

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

Schede

1. Introduzione: il ‘dialogo’ tra le religioni e i suoi problemi.....	4
1. Nuovo interesse per le religioni: motivi	4
2. L’idea di libertà religiosa.....	4
3. Crisi della religione nella società secolare.....	4
4. Il dialogo tra le religioni	5
5. Comprensione e giudizio	5
2. Cristianesimo e Giudaismo.....	7
2. Cristiani e giudei: le origini.....	7
3. Antisemitismo nella storia cristiana	7
4. Sviluppi del Giudaismo nella storia.....	8
5. Il dialogo ebraico cristiano oggi	9
3. Cristianesimo e Islam.....	10
1. Introduzione	10
2. I fondamenti: la missione di Muhammad	10
3. I fondamenti: il Corano	11
4. La <i>Sunna</i> , il consenso	11
5. Teologia e diritto	11
6. I cinque pilastri.....	12
7. Storia e ‘sette’ dell’Islam.....	12
8. I rapporti tra cristianesimo e Islam.....	14
4. Cristianesimo e Induismo	15
1. Introduzione	15
2. I veda.....	16
3. I <i>brahamana</i> (testi sacerdotali).....	16
4. Cenno al Bagavadgita.....	17
5. Cristianesimo e Buddhismo.....	18
1. Precedenti della vita ‘ascetica’ in India –	18
2. I libri del buddismo	18
3. La leggenda del Buddha	18
4. La dottrina del Buddha	19
5. La vicenda storica.....	20

Parrocchia di san Smpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

Testo

1. Introduzione: il ‘dialogo’ tra le religioni e i suoi problemi.....	21
Il nuovo interesse per le religioni: motivazioni	21
L’idea di libertà religiosa	22
Crisi della religione nella società secolare	23
Il dialogo tra le religioni.....	24
Comprensione e giudizio.....	26
2. Cristianesimo e Giudaismo.....	28
Il Giudaismo: la sua singolarità.....	28
Cristianesimo e giudaismo: origini.....	28
L’antisemitismo nella storia del cristianesimo	30
Sviluppi del Giudaismo nella storia: gli inizi	31
Momenti della storia successiva.....	33
Il dialogo ebraico cristiano oggi.....	35
3. Cristianesimo e Islam.....	38
Introduzione	38
I fondamenti: la missione di Muhammad.....	38
I fondamenti: il Corano	39
La <i>Sunna</i> , il consenso	41
Teologia e diritto	41
I cinque pilastri.....	42
Storia e ‘sette’ dell’Islam	43
I rapporti tra cristianesimo e Islam: dalla polemica al ‘dialogo’	46
4. Cristianesimo e Induismo	47
Introduzione	47
I veda.....	49
I <i>brahamana</i> (testi sacerdotali).....	52
Upanishad (700-300 a. C.).....	52
Bagavadgita.....	55
5. Cristianesimo e Buddhismo.....	56
I precedenti.....	56
Gotama Buddha.....	56
Vicenda storica successiva	61

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

I mezzi di comunicazione a distanza riducono drasticamente le distanze tra popoli e culture, e anche tra le diverse tradizioni religiose. Nell'intensificazione degli scambi culturali, ruolo determinante hanno i mercati; appartiene alla loro logica staccare i prodotti oggetto di scambio, e anche i messaggi, da ogni radicamento nella tradizione rispettiva. Appunto un tale distacco è la condizione della libertà dello scambio. Non accadrà che alla prossimità materiale di tutte le tradizioni, e di tutte le religioni, corrisponda poi nella realtà non una reale conoscenza reciproca, ma soltanto la progressiva perdita di identità di ciascuno? La promiscuità delle religioni minaccia di alimentare la crescente distanza di Dio. Forse come reazione a questa deriva debbono essere intesi i 'fondamentalismi' risorgenti, in particolare quello islamico che tanto spaventa.

Come risponde la tradizione cristiana, e quella cattolica in specie, a questa situazione? Il 'dialogo' tanto raccomandato serve davvero all'incontro con le altre religioni? oppure sanziona la loro estraneità reciproca e alimenta la riduzione della religione a questione privata della coscienza, senza alcun rilievo per rapporto alle forme della vita comune?

A questi interrogativi cercheremo di rispondere, a questi rischi cercheremo di rimediare, considerando distintamente le principali tradizioni religiose del mondo.

Calendario degli incontri

15 aprile

Introduzione: 'dialogo' tra le religioni e problemi connessi

22 aprile

Cristianesimo e Giudaismo

19 aprile

Cristianesimo e Islam

6 maggio

Cristianesimo e religioni hindû

13 maggio

Cristianesimo e buddhismo

Gli incontri si svolgeranno in Oratorio, presso il Teatrino di Via dei Chiostri, 8; avranno inizio alle 21 e si concluderanno entro le ore 22.30

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

1. Introduzione: il 'dialogo' tra le religioni e i suoi problemi

1. Nuovo interesse per le religioni: motivi

L'interesse per questo tema è abbastanza oggi diffuso nella coscienza cristiana. Merita di spiegarne i motivi. In primissima approssimazione indichiamo:

- (a) La presenza in mezzo a noi di molti rappresentanti di altre religioni, Islam in particolare.
- (b) L'insorgenza in Occidente di *movimenti religiosi*, pratiche di preghiera e di ricerca spirituale, ispirate soprattutto alle tradizioni orientali.
- (c) La rinascita di *movimenti fondamentalistici*, all'interno delle altre religioni e anche all'interno del cristianesimo stesso; tale rinascita fa sì che in nome della religione tornino oggi a prodursi conflitti tra i popoli e all'interno dei singoli popoli. Essi alimentano la necessità di discutere da capo la questione della laicità politica, del rapporto tra religione e società, la praticabilità della via occidentale moderna, di una società senza Dio. Dal momento che la via occidentale dipende dalla tradizione cristiana, i conflitti rimettono in questione anche la laicità e l'irenesimo cristiani.
- (d) Più alla radice sta il principio della *libertà individuale* in materia di religione; la persona di discreta cultura pensa che non sia affatto cosa scontata che ciascuno coltivi la religione nella quale è nato; ciascuno dovrebbe invece *scegliere la propria religione*. Per avere la possibilità di effettuare una tale scelta, d'altra parte, è necessaria a lui una conoscenza di tutte le religioni.

