo considerare una sorta di *religiosità primaria*) viene cambiata di segno. Invece di essere protesa al bene e alla solidarietà, si sviluppa verso il male e si allea con quelle che ne sono ritenute le sue forze, che lo incarnano o almeno lo rappresentano.

Sarebbe fin troppo facile considerare tutto questo il frutto di una superstizione o di una fase non ancora progredita dell'animo umano. I fatti smentiscono che a ad essere coinvolti in riti occulti, magici, pagani e satanici siano solo sprovveduti o strati popolari e ignoranti. Accanto ad adepti di questo tipo, non è infrequente trovare anche rappresentanti di strati sociali più agiati ed acculturati, persino esponenti del mondo politico-amministrativo, o di quello culturale e artistico. Gli adepti possono essere passati da una iniziale curiosità ad un'iniziazione vera e propria, fino ad essere arrivati ad un'effettiva dipendenza psicologica da ciò che i movimenti "celebrano", pensano e vivono. In caso di illeciti, commessi a vario livello, la complicità diventa anche reciproca copertura ed ulteriore forma di dipendenza.

Ciò rafforza in noi la convinzione dell'indispensabilità di una vigilanza critica continua nei confronti di tutte le forme assunte dalla religiosità umana, affinché essa non devii verso forme che di certo non favoriscono la crescita dell'uomo (crescita a tutti i livelli, da quella spirituale a quella dell'impegno per la liberazione da ogni forma di oppressione e di asservimento). Al contrario, l'ostacolano, mentre diffondono ulteriori pregiudizi anche verso la religiosità avente caratteristiche positive e liberanti. Insomma perché una religione sia religione nel senso originario, si deve sempre poter dire che libera e migliora l'uomo e non che lo rende succube di ulteriori meccanismi o di altri esseri (capi carismatici o enti trascendenti, veri o presunti che siano).

La presentazione dei movimenti religiosi qui fatta riprende le informazioni principali da quanti hanno disegnato la mappa italiana dei "movimenti religiosi", ma non può certo avere la pretesa della completezza.

⁸²Come il francese Rael (da cui il movimento *realisano*) o gli italiani Eugenio Siracusa e il suo successore Giorgio Bongiovanni.

⁸³Occorre tener presente che c'è, per esempio, differenza tra il ricorso allo spirito del male per uso magico, e il culto satanico vero e proprio. Nel primo caso siamo di fronte a gruppi di caratterizzazione magica, nel secondo di caratterizzazione satanica. Cf. M. INTROVIGNE, *Il cappello del mago*, Sugarco, Milano 1990.

⁸⁴Cf. G. COSCO, *Il ritorno di Satana*. Il culto del diavolo dalla politica alla letteratura, dal cinema alla musica rock, Il Segno, Udine 1995.

Vuole solo offrire uno schema generale per orientarsi in una selva di nomi e di realtà spesso fluide e sfuggenti. E tuttavia il mondo italiano non è che una sorta di specchio microcosmico di ciò che è diffuso a livello mondiale e a cui è doveroso fare un ultimo accenno.

12.4. Movimenti religiosi, secondo aree di partenza

G. Filoramo divide questi “nuovi movimenti religiosi” in *tre aree* storico-geografiche. *La prima* abbraccia tutto ciò che si è formato e si va formando nell’alveo della tradizione mediterranea delle grandi religioni monoteiste: la tradizione *giudaico-cristiana* e quella *islamica*. Anche se alcune forme religiose sono nordamericane, la provenienza è la medesima. Alcuni movimenti prendono il nome esplicito di chiese. Così, ad esempio, la *Chiesa dell’amore*, fondata da David Moses Bergi (*Bambini di Dio*), la *Chiesa dell’Unificazione* (fondata da Moon) e la *Chiesa di Scientology*. Ad essi sono da aggiungere gruppi come quelli della “Jesus People” e altri di derivazione monoteista. *La seconda area* comprende i movimenti sorti nell’alveo della *cultura orientale*. Ci sono forme di neo-induismo, alcune delle quali già ricordate (Mehr Baba, Hare Krishna, Missione della Luce Divina, Ananda Marga, Meditazione Trascendentale) e di buddhismo Zen o altre ramificazioni buddhiste. *La terza area* è da collegare alla *Gnosi* che, rifiorendo in nuove forme esoteriche e occulte, come quelle ultime summenzionate, dà luogo a fenomeni che sarebbero più propriamente dei culti, molti dei quali culti deviati.