2. L'idea di libertà religiosa

L'immagine della libertà religiosa tratteggiata appare in realtà molto astratta.

- (a) Conoscere tutte le religioni è *impresa francamente impossibile* al singolo.
- (b) La difficoltà non è solo quantitativa; è soprattutto *qualitativa*. La conoscenza di una religione diversa da quella in cui siamo nati è sempre molto approssimativa. Una religione non può essere conosciuta davvero attraverso discorsi e letture; ad essa si può accedere soltanto attraverso una *pratica effettiva*. Non la pratica personale della religione in questione; ma il confronto pratico con la tradizione storica, entro la quale soltanto ciascuna religione trova la sua definizione.

La tesi generale: *la fede è cosa diversa dalla credenza*. Consentire alle verità proposte da una determinata tradizione religiosa, senza appartenere ad essa, è cosa diversa che essere seguace di quella religione. La necessità di ricorrere ad una *conoscenza a distanza* pare, d'altra parte, inevitabile nel mondo in cui viviamo. La pretesa di conoscere le religioni a distanza, attraverso documenti letterari o attraverso persone singole, minaccia di determinare la dissoluzione di tutte le religioni. Così accade per il cristianesimo stesso nei paesi occidentali: le immagini che di esso offrono filosofi, psicologi, sociologi, *opinion leader*, sono molto lontane da quello che è il cristianesimo è nella pratica effettiva di chi crede. Tale omologazione delle diverse religioni fa torto alla loro identità reale, e le rende sostanzialmente superflue. Propizia "dialogo" e tolleranza, certo; ma a prezzo dell'evacuazione d'ogni attitudine delle tradizioni religiose a dare una forma alla coscienza.

3. Crisi della religione nella società secolare

La contiguità delle diverse religioni, congiunta alla crescente distanza tra esse e le forme della convivenza civile, produce questi effetti:

- (a) Un *eclettismo* indiscriminato: le singole tradizioni religiose perdono la loro nativa capacità di dare forma ad una "visione del mondo". I singoli elementi simbolici delle diverse religioni sono usati dal soggetto senza

identità della società complessa per immaginare quell'identità personale, che nelle forme della sua vita effettiva sfugge.

(b) Un'alternativa è la religione che prevede invece una precisa aggregazione sociale, addirittura una troppo precisa, una "setta" piuttosto che ad una chiesa. Il fenomeno delle *nuove religioni* realizza in forma evidente questa figura, di una religione pregiudizialmente sequestrate rispetto alla società che sta intorno; contagio emotivo e carisma del *leader*.

(c) Una terza reazione al processo di illanguidimento delle religioni tradizionali nella società secolare è il ritorno delle interpretazioni *fondamentalistiche*. Esse rinnovano l'obiezione di coscienza alle forme secolari della civiltà. Due tratti qualificanti: l'assunzione pregiudiziale della sufficienza dei documenti della tradizione (il libro, ma anche la tradizione orale e pratica) in ordine all'istruzione delle forme della vita religiosa; un progetto teocratico.

4. Il dialogo tra le religioni

Su questo sfondo si intendono le forme assunte dal "dialogo" interreligioso, informato al criterio supremo di rendere possibile la convivenza civile, assai più che all'obiettivo della comprensione reciproca. Esso investe temi come pace, libertà, giustizia, o magari ecologia, assai più che Dio.

Un approccio propriamente cristiano agli interrogativi proposti dalle diverse religioni non deve essere inteso quasi si proponesse di valutare le diverse tradizioni religiose mettendole a confronto con la verità cristiana, in ipotesi nota da sempre. La scommessa è piuttosto un'altra: la fede nel vangelo consente un'intelligenza di quelle tradizioni che per un lato incrementa la comprensione della loro verità, per altro lato incrementa la stessa comprensione del vangelo.

La cultura occidentale moderna, segnata dal privilegio della *scienza*, nutre l'illusione che conoscenza vera sarebbe soltanto quella di una *ragione* senza pregiudizi. Anche la conoscenza delle altre religioni è affidata alla ricerca scientifica: storia delle religioni, etnologia, antropologia culturale, psicologia e sociologia delle religioni. Questi approcci muovono dall'assunto che si possa conoscere una religione senza averne personalmente una propria. Addirittura, sospendere ogni convinzione personale, sarebbe la condizione necessaria per avere una conoscenza obiettiva e spassionata delle religioni. La verità è un'altra. Comprendere una religione determinata si può soltanto a condizione di ***avere con la religione in genere un rapporto personale***; solo riferendomi alla personale esperienza della 'cosa' di cui si tratta – 'Dio' stesso – posso capire i suoi simboli. Illustrazione attraverso il caso analogo di tutte le figure radicali del vivere (per esempio, la figura della madre).

Sullo sfondo del principio generale si deve intendere anche il ***dialogo del cristianesimo nei confronti delle religioni***. Il cristianesimo eleva fin dall'origine una pretesa universale; il vangelo di Gesù dev'essere predicato a tutte le nazioni (Mt 28, 19-20). Prima ancora che ci occupiamo di Induismo o di Islam, la verità del Dio di Gesù Cristo obiettivamente rimanda a queste espressioni del destino religioso universale degli uomini, e virtualmente garantisce la loro comprensibilità. Il confronto effettivo della coscienza credente con quelle tradizioni realizza in tal senso l'originario destino universale del cristianesimo.

5. Comprensione e giudizio

La teologia cattolica ha però pagato per lungo tempo un debito ingiusto al modello razionalistico della religione: le religioni non cristiane sarebbero espressione della *religione naturale*, generata dalla conoscenza razionale di Dio. In realtà, la religione non nasce proprio mai dalla ragione. Dalla ragione non nasce alcuna conoscenza. La ragione formalizza un sapere, che non nasce da essa.

Il sapere a proposito di Dio nasce invece dalle esperienze radicali della vita. Come ogni altra vera conoscenza, che si riferisca cioè alla verità che dà da vivere, quel sapere, e dunque ***la religione nasce dalla meraviglia***. La meraviglia accompagna l'incontro tra uomo e donna, l'incontro tra madre e figlio, tra figlio e mondo tutto; accompagna l'esperienza del ritorno regolare del giorno e della notte, del sole e della pioggia, dell'estate e dell'inverno, della nascita e della morte. Ad esperienze come queste, e al rilievo che esse hanno nel generare tutti i significati del vivere, occorre riferirsi, per capire le religioni.