12.5. Il limite esperienziale di molti nuovi movimenti religiosi

Prendiamo lo spunto dal movimento piuttosto pervasivo detto *New Age*, precisando che tale «Nuova epoca» in parte è stata accompagnata e in parte sostituita dall’epoca *Post-Age* e ancora dall’altra chiamata *Next Age*, con caratteristiche sue proprie e comunque differenziate rispetto alla prima⁸⁵.

Al pari di molti altri movimenti, anche questi sembrano alquanto lontani da quella positiva e promettente esperienza umana protesa verso ciò che è altro da sé, perché i loro adepti restano prigionieri di un cercare solo ed esclusivamente all’interno di se stessi. Sembrano protendersi verso il muro dell’*Ineffabile*, senza poterlo superare, non perché esso non presenti alcuna breccia o perché nessuno si protende dall’altra parte, ma perché non si è capaci di cogliere questo altro da sé. Per quale motivo? Forse perché l’uomo ne è diventato incapace? Incapace di incontrare *Ciò* o *Colui* che invece vuole incontrarci? No, non per questo, ma perché l’individualismo oggi galoppante è come se scavasse sempre nuovamente un solco davanti ai piedi dell’individuo prima di poter raggiungere la meta.

Dell’Ulteriorità si avverte la nostalgia ma non si è capace di raggiungerla. Ci ricorda la triste scena della nostra infanzia quando nei nostri cortili, dove non era raro trovare le galline, per impedire loro volare oltre il recinto, venivano loro tagliate inesorabilmente le punte delle ali. Che tristezza! E pensare che oggi è spesso l’uomo stesso che si spunta le ali, per la paura di volare verso l’Alterità. Ne avverte il fascino. Il *Mysterium fascinans* è lì nei pressi, ma l’altro aspetto dell’Alterità, il *Mysterium tremendum*, atterrisce al punto di rinunciare persino a tentare di scoprirlo.

Non si può negare che nelle oggettivazioni artistiche, nelle espressioni anche le più inconsuete si avverta come il presagio di una presenza. Viene in mente la sofferta ricerca del poeta Baudelaire, in continua oscillazione tra la disperazione e l’affidarsi alla fede, che dai versi conclusivi del suo *De profundis* quasi piangendo esclama:

⁸⁵ Cf. Cesnur (Centro Studi Sulle Nuove Religioni), *Enciclopedia delle Religioni in Italia*, (a cura di Massimo Introvigne), Elledici, Leumann (To), 2002, pp. 907-933.

«Veramente, Signore, / la miglior prova della nostra dignità / è quest'ardente singhiozzo che rimbalza, / di età in età, / per infrangersi ai confini della tua eternità»⁸⁶.

Sull'argomento, certamente complesso, del rifiorire dei movimenti religiosi, ci sentiamo per ora di affermare che l'esperienza religiosa è certamente ancora alla base di questi, almeno come ineliminabile bisogno esistenziale. Eppure prevale l'individualismo, lo sfruttamento di tale bisogno da parte di gruppi che, alleandosi con i potenti mezzi di comunicazione di massa di cui oggi disponiamo, alla fine favoriscono la diffusione, l'internazionalizzazione, talvolta la strumentalizzazione politica e sovente l'appiattimento delle risposte offerte al bisogno religioso.