Il riferimento a queste esperienze radicali è tendenzialmente ***rimosso*** dalle forme consuete della coscienza occidentale. Il confronto con le altre religioni ha di che incoraggiare la ripresa di una tradizione culturale rimossa dalle forme intellettualistiche del pensiero, che ha regnato a livello di teologia, e quindi poi anche di catechismo.

Nella stagione recente, tardo moderna o postmoderna, la coscienza cristiana ha di fatto reagito spesso al tratto intellettualistico, e rispettivamente 'dogmatico', della tradizione dottrinale del catechismo mediante

una libera ripresa di tutti i suoi simboli religiosi in **chiave soltanto sentimentale, emotiva, estetica ed esoterica**. In questa prospettiva appunto si deve intendere la larga propensione all'eclettismo. Il cristiano, che intende mostrarsi illuminato ed emancipato da antichi pregiudizi, ripete spesso: i nomi sono diversi (Dio, Jahvè, Allah, Brahma/Vishnu/Shiva, eccetera), la realtà intesa è la stessa. Il luogo comune contraddice il severo monito di Mosè: *Non avrai altri dei di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra* (Es 20, 3-4).

La 'gelosia' del Dio di Mosè è strettamente legata all'alleanza che egli fa con il suo popolo; alla promessa che Egli rivolge al popolo mediante la sua iniziativa di salvezza e insieme alla legge che Egli impone. Promessa e legge interpretano e insieme rivelano il senso nascosto dei benefici e delle leggi che egli ha dato a tutti i popoli. La rilevazione di Dio nella storia, dunque nel Figlio suo Gesù Cristo, assume per altro la forma di **un giudizio sulla storia universale** dei figli d'Adamo. Quella forma riguarda anche ogni religione della storia. Il confronto della coscienza cristiana con le altre religioni deve assumere di necessità un duplice aspetto: annuncio del vangelo, che porta alla luce la verità presente e nascosta in quelle religioni; ma anche giudizio che corregge verità negate da ogni religione dei figli d'Adamo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

2. Cristianesimo e Giudaismo

1. Singolarità del Giudaismo

La più antica delle grandi religioni: si è conservato infatti senza interruzione da tremila anni ad oggi. La continuità è strettamente legata al nesso stretto tra religione e popolo (alleanza); esso è il fattore decisivo della sorprendente identità che gli ebrei sono riusciti a conservare attraverso i secoli, nonostante il regime di *diaspora*. L'identità è legata al regime di separazione (circoncisione, fariseismo). Alla separazione si unisce per altro una sorprendente capacità del giudaismo di realizzare un fermento culturale e religioso della civiltà universale.

2. Cristiani e giudei: le origini

Il Giudaismo ha ovvie ragioni di privilegio rispetto alle altre religioni per rapporto al cristianesimo.

- Si riferiscono anzitutto alla comunanza del **Libro sacro** delle due religioni. Al di là del Libro, comune è anche **la storia** rispettiva, e dunque la memoria che nell'uno e nell'altro caso ha rilevanza costitutiva per rapporto alla rispettiva immagine di Dio. Il Dio cristiano è lo stesso *Dio di Abramo di Isacco e di Giacobbe*, e non il *Dio dei filosofi*, come sottolineava Pascal.

- Proprio questa comunanza è all'origine del conflitto. Esso non nasce da semplice diversità di credenze, ma dalla **divergente interpretazione dell'identico**. La prima espressione di tale divergenza, destinata a rimanere per sempre quella radicale, è ovviamente la condanna di Gesù. La pretesa di Gesù d'essere il Messia, che porta a compimento la promessa fatta da tutti i profeti, prima ancora *ad Abramo e alla sua discendenza*, rende essenziale il riferimento del vangelo di Gesù a *Mosè e i profeti*. Il rifiuto del Giudaismo, la stessa incomprendimento dei discepoli di fronte alla sua passione, sono conseguenza dell'incomprendimento di Mosè e dei profeti (Lc 24, 25-27). Le parole di Luca sono precedute (e dipendono) dalla teologia di **Paolo**, massimo interprete della frattura iniziale tra cristianesimo e giudaismo. Rifiuto della legge giudaica (*legge delle opere*) e *giustizia delle opere della legge*; soltanto la fede nel vangelo di Gesù è principio di giustizia. Dalla centralità della *legge (circoncisione)* di **Mosè** si passa alla centralità della promessa fatta ad **Abramo**, e della predicazione profetica (già i profeti per altro erano stati considerati come 'eretici', salva successiva canonizzazione, vedi Lc 11, 46-52; 6, 22-23).

Il cristianesimo con Paolo, nel Nuovo Testamento in genere, non rifiuta la Legge mosaica, ne propone però un'interpretazione che la rende inservibile quale distintivo culturale ed etnico; rompe il nesso tra religione e identità etnica (Rm 9, 6-8).

3. Antisemitismo nella storia cristiana

La vicenda effettiva del conflitto tra Cristiani ed Ebrei non è il semplice svolgimento delle premesse neotestamentarie; dipende da forme assunte dal cristianesimo nella storia, che per molti aspetti sono infedeli al vangelo di Gesù; dipende anche dagli sviluppi storici del Giudaismo stesso.

La storia del sospetto e della persecuzione cristiana contro gli Ebrei è complessa, non se ne può dire il senso in poche parole. È stata particolarmente intensa nel periodo successivo alla cacciata degli Ebrei dalla Spagna (1492). Gli Ebrei vissero in Europa in regime di 'ghetto'. Il superamento di questa discriminazione iniziò nella stagione liberale moderna (illuminismo). I Giudei rimasero per altro chiusi e oggetto di considerazione assai critica, da parte degli intellettuali e anche della gente comune, specie in Germania. La persecuzione nazista ha certo motivi specifici legati all'ideologia razzista del nazismo, ma è stata propiziata dalla lunga tradizione anti giudaica del cristianesimo.

4. Sviluppi del Giudaismo nella storia

A/ Subito dopo l'avvento del cristianesimo, e la distruzione di Gerusalemme il Giudaismo assume la sua forma decisiva, di difesa. Indirizzi 'dialogici', come quelli presenti nel giudeo ellenismo (Filone di Alessandria), si videro togliere lo spazio. Segno di questa difesa dell'identità differenziale è la definizione del *canone scritto* della fede; tale canone acquista rilievo decisivo con la scomparsa del Tempio, del culto, di ogni forma di organizzazione pratico/politica del Giudaismo.