Questo significa che le religioni, pur nascendo dallo stesso fondamentale bisogno di tentare il valico oltre l'immediatezza del dato sensibile, si sposano sempre con i contesti generali nei quali questo tentativo ha luogo. Ma, come si diceva, ciò che contraddistingue oggi almeno alcuni contesti è una ricollocazione non tanto del proprio *essere umano*, ma dell'*io* che cerca spasmodicamente solo se stesso, diventando incapace di andare realmente verso gli altri e verso l'*Altro*. In generale sembra che una sorta di modalità di pensare e di vivere abbia compromesso per l'uomo la possibilità di aprirsi una breccia oltre la barriera di ciò che è sperimentabile, immediato, diretto e fruibile.

Più che *anti-teista*, la realtà attuale appare *ego-ista* e per tale ragione anche *anti-cristiana*, nel senso che nei fatti nega al *tu* un valore uguale all'*io*. Di conseguenza riduce, e talora **nega nei fatti, la possibilità di navigare verso l'infinito, perché polarizza tutto intorno ad un soggetto che costituisce per la cultura contemporanea ciò che il sole rappresenta per i pianeti e il suo restante esplorabile spazio**. Abbiamo l'ardire di affermare che la religione comincia, invece, lì dove il soggetto avverte la sua costitutiva inadeguatezza ai fini di una sua fondazione. Invece, l'*io* moderno si autolegittima e si autogiustifica, oppure - ciò che è lo stesso - si dispera, affermando di non poter fare altro che brancolare nel vuoto.

Per recuperare la vera esperienza religiosa, occorre, invece, andare in senso inverso. Bisogna decentrare il soggetto e additare il fondo che lo sorregge al di là di se stessi, in una rete relazionale, sorretta, a sua volta, da una relazione ultima, primordiale, fondamentale, quella con il *Tu* che è Dio. Solo così la religione è quello che deve essere: apertura verso una *Ulteriorità* e *Totalità*, che di certo non è né il frutto degli sforzi dell'*io*, né la somma di tutti gli sforzi dell'umanità.

Con queste considerazioni, che indicano il minimo indispensabile perché l'esperienza religiosa abbia luogo, è ancora legittimo domandarsi: i **numerosi ed attuali movimenti religiosi sono capaci di tanto? Sembrerebbe di no**. Almeno non tutti; mentre, al contrario, sembra che alcuni movimenti culturali, che in un modo o in un altro si sono aperti a questa trascendenza di sé, oltre il proprio *interesse* e nell'*interessamento* concreto dell'altro, sulla linea della nonviolenza e dell'impegno fattivo per le sorti dei "diversi", proprio loro sono paradossalmente più religiosi dei sedicenti movimenti religiosi. Almeno di quelli che restano ancora prigionieri di un *io* autocentrato, che alle tante gratificazioni con le quali cerca di colmare il suo vuoto, aggiunge una gratificazione decisiva, ma che tale non è: la religione, ma non come dato di crisi, bensì come ulteriore, ultima compensazione. Ciò significa che non la religione in sé, ma il modo di esprimerla può essere tanto fuorviante, da distogliere dal suo "oggetto" specifico, l'aprirsi dell'uomo verso la sua *Ulteriorità*.

Azzardiamo qualcosa di ancora più paradossale: persino quei movimenti religiosi interni alle Chiese cristiane tradizionali, inclusa la cattolica, non sono esenti da una cattura del carattere *egoico* della modernità, tanto da essere diventati in qualche caso incapaci di uscirne fuori. Quando infatti l'*io* è così prepotentemente messo al primo posto (tipici linguaggi: «i miei problemi», «mi sento, non mi sento», «il mio peccato, il mio sentirmi salvato»), l'*io* diventa referente esclusivo del religioso, anche se nominalmente si *parla ancora di Dio* e persino lo si invoca. Il problema cardine è, in definitiva, quello di venire a capo di ciò che interessa la