(a) La fissazione del *canone delle Scritture*, a Jamnia (90 d. C.), dopo la distruzione di Gerusalemme si attiene al criterio stretto, di rigorosa separazione tra giudaismo ed ellenismo, tra giudaismo e cristianesimo; libri greci esclusi.

(b) È fissata anche la *tradizione orale*, altrettanto autorevole che quella scritta (la siepe della legge). Il proposito di rendere la *Torah* stringente per rapporto alla vita concreta definisce lo spirito della corrente dei *farisei*, assolutamente prevalente nella vicenda post cristiana del giudaismo. Il *Talmud* (studio) esiste in due redazioni distinte: *palestinese* (codificato nel IV secolo) e *Babilonese* (codificato nel V secolo, quattro volte più esteso). L'uno e l'altro sono divisi in due parti.

- *Mishna* (= ripetizione), la raccolta delle definizioni che precisano il senso dei 613 precetti della *Torah*; esse sono proposte dai commentatori rabbini (*tannaim*); oggetto di tradizione orale, furono compilate per la prima volta in forma scritta verso il 200 d. C. ad opera di Rabbi Jehuda ha-Nassi; essa è divisa in sei raccolte.

- *Gemara (complementi)* è invece la raccolta delle ulteriori spiegazioni proposte dai rabbini successivi

Dal punto di vista del genere letterario, i commenti alla *Torah* sono distinti in tre generi:

Halakahah (da *halak*, andare; dunque il cammino): è il commento casistico della *torah*; è la parte più antica e importante del *Talmud*; ma anche la più tecnica, e meno apprezzata fuori del giudaismo; essa dà espressione al volto 'legalista' del Giudaismo, più difficile da comprendere per i non Giudei, ma anche la più incisiva per rapporto alla qualità del Giudaismo.

Haggadah (racconto): è un genere prevalentemente narrativo, attraversato da un intento edificante e non legale; assai disperso, aneddótico, poco omogeneo; è il genere che esercita un fascino più facile sul non giudeo.

Un posto a parte ha il genere del **Midrash**, che è rappresentato soprattutto da letteratura post talmudica. Il termine deriva dal verbo *darash* ('cercare'); il *midrash* è espressione della instancabile ricerca religiosa che si produce a procedere dal libro santo, e certo anzitutto dalla *Legge*; cfr. la spiritualità della tradizione deuteronomista (Dt 6, 6-7; 17, 18-20; Gs 7,8).

B/ Nei confronti del rilievo esuberante della 'siepe' della tradizione si producono momenti di reazione (*caraismo*, VIII secolo, vivo fino ad oggi). Nel complesso però rimane decisiva la forma talmudica del Giudaismo

C/ Momenti di sviluppo interessante della tradizione giudaica furono quelli del **pensiero filosofico**: in epoca medioevale sollecitati soprattutto dal confronto con il pensiero islamico (massimo rappresentante fu Mosè MAIMONIDE, 1135-1204). In epoca moderna il pensiero ebraico è all'origine della nascita del Giudaismo liberale, che denuncia le responsabilità dei Giudei a proposito della loro marginalità civile (B. SPINOZA, 1622-1677; M. MENDELSSOHN, 1729-1786, che ispirò l'opera di LESSING, *Nathan il saggio*, sul dialogo tra le religioni). Nel '900 il pensiero ebraico non confessionale ha grande influsso su tutto il pensiero europeo (letteratura e filosofia).

D/ Più interessanti degli sviluppi filosofici, sono però quelli di carattere espressamente religioso. In particolare, due indirizzi dalla **mistica ebraica**, medievali, che si prolungano però fino ad oggi.

a) **Qabbalàh**: nasce in Provenza e si sviluppa poi soprattutto in Spagna nel XIII secolo, riprendendo tradizioni anteriori, di carattere più speculativo ed esoterico. Oggetto del suo interesse è il Libro; la *torah* e rispettivamente l'*halakah* del Talmud. Il riferimento è alla tradizione, ma compresa a procedere da speculazioni di carattere teosofico.

b) **Chassidismo** (*hassid* vuol dire 'santo'; è il nome corrente di Jhwh): gli *hassidim* sono i devoti; propongono una vita religiosa che si affida alla devozione assai più che alla speculazione. La mistica chassidica nasce in ambito tedesco nel XII secolo; mka assume qualità profondamente diversa nel periodo moderno. Ha indirizzo decisamente meno elitario e speculativo rispetto alla *qabbalàh* (vedi i *Racconti hassidici*, raccolti da M. Buber, dalla tradizione polacca (*yddish*)).

Oggi il Giudaismo (diffuso soprattutto negli USA) è diviso nelle tre correnti: **neo-ortodossa**, **liberale**, **conservatrice**.

5. Il dialogo ebraico cristiano oggi

La coscienza dei molti torti fatti al popolo ebraico nella storia dell'Occidente cristiano suggerisce alla Chiesa Cattolica in anni recenti (*Nostra Aetate* del 1965, discorso di Giovanni Paolo II nella Sinagoga di Roma, aprile 1986, dialogo ebraico-cristiano in genere) un atteggiamento molto irenico nei confronti degli ebrei, «nostri fratelli maggiori». L'irenismo minaccia per altro di rimuovere la questione obiettiva e seria, e cioè la diversa lettura che cristiani ed ebrei danno di Mosè, dei profeti e degli scritti; di quello che i cristiani chiamano Antico Testamento. Quei libri, letti e apprezzati dagli uni e dagli altri, offrono certo possibilità di intesa; non si può però ignorare il fatto che le due tradizioni ne danno una lettura divergente; sarebbe come rimuovere il vero 'dialogo'.

La questione seria è Gesù stesso; al riguardo rimane fino ad oggi rimane una fondamentale incomprendimento, e anzi un tendenziale silenzio. Tra gli stessi studiosi le eccezioni sono assai rare. A livello pubblico, la questione non è neppure formulata. I cattolici e i cristiani tutti sono trattenuti anche solo dal formulare la questione - così interpretiamo - dal timore o dal terrore d'essere fraintesi. L'asprezza delle sentenze pronunciate sullo sterminio nazista paiono raccomandare un cauto silenzio. La cattiva coscienza dei cristiani, riferita al passato, persuade alla pura e semplice rimozione della questione seria. Proprio essa avrebbe invece di che propiziare nelle chiese cristiane e all'interno del mondo ebraico un approfondimento della lettura del Libro.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

3. Cristianesimo e Islam

1. Introduzione

Un'introduzione sintetica all'Islam è impresa temeraria: non sussistono quelle ragioni di familiarità che nel caso del Giudaismo sono garantite dalla conoscenza di Mosè e dei profeti; la qualità di "religione del libro" è per se stessa fonte di spiccata indeterminazione; io non ho una conoscenza specialistica dell'Islam. Quest'ultima è però anche una ragione di vantaggio; lo specialista infatti appare spesso come 'affogato' nella considerazione del suo tema di interesse, e più difficilmente riesce a istruire il tema del confronto tra cristianesimo e Islam; che è il nostro interesse.

Tre volti distinti dell'Islam, strettamente intrecciati tra loro:

quello propriamente **religioso**, da cercare anzitutto nel Corano; quindi nell'esperienza religiosa di cui quel libro è testimonianza; poi nelle molte correnti religiose della tradizione islamica, tra le quali rilievo per noi privilegiato hanno i mistici; sotto il profilo propriamente religioso l'Islam appare ai nostri occhi figura di religione mistica.

quello **antropologico culturale**: l'Islam ha generato, come ogni altra grande religione mondiale, una grande tradizione culturale; il nesso tra religione e cultura nel caso dell'Islam è un programma, in molti modi raccomandato dal Corano, in particolare dalla concezione che esso propone della *legge* (*shari'a*); questo nesso tra religione e cultura costituisce la radice delle difficoltà sistemiche dell'Islam ad accettare lo sfondo civile dell'Occidente, e quindi a convivere in una società pluralista.

quello **politico**, l'aspetto che suscita maggiori sospetti (fondamentalismo).

2. I fondamenti: la missione di Muhammad

Muhammad nato nel 570, precocemente orfano, crebbe presso lo zio; esercitò la professione di commerciante e sposò la sua padrona (*Khadigia*), molto più anziana di lui, alla quale rimase fedele fino alla morte (intervenuta quando aveva 50 anni). La sua 'vocazione' intervenne intorno al 610, propiziata da visioni. Abbiamo notizia della missione di cui Muhammad si riconobbe investito nella Sura 96 (*leggi*). Khadigia fu complice e partecipe della crisi provocata dalla vocazione del marito. Il contenuto delle prime profezie è *apocalittico*: Muhammad annuncia il giorno del giudizio e la risurrezione. (*leggi Sura 81*). Sottolineano con vigore l'unicità di Dio, contro le credenze mitologiche della religione locale (*leggi Sura 112*: «Egli, Dio, è uno! Dio, l'eterno! Non generò, né fu generato, e nessuno gli è pari»). Come pure la verità della risurrezione (*leggi Sura 75*). La figura di vita, che scaturisce da questo messaggio, è l'*Islam*, la soggezione totale e incondizionata a Colui che è celebrato soprattutto come l'Unico. La soggezione a Dio si nutre dell'ascolto delle scritture (*Torah*, Salmi, vangelo di Gesù), oltre che parola del profeta, che allora non si intende come fondatore di una nuova religione, ma come profeta dell'unica religione universale.

La predicazione di Muhammad non è accolta dai mercanti della Mecca, che anzi esercitano una persecuzione nei suoi confronti. È ascoltato solo da pochi, per lo più degli strati bassi della società meccana. Dopo la morte dello zio e della moglie fugge a Jathrib (poi Medina, città del profeta): 621, anno dell'*egira*, data di inizio dell'Islam. Il trasferimento segnò l'inizio di un nuovo corso. Gli Ebrei rifiutarono la sua versione di episodi biblici; egli propose la tesi che gli Ebrei avessero mortificato la religione di Abramo e dei profeti antichi; la sua missione era quella del profeta escatologico, destinato a riportare la religione alla sua integrità. La preghiera, prima rivolta verso Gerusalemme, cominciò ad essere rivolta verso la Mecca, meta del suo desiderio.

La guerra agli increduli e agli ignoranti della Mecca è occasione prima per lo sviluppo della dottrina della *Jihād* (vedi *Sura 47*; il testo classico sulla disciplina della *Jihād* è nella *Sura 2, 190s*; *jihad*= sforzo per la causa di Dio).

Nel periodo medinese si occupò soprattutto del culto e degli aspetti istituzionali della nuova religione.

Muhammad tornò alla Mecca nel 632, dopo che la città era caduta in potere dei mussulmani nel 630; fu

accolto con grande favore; era però ormai alla vigilia della sua morte, intervenuta nello stesso anno, tre mesi dopo il ritorno a Medina.

3. I fondamenti: il Corano

L'eredità spirituale di Muhammad è affidata al **Corano**, che raccoglie i suoi insegnamenti. Essa è presentata non quale parola profetica nel senso della tradizione biblica, ma come parola materialmente affidata a lui dall'angelo Gabriele (**Sura 26**, 192-199). Questa rappresentazione distingue profondamente il Corano dalla Bibbia: esso è copia terrena, in lingua araba perfetta, intraducibile in altra lingua, di un esemplare celeste. L'uso religioso del testo esige il riferimento al testo in lingua araba. La recitazione e la meditazione del testo è attività religiosa suprema del mussulmano.

Questa rappresentazione del libro induce per se stessa un legame indissolubile dell'Islam con una precisa tradizione culturale. Scoraggia ogni indagine filologica sul testo. Il riferimento del testo alla esperienza umana che lo ha generato è una necessità obiettiva; ignorare tale riferimento induce alla allegoria.

La rivelazione di Dio, per la fede cristiana, si realizza mediante una storia, che ha il suo culmine in Gesù; il Libro santo è attestazione della fede suscitata da questa storia; l'attestazione rimanda alla storia. La rivelazione di Dio secondo il Corano è invece una parola che scende dal cielo; essa ha di fatto uno sfondo storico, ma esso è come rimosso. I due possibili risvolti: lettura 'mistica' e lettura letterale e 'fondamentalista'. Tra le due letture la tradizione islamica oscilla: la seconda prevale nettamente nella storia effettiva dell'Islam; i cristiani che cercano il 'dialogo' privilegiano la prima.