⁸⁶ Citazione tratta da G. RAVASI, «Faust: purtroppo, dottore in teologia», in *Il Sole-24 Ore Domenica* (21 Aprile 2002) 39. Cf. G. MAZZILLO, «I nuovi movimenti religiosi tra la ricerca di Dio e la ricerca di se stessi» (Roggiano Gravina 25/04/02), leggibile da: <http://www.puntopace.net/Mazillo/Roggiano25-04-02.htm>.

propria soggettività, senza mai realmente, storicamente, pensare agli altri e prenderne a cuore le sorti. In questi casi, anche se si parla di una salvezza “esterna”, non si sarà mai capaci di recepirla nella sua novità e oggettività, perché si resta prigionieri del proprio *io* moderno, individualista e, al massimo, piagnucolone o depresso.

In alcuni gruppi non si supera una sorta di soglia psicologica, perché non si è imparato ad abbandonare la “centrità” del proprio *io*. Cosa manca per poter fare questo passo? Manca la profezia, che personalmente riteniamo la voce con la quale ogni religione reclama l'impossibilità di esprimere compiutamente l'*Ineffabile*, ciò che noi chiamiamo Dio, e che qualcuno propone di indicare solo e semplicemente come l'*Impronunciabile*. E tuttavia vive e parla dello stesso *Ineffabile*.

La fioritura delle forme religiose che restano ai margini dell'istituzione, si presenta attraverso una religiosità pervasiva che si combina sempre con la ricerca di un senso della vita, con un inconscio o palese desiderio di *essere di più con se stessi* o di *essere se stessi*, con un bisogno di armonia personale in una armonia più globale. Alcune cifre possono dare l'idea di ciò che sta succedendo oggi sotto i nostri occhi, a nostra insaputa. Si calcolava circa 20 anni fa che il *New Age* e le sue forme *Post-New Age* avessero qualcosa come diecimila siti o ancor di più nella rete Internet. Nei soli Stati Uniti d'America era argomento principale in circa 50.000 tavole rotonde, mentre in Italia era presente con 5 riviste, delle quali *Essere New Age* pubblicava qualche anno fa già 70.000 copie. La musica, accompagnata da dispense patinate, era uno dei suoi canali privilegiati. I dati hanno bisogno di un aggiornamento, oggi diventato difficile anche da quantificare a causa dei due anni di pandemia che hanno cambiato molte cose soprattutto negli scambi culturali e nelle manifestazioni tanto delle religioni tradizionali quanto dei movimenti.

12.6. Diffusione e funzionamento dei nuovi movimenti religiosi

Dedichiamo ancora qualche accenno a ciò che accomuna i movimenti religiosi, in riferimento alla loro impiantazione, il loro funzionamento e la loro diffusione. Da ciò emergerà ulteriormente anche la carenza di capacità autocritica e di critica religiosa. Ciò è all'origine della particolare coscienza che gli adepti di un gruppo hanno di sé e del proprio movimento: essere portatori di una particolarità avente valore assoluto e indiscutibile. Si sentono detentori di un carisma che li distingue da tutti gli altri e fa di loro dei prescelti, mandati a convertire anche gli altri. È un'autocoscienza che non favorisce la religiosità autentica, ma la devia verso forme che vanno dall'infatuazione al fanatismo, dall'integrismo al fondamentalismo.

L'analisi vale ovviamente in primo luogo per i movimenti considerati “setтари” e quindi al di fuori delle chiese di partenza, eppure non si può nascondere che alcuni meccanismi, che contraddistinguono l'interiorizzazione della loro autocoscienza, sono riscontrabili anche presso raggruppamenti e movimenti che vivono ancora all'interno delle chiese d'origine e si pongono in rapporto ad esse come movimenti di rinnovamento, animati come sono dall'idea di essere portatori di particolari doni e carismi. Le affinità sono riscontrabili a livello descrittivo e per questa ragione ci inducono a qualche tentativo analitico. Compaiono insomma nei movimenti più disparati alcuni elementi che ritroviamo anche in raggruppamenti a noi più vicini, in quella vasta e molteplice costellazione dei movimenti ecclesiali, tanto nel mondo cattolico che in quello acattolico.