Il Corano ha estensione equivalente ai 4/5 del NT. Esso fu redatto soltanto i singoli capitoli (*Sure*) di cui si compone, 114, sono disposte in ordine decrescente. Le ultime, più brevi e nervose, intense, sono anche le più antiche; esse sono dedicate per lo più al tema apocalittico. Le prime assai più lunghe, aride e noiose, sono di andamento decisamente disciplinare, rituale o legale, e appartengono al periodo di Medina. Fuori serie è la **Sura 1**, invocazione del nome di Dio ripetuta da ogni mussulmano almeno venti volte al giorno (*leggi*).

Di **Dio** si parla soprattutto per affermarne la **unicità** e la **grandezza** ineffabile («versetto del trono»), ripetuto come preghiera e usato anche quasi come amuleto nei momenti di smarrimento: **2, 255**). Il tema dell'altezza di Dio strettamente si congiunge ad affermazioni di sapore fatalistico. Molto insistita è anche l'affermazione della sua **misericordia**; la sua indulgenza è per le debolezze pratiche dell'uomo; Allah è però Dio geloso, che non perdona chi associ al suo culto altri dei.

L'immagine correlativa dell'**uomo** e della sua fede è quella che sottolinea l'obbedienza (*islam*), e la conseguente pratica delle vie da Lui indicate. Manca l'idea di un peccato originale; è invece affermata la dottrina di una originaria bontà di tutti gli uomini: originaria fede di tutti i figli di Adamo, nel giorno della creazione (**7, 171-174**)

4. La Sunna, il consenso

Il Corano stesso indicato la condotta (*sunna*) del messaggero come criterio per colmare le lacune del libro: «Nel Messaggero di Dio avete un nobile esempio per chi spera in Dio e nell'ultimo giorno e si ricorda spesso di Dio» (**33, 21**); il versetto è considerato come fondamento della raccolta degli *hadith* (detti) del profeta. Le due raccolte più autorevoli («sane e senza difetti») sono del IX secolo; ogni detto è accompagnato dalla catena dei testimoni che lo hanno trasmesso. La fissazione scritta del Corano e della Sunna non basta alla definizione di un canone disciplinare preciso della vita mussulmana; si aggiunge l'opera dei maestri, gli *Ulama*, esperti della *šarī'a*; la loro opera è paragonabile a quella dei rabbini (Talmud).

5. Teologia e diritto

Caratteristica della tradizione islamica è la dominanza dell'interesse disciplinare (pratico, morale o giuridico) rispetto a quello dottrinale. Preme capire è quello che si deve fare; non si può capire tutto; è riconosciuto che nel Corano ci sono anche versetti incomprensibili, che non è il caso di cercare di comprendere e strappare al segreto di Dio.

Il privilegio del tratto pratico ha un aspetto di verità. Dio contesta a Giobbe la pretesa di capire i disegni di Dio; Paolo polemizza contro la smania di conoscere dei Corinzi; soprattutto l'alleanza mosaica chiaramente suggerisce che la via per giungere alla terra della promessa è quella dell'obbedienza pratica, e non invece quella della previa *conoscenza del bene e del male*. Il rischio: il primato della pratica come primato delle *opere della legge*. Certo il messaggio di Muhammad sfugge a questo rischio, con l'esaltazione ossessiva della soggezione (*islam*). La tradizione islamica non sempre sfugge.

6. I cinque pilastri

- 1) La **professione di fede**, espressa mediante la formula: *Non c'è altro Dio all'infuori di Allah, Muhammad è il suo messaggero*.
- 2) La **preghiera rituale** (*salat*, distinta da quella personale o privata, *du'â*). Se ne parla lungamente nel Corano; la necessità della preghiera è associata alla pazienza e/o umiltà; siamo assai vicini al nesso che Gesù stabilisce tra preghiera e perseveranza (**11, 114; 76, 24-27**). L'ora della preghiera è segnalata dal minareto; riti di purificazione, distinti secondo le forme di impurità contratte; il tappetino. La preghiera è molto sentita; essa è valutata come la discriminante tra fede e incredulità.
- 3) L'**elemosina rituale**, distinta da quella spontanea, pure raccomandata; quella è una sorta di tassa (9/60 del reddito), disposta e rigorosamente disciplinata dal Corano (**9, 103-105**).
- 4) Il **digiuno**, l'osservanza più dura, insieme più praticata fino ad oggi. Esclude cibo, bevande, profumi, fumo e sesso nell'arco della giornata.
- 5) Il **pellegrinaggio** alla Mecca (**22, 26-29**); è giustificato per riferimento ad Abramo, a cui fu detto: «Non associarmi alcun idolo, ma purifica la mia casa per quelli che vi girano intorno»; concorre più di ogni altra osservanza a custodire l'unità dell'Islam.

7. Storia e 'sette' dell'Islam

La vicenda storica dell'Islam è assai intricata; il nesso stretto tra religione e forme politiche rende proporzionalmente rilevanti le vicende politiche, e le stesse divisioni etniche. Rilievo sempre decisivo ha l'identificazione del 'capo' della Umma: non solo la sua identificazione personale, ma anche e soprattutto la sua missione: politica o religiosa?

La divisione oggi più nota all'opinione pubblica occidentale è quella tra **sciiti** e **sunniti**. La distinzione appare per molti aspetti asimmetrica e incongrua.

- I sunniti sono la stragrande maggioranza dei musulmani (90%); la loro posizione è caratterizzata dalla tradizione comune (*sunna*) dell'Islam.
- Gli sciiti (che letteralmente si traduce *seguaci*, il riferimento è ad Ali, genero di Muhammad) sono soltanto una tra le molte 'sette', che si staccano dal cespite principale. Essi sono però una minoranza 'aggressiva', diffusa soprattutto in Iran e Iraq. All'origine di tale corrente dell'Islam sta una delle molte dispute a proposito della legittima successione nel ruolo di califfo. Essi rifiutarono la sostituzione della dinastia degli Omajjadi a quella di Ali, il primo successore a Muhammad nel califfato.