Le affinità riguardano, tra le altre, la caratteristica tipica della *diffusione*. I movimenti si diffondono in aree di grandi contesti urbani, in particolar modo nelle zone periferiche, spesso carenti di una identità socio-religiosa. Sono le aree di immigrazione, segnate dall'insicurezza, dalla mancanza di strutture e dalla diffidenza reciproca o comunque dall'anonimato. Ci sono inoltre affinità riguardanti l'età degli adepti o neofiti, in genere tra i venti e i quarant'anni, come pure l'uso razionale delle tecniche della comunicazione e della pubblicizzazione, ed infine l'importanza essenziale del *leader*.

Le affinità sono però ancora più profonde, appena si voglia iniziare un'analisi del fenomeno. Al fondo c'è un bisogno di salvezza da trovare qui e subito. In un misto di ricerca di benessere spirituale e materiale, da

fruire in maniera diretta ed individuale, l'adepto passa attraverso la trafila del gruppo e delle sue forme espressive e finisce con l'identificarsi con esso.

Il *rapporto con il mondo*, ed in genere l'istituzione (famiglia, stato, lavoro ecc.), è conflittuale e fruitivo nello stesso tempo. Le forme di vita istituzionali sono avvertite come pesi di cui sbarazzarsi (e nel caso di convivenze o esperimenti di comuni, realmente ci si allontana da esse) ma, nello stesso tempo, si fruisce dei benefici che questi offrono (denaro, ritrovati della tecnica scientifica, sicurezza ecc.).

Le affinità riguardano inoltre i *processi di consolidamento e di perpetuazione* dei movimenti qui trattati. Tra essi, basti pensare al proselitismo, vera e propria strategia di arruolamento diretto (attraverso il rapporto personale, l'annuncio di casa in casa, il contagio delle mode giovanili e non) e indiretto (utilizzo di strutture intermedie: libri, pubblicazioni, feste, seminari di studio, *workshops*, centri). Alla *cooptazione* del nuovo membro segue la fase dell'*assimilazione*. Si adopera una terminologia comune, si fanno le stesse letture, le stesse esperienze, si seguono gli stessi ritmi di vita associativa. Ciò ha come conseguenza l'*identificazione* degli adepti a ciò che pensa e fa il gruppo, attraverso la mediazione determinante del *leader* e dei suoi aiutanti. L'identificazione avviene *in positivo*, con il riconoscere come proprie le scelte e le decisioni del *leader* e del gruppo e *in negativo*, con il ritenere rivolto contro la propria persona ciò che è contro il gruppo o il *leader* e con l'avversare coloro che il gruppo e il *leader* avversano.

Rientra in questi dinamismi psicologici l'*interiorizzazione*, che è l'acquisizione a livello profondo dei contenuti mediati dal gruppo. Si legge la realtà con la visione religiosa mediata dal gruppo, si acquisiscono sentimenti di colpa, in caso di deviazione, e di gratificazione in caso di identificazione. Il gruppo, dal suo canto, cura il *compattamento* dei suoi membri non solo al suo interno, ma anche agli occhi dell'opinione pubblica. Chi dovesse deflettere, è considerato rinnegato e traditore. Chi rimane fedele, è gratificato. A questo punto, ricomincia l'opera di proselitismo dei più fedeli e così il movimento cerca di perpetuare se stesso.

In una situazione siffatta, gli spazi effettivi per una critica religiosa, da parte degli aderenti ai movimenti, si riducono nella misura in cui i processi indicati sono profondi e totalizzanti. Sembra essere nella logica del movimento non dare spazio a critiche che ne mettano in dubbio la validità.

La fenomenologia dei movimenti religiosi mette in luce i processi attraverso i quali questi si evolvono e si consolidano. Evidenzia *come* i movimenti interagiscano con l'ambiente, i singoli, le proprie figure carismatiche. Emergono così costanti che ritroviamo in tutti i raggruppamenti religiosi che difettano di capacità autocritica.

Il perché della loro nascita e della loro diffusione è spiegata in maniera differente, a seconda dell'impostazione generale soggiacente alla stessa analisi. L'impostazione sociologica sottolinea la corrispondenza tra ciò che viene offerto in questi movimenti ed alcuni bisogni dell'uomo contemporaneo. In questa prospettiva, il *bisogno di integrazione* e il *bisogno di un gruppo*, in una società che sembra condannare sempre più all'anonimato, trova corrispondenza nella integrazione comunitaria. Il *bisogno di totalità*, in una parcellizzazione del sapere e dell'agire, trova risposta nella visione religiosa che è totalizzante. Al senso dell'impotenza e della fragilità della vita corrisponde un bisogno di sicurezza, che è soddisfatto dal sapere che il *leader* è un taumaturgo e che, in ogni caso, è un mediatore della potenza divina. All'incertezza e all'agnosticismo fa riscontro un *bisogno di certezza*, che viene garantita dallo stesso gruppo e dalla convinzione di essere nella verità.

L'impostazione della storia delle religioni vede invece le nuove forme religiose in comparazione con le antiche. La spiegazione più appropriata sembra a noi essere quella antropologica, secondo la quale la "metamorfosi del sacro" avviene perché l'uomo è sempre alla ricerca di forme (sebbene queste siano socialmente e storicamente condizionate) atte ad esprimere l'insopprimibile rapporto con l'assoluto, di ciò che è inerente al suo stesso essere, quella che possiamo chiamare *dimensione trascendente* dell'uomo.

In questo contesto appare chiaro perché anche le religioni tradizionali tendano oggi ad essere reimpostate secondo modelli comunitari nuovi, che, in risposta ad alcuni effettivi bisogni acuitizzati dalla società attuale, pur non rinnegando il passato, si sono imposti e si vanno imponendo su basi nuove. Anche queste forme assumono spesso la modalità del “movimento” e risultano, a ben considerare le cose, culturalmente condizionate, analogamente agli altri movimenti esoterici.

Nelle religioni e confessioni tradizionali, inclusa la religione cattolica, la socializzazione si presenta in modo misto, integrando forme ecclesiali tradizionali e nuove esperienze di gruppo. In particolare: a) il *leader* appare determinante, come è determinante il suo ruolo, parallelamente a quello della gerarchia della Chiesa; b) la produzione dottrinale e letteraria è ugualmente determinante, accanto a quella ufficiale della Chiesa, anzi ciò che il movimento e i suoi *leader* producono ha una rispondenza affettiva ed effettiva anche maggiore di ciò che afferma la gerarchia della propria Chiesa di appartenenza. Inoltre il *leader* e gli “ideologi” del movimento ricevono una sorta di delega in bianco sull’interpretazione degli stessi documenti ufficiali della propria Chiesa di appartenenza e, in genere, sulla mediazione culturale. Le attività di gruppo sono di vitale importanza e tendono a prevalere su quelle tradizionali di massa. Anche la *storizzazione* risente di quella fondamentale ambivalenza di fronte al mondo, cui si è già fatto riferimento: la *tensione ideale* (in nome di alcuni valori assoluti) e nello stesso tempo la *fruizione acritica* di ciò che il “mondo” offre (canali finanziari, uso dei mass-media, accettazione acritica della divisione asimmetrica tra ricchezza e povertà, tra Nord e Sud del mondo ecc.).