Gli sciiti furono una corrente sempre combattuta e perseguitata; questo concorse a determinarne la qualità più belligerante e l'apologia del martirio. Dal punto di vista dottrinale essi sviluppano una concezione singolare del ruolo e della natura dell'*imam*. Essi riconoscono all'*Imam* – che nella concezione sunnita è solo colui che guida la preghiera – una più generale funzione di guida spirituale, e anche politica della comunità. Attribuiscono pertanto dall'*imam*, che è non è eletto, ma è discendente da Ali, requisiti di esemplarità di condotta e di dottrina. I sunniti invece non riconoscono alcun rilievo di guida all'*imam*; in genere, non riconoscono alcuna figura umana di mediatore tra il credente e Dio. Il successore di Ali dalla corrente imamita o doudecimana degli sciiti è considerato come nascosto. Gli atteggiamenti che ne scaturiscono nei confronti del capo politico effettivo sono divergenti; ma in genere più tolleranti. La corrente sciita è tendenzialmente più spirituale o esoterica di quella sunnita. Quindi anche più conciliante. L'immagine di essi come ribelli e aggressivi molto deve alla rivoluzione islamica dell'Iran del 1979.

I raggruppamenti che si dovrebbero recensire sono molto numerosi e complicati. Dobbiamo qui rinunciare a farlo.

Solo segnaliamo la corrente importante del **sufismo** (da *suf*, che vuol dire lana, dall'abito usato dai cultori), che è il movimento di indirizzo mistico che attraversa tutto l'Islam; esso è oggetto di grande interesse da parte dei cristiani che si occupano del dialogo con l'Islam. In realtà, all'interno della tradizione islamica il *sufismo* è stato sempre oggetto di grande sospetto. La figura di una religione mistica, la quale dunque persegue l'obiettivo di realizzare addirittura un'esperienza di Dio, per sua natura esperienza di carattere spiccatamente sensibile, e quasi 'erotica', ha di che apparire come blasfema, in radicale contraddizione con

la rigorosa affermazione della trascendenza e della incomprendibilità di Dio che caratterizza la teologia islamica.

La mistica sufi si esprime certo in termini paradossali, che hanno di che scandalizzare le orecchie pie. In particolare, scandalizzano le affermazioni di identità tra il credente e il suo Dio. Ad esempio scandalizza la pretesa impossibile espressa da questi versi di Ibn l-'Arabi, contenuti nel: "Tarjumân Al-Ashwâq":

Il mio cuore è divenuto capace
di accogliere ogni forma
è un pascolo per le gazzelle,
un convento per i monaci cristiani
è un tempio per gli idoli, è la Ka'ba del pellegrino;
è le tavole della Torah, è il libro del Sacro Corano.
Io seguo la Religione dell'amore,
quale mai sia la strada
che prende la sua carovana:
questo è mio credo e mia fede.

Oppure pensiamo a questi versi del famoso poeta Rumi:

Ascolta il flauto di canna,
come esso canta la sua storia
come esso triste lamenta la sua separazione.
«Da quando mi strapparono dal mio canneto,
uomini e donne ha fatto piangere il mio suono dolce.
Un cuore voglio, un cuore dilaniato
Dal distacco dell'Amico,
che possa spiegargli
la passione del desiderio di Amore;
perché chiunque rimanga lungi dall'Origine sua
sempre ricerca iol tempo in cui le era unito.

In realtà una cospicua componente mistica è innegabile nella figura di Muhammad, ed è anche molto coerente con il duplice aspetto professato dall'Islam: la trascendenza assoluta di Dio (in specie rispetto alle risorse della conoscenza razionale) e l'incondizionata soggezione del credente all'Unico e allo Sconosciuto.

Una parabola sufi

Un giorno un derviscio dalla mentalità convenzionale, prodotto di un'austera scuola religiosa, stava passeggiando lungo un corso d'acqua, completamente assorto in problemi teologici e morali, perché quella era la forma che l'insegnamento sufi aveva assunto nella comunità cui apparteneva.

Per lui la religione emotiva corrispondeva alla ricerca della Verità Suprema.

All'improvviso il filo dei suoi pensieri fu interrotto da un forte grido: qualcuno stava ripetendo l'invocazione derviscia. "Non serve a niente", si disse, "perché quell'uomo pronuncia male le sillabe. Anziché salmodiare YA HU, dice U YA HU ...".

Il derviscio ritenne allora che fosse suo dovere - lui che aveva studiato con tanto zelo - correggere quel poveretto che sicuramente non aveva avuto l'opportunità di essere guidato nel modo giusto, e che probabilmente faceva solo del suo meglio per entrare in armonia con l'idea sottesa nei suoni.

Noleggiata una barca, remò in direzione dell'isola donde sembrava provenire la voce.

In una capanna di canne scorse, seduto per terra, un uomo vestito da derviscio che si dondolava al ritmo della ripetizione della formula iniziatica. "Amico mio", gli disse, "la tua pronuncia è sbagliata. Mi incombe dirtelo perché è meritevole dare consigli e altrettanto meritevole accettarli. Ecco come devi pronunciare". E glielo spiegò. "Grazie", disse l'altro con umiltà.

Il primo derviscio risalì in barca, molto soddisfatto di aver compiuto una buona azione. Dopo tutto, non è detto che colui che riesce a ripetere correttamente la formula sacra possiede anche il potere di camminare sulle acque? Il derviscio non aveva mai visto nessuno compiere un simile prodigio, ma aveva sempre sperato, per qualche ragione, di riuscirci prima o poi.

Dalla capanna non arrivava più alcun suono; tuttavia, era convinto che la lezione aveva dato i suoi frutti.

Fu allora che udì un U YA pronunciato con esitazione: il derviscio dell'isola si era messo nuovamente a pronunciare la formula a modo suo ...

Mentre il primo derviscio era assorto nelle sue riflessioni, meditando sulla perversità degli uomini e sulla

loro cocciutaggine nel perseverare nell'errore, i suoi occhi scorsero uno strano spettacolo: il derviscio della capanna aveva lasciato la sua isola e stava venendo verso di lui camminando sulla superficie dell'acqua ... Stupefatto, smise di remare. L'altro lo raggiunse e si rivolse a lui con queste parole: "Fratello, perdonami se ti importuno, ma sono venuto a pregarti di insegnarmi ancora una volta il modo corretto di ripetere l'invocazione, perché ho difficoltà a ricordarlo".

La parola "Sufi" ha una triplice etimologia:

1) gli "**ahl us-Suffa**" erano "quelli della veranda", i Compagni del Profeta Muhammad (Su di loro siano le benedizioni e la pace) che avevano lasciato tutto pur di vivere quanto più vicino al Profeta. Risiedevano sotto una veranda fuori della casa di Aisha.

Quando il Profeta usciva erano i primi ad incontrarlo, quando riceveva un dono lo divideva con loro. Il Profeta mostrò per loro i suoi poteri miracolosi facendo moltiplicare il contenuto di un bicchiere di latte che fu sufficiente per tutti.