12.7. Valutazione conclusiva

Sembra naturale che le religioni, come tutte le realtà vive, siano in continuo movimento e cerchino continuamente di rigenerarsi. Non costituisce alcun problema il loro auspicato o effettivo rinnovamento. Ciò deriva dalla struttura fondamentale dell’esperienza religiosa, che nel suo sforzo di esprimere l’*inesprimibile*, ritiene costituzionalmente inadeguate le forme nelle quali tale travaso è avvenuto, ne diventa cosciente e escogita forme di rinnovamento e di “riforma”. Le chiese tradizionali nella misura in cui sono vive e corrispondono a questo dinamismo religioso di fondo, sanno accettare e persino favorire il loro continuo rinnovamento. Ciò non avviene però per moto spontaneo. Anche le chiese, soprattutto le chiese, conoscono meccanismi di potere e di conservazione del potere. Avvertono la responsabilità di dover conservare una tradizione, che non bisogna assolutamente perdere, pena la caduta in una crisi di identità che le dissolverebbe. Ciò è legittimo ed è ben comprensibile. Se il sentimento religioso si è espresso e si esprime in forme valide, sufficientemente autocritiche e profetiche, quelle forme strutturali di base che costituiscono le chiese non possono, né devono essere messe in discussione.

Il pericolo è purtroppo che le chiese invece scambino la *tradizione* (essenziale alla loro identità e che è costituito dal rapporto con l’*assoluto*) con le *tradizioni* (che mediano tale rapporto). Quando ciò succede, ci si arrocca nel *tradizionalismo*. I movimenti religiosi, che sorgono all’interno delle chiese, sembrano ubbidire inizialmente a quel rapporto originario con la *trascendenza* e quindi spingono le chiese al rinnovamento. Per questo motivo non c’è chiesa, né religione socialmente organizzata, che non conosca simili dinamismi di rinnovamento, che spesso sono anche tentativi di ritorno allo “spirito delle origini”, con un recupero dell’autentica *tradizione*, che supera le singole “tradizioni” consistenti in cerimoniali, rituali sopraggiunti, usi adottati da autorità esterne, civili o religiose e simili. Per ciò che concerne i movimenti all’interno della Chiesa cattolica (ma ciò vale anche per le altre chiese) per essere validi e non fuorvianti devono rispondere a queste condizioni: a) muovere dallo spirito di rinnovamento come recupero della genuinità del rapporto con l’*assoluto* e devono restare in questo stesso spirito; b) svolgere un’azione critica ed autocritica nello stesso tempo. Devono, in altre parole, ammettere anche la loro fallibilità e i loro errori, nel mentre additano gli errori della chiesa di appartenenza.

I movimenti che conosciamo non sempre adempiono questi due requisiti minimali, perché il rapporto religioso rimanga veramente tale e quindi non presti il fianco a strumentalizzazioni ed assolutizzazioni di

sorta. In genere, anche se non sempre, i movimenti religiosi, soprattutto quelli che seguono una fase di rinnovamento dell'intera Chiesa istituzionale, anziché tendere al rinnovamento, tendono al tradizionalismo. Ciò è accaduto anche nella Chiesa cattolica, ma si potrebbe documentare anche in altre chiese. Nella Chiesa cattolica del Concilio Vaticano II si sono dati casi di movimenti contrapposti. Alcuni si sono tanto distanziati dalla chiesa da uscirne fuori, altri invece hanno assecondato il legittimo e auspicato rinnovamento, altri infine hanno innescato un movimento all'indietro: di ritorno, anche se sotto altre forme, ai modelli più tradizionali e più sacrali, che la Chiesa conciliare aveva cercato di superare.

Tra i gruppi delle chiese tradizionali e quelli delle religioni tradizionali sono comunque emerse delle convergenze, relative al loro funzionamento e alle loro modalità di esistenza. Quelli da noi considerati sono stati in prevalenza i movimenti per così dire centrifughi, a connotazione non autocritica, ma fanatizzante. Ciò significa una tipologia diversa da quella ottimale ipotizzata, di movimenti che invece rinnovano dall'interno le religioni di appartenenza.

Accanto a simili gruppi, anche nelle chiese cristiane non sono purtroppo mancati né mancano movimenti che non sono di questo tipo, ma che, rifiutando nei fatti forme di controllo (accettate solo a parole), sono contrassegnati dall'infatuazione, dal fanatismo e in definitiva da uno strisciante tradizionalismo. Le conseguenze sono preoccupanti, perché ogni entità religiosa che si sottrae a un ulteriore controllo (fosse quello della teologia, della critica religiosa o della profezia) finisce con l'essere vittima di se stessa e della propria infatuazione. La stessa profezia, da componente critica della religione, può diventare giustificazione ultima di scelte settarie, entusiastiche, quanto fanatiche. Ripercorrendo la storia delle religioni, non sfuggono certo all'attenzione le tante forme devianti che le religioni (da quelle arcaiche a quelle del mondo greco-romano) hanno conosciuto nel momento in cui il sentimento religioso è diventato appannaggio di alcuni *leader*, gruppi di potere, raggruppamenti di entusiasti o di adepti fanatici.

Il mondo greco-romano e quello delle religioni del bacino mediterraneo presentava un ampio ventaglio di riti di iniziazioni, chiamati in genere "misteri", che talora sfociavano in vere e proprie deviazioni religiose e perversioni, non lontane, del resto da quelle ricomparse nell'occultismo, magia e satanismo⁸⁷. Anche altre religioni conoscono fenomeni simili.

Cosa si può qui concludere? L'analisi condotta ha messo in luce le difficoltà oggettive sulla critica religiosa quando si è ingabbiati in un meccanismo integralista, giacché questo assurge a valore portante. L'analisi critica può iniziare solo se si mette in dubbio l'assolutezza della singola esperienza e si recupera il rapporto con l'assoluto, dal quale si è partiti, in maniera originaria e creatrice. In questo contesto la critica religiosa non solo deve poter essere riconosciuta come legittima, ma deve essere presa in seria considerazione perché quando non è preconcetta, né viziata da valutazioni di fondo erronee, aiuta a purificare la religione, perché indica i suoi elementi mutevoli e caduchi, lasciando in piedi ciò che invece va oltre di essi.

L'*excursus* storico sulla critica religiosa a suo tempo condotto e qui applicato ai nuovi movimenti e gruppi religiosi può essere concluso con un motto di spirito, autoironico, ma che attesta l'ambivalenza di un fenomeno tanto complesso quale è quello di cui ci occupiamo. Riguarda quanti non fanno più il loro mestiere di profeti nella religione, ma la utilizzano per affermare se stessi. Diventano pertanto ridicoli, fino a dare ragione a chi constatava: «Un augure non può guardare un altro augure senza ridere»⁸⁸.

⁸⁷I manuali menzionano diversi tipi di misteri. Alcuni celebravano particolari cicli vitali ed erano più contenuti, come misteri di Eleusi (in onore di Demetra e Persefone, sottratta all'Ade, ma che viveva in parte sulla terra e in parte nel regno dei morti); i misteri di Orfeo (che riporta in vita, grazie al suono meraviglioso del suo flauto, ma poi perde definitivamente l'amata Euridice), ma anche misteri in cui si praticava la prostituzione o riti violenti e immorali, fino alla castrazione e forme sessuali orgiastiche (misteri di Adone, di Attis e Cibele, di Dioniso). Cf. A. M. CARASSITI, «Misteri», in ID., *Dizionario di mitologia greca e romana*, cit., 195-196; «Demetra», Y. BONNEFOY, *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, Rizzoli, 467-471; «Adone e le adonie», *ivi*, 9-13; «Dioniso», *ivi*, 496-507.

⁸⁸G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia*, che rimanda a questa fonte: W. Schwarz, in Chantepie, vol. 1, pp. 64ss.