Vivevano senza possedere nulla ed in continui digiuni e devozioni.

2) "**Suf**" vuol dire lana. I Sufi dei primi secoli erano asceti che vivevano nei deserti vestiti di una lunga tunica di lana, loro unica proprietà, insieme al secchiello per l'acqua. Questa tunica era ovviamente logora e rattoppata. Queste toppe, cento come i nomi di Allah menzionati nel Corano, in epoca più tarda divennero colorate, fino a diventare il "costume" tipico del "**Dervish**" (poverello) del medioevo. Se vi è capitato di vedere nelle nostre strade i Muridi Baifal senegalesi potete capire come questa tradizione sia ancora viva.

3) "**Safa**" vuol dire purezza: i Sufi sono i Puri. Per questo se chiedete a uno se è un Sufi, non sentirete mai dire di sì, perché chi lo è, per modestia non lo dice.

I Sufi quindi sono parte integrante della Storia delle religioni, nati al tempo del Profeta (S.a.s.) che era il continuatore del messaggio di Gesù, Salomone, Davide, Mosé, Abramo, Noè, Idris (Ermete trismegisto), Adamo, ecc. (Su di loro tutti siano le benedizioni e la pace).

Fino al secolo scorso, prima dell'avvento del pensiero modernista e riformatore, foriero delle disgrazie e le violenze attuali, nei paesi musulmani "**Ilm ut-Tasawwuf**" (Scienza del Sufismo) era materia di insegnamento nelle università islamiche (perché a cosa servono **Imam**, Dottori della Legge pieni di orgoglio, superbia, miseri di cuore, invidiosi, ecc.?!). Gli Imam, come tutti del resto, erano socialmente invitati a sottomettersi non solo allo studio di libri, ma anche alla pratica della Scienza della Purificazione dei Cuori, per raggiungere le Virtù dell'Eccellenza (**Ihsan**) nelle mani di uno Shaikh Sufi.

Naturalmente vi sono stati tempi in cui, per manifestare l'ipocrisia imperante, i Sufi hanno dovuto proferire affermazioni iperboliche tali da poter suscitare una reazione, per questo alcuni, ma solo alcuni, sono stati tacciati di eresia.

Ma come ben sapete, la Verità non e' per tutti...

8. I rapporti tra cristianesimo e Islam

L'Islam è l'unica grande religione mondiale, con intendimento di valere come religione universale, nata dopo il cristianesimo, e con riferimenti espliciti ad esso; al punto da poter essere considerato (Harnack) come un'eresia cristiana. Già questa circostanza dispone le condizioni propizie allo sviluppo di una polemica.

Inoltre l'Islam ha generato una cultura e rispettivamente una realtà politica, che in molti modi hanno 'invaso' l'Occidente cristiano, dalla conquista araba della Spagna nell'VIII secoli fino all'assedio di Vienna da parte dell'Impero turco nel 1683. Questa storia di conquiste ha lasciato inevitabile traccia nei rapporti reciproci.

I momenti salienti del conflitto sono quelli della Spagna del , la polemica del pensiero scolastico medievale e delle crociate contro l'Impero turco; quelle dell'apologetica

La conoscenza reciproca è stata impedita per molto tempo dalla distanza culturale, e in primo luogo dalla ignoranza della lingua araba, e quindi dei testi. Una conoscenza occidentale più obiettiva dell'Islam è cominciata soltanto nel XVIII secolo (illuminismo), e soprattutto con gli studi di orientalistica del XIX secolo. Fino ad oggi tuttavia: «Sappiamo troppo poco di Muhammad perché si possa giungere a idealizzarlo, e troppo poco per capirlo bene» (C.H. Becker).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

4. Cristianesimo e Induismo

1. Introduzione

L'induismo, noto in Occidente soprattutto attraverso i libri, non può certo essere inteso per riferimento esclusivo ad essi. Ai suoi inizi sta una pratica di vita, molto lontana da noi. Sta la pratica del *rito*, che rimane per sempre lo sfondo necessario per intendere il libro. La qualità del libro è molto diversa da quella cristiana o giudaica. La figura del mondo sottesa nasce da una vita alla quale dà forma il *rito*. La parola è d'origine sanscrita; significa: "ciò che è stabilito", una "azione che si ripete rispettando un ordine preesistente". Appunto l'ordine riconosciuto alla vita mediante la pratica rituale è sullo sfondo del libro; esso accompagna il rito, lo descrive, dà parola agli inni e alle preghiere che lo interpretano. L'efficacia del rito ha di che apparire, stando a molte affermazioni contenute nei libri, come efficacia magica; 'superstiziosa'? Non ci si può affidare a quelle affermazioni.

I riti sono molti. Alla loro origine comune sta la forma sintetica dell'azione rituale. Un parallelo per il comportamento rituale induista si può trovare nella tradizione occidentale antica, greca o meglio ancora latina; sta la grande tradizione indoeuropea. L'India è europea, non 'orientale'.

Luogo e forme fondamentali del rito sono quelli della casa. La religione induista è soprattutto domestica. Celebrante per eccellenza è il padre di famiglia. La qualità domestica esclude che la separazione tra rito e vita possa assumere le forme che assume là dove esiste una classe sacerdotale. L'induismo è religione non istituzionale; non prevede nulla come una 'chiesa'.

Tuttavia l'abilitazione del padre di famiglia a fungere quale celebrante si produce attraverso una iniziazione (matrimonio, atto di fondazione della casa, e quindi investitura del padre di famiglia). In questa celebrazione, come in genere in tutti i gesti di iniziazione (imposizione del nome alla nascita e iniziazione dell'adolescenza) è impegnato il gruppo sociale tutto; dunque le tradizioni comuni.

Il rito domestico fondamentale è il *sacrificio*. Al centro sta il fuoco (*Agni*, imparentato a *ignis*). L'*agnihotra* è il sacrificio quotidiano della religione induista. Nella casa arde sempre il fuoco, che esprime l'unità arcaica del gruppo familiare (il *casato*). Quando si produce un trasferimento, è portato via il fuoco. Dal fuoco rinasce il resto. Il fuoco è rinnovato due volte al giorno: è riattizzato, versandovi poi sopra qualche cucchiaio di latte, munto da vacca a ciò dedicato. Mediante quel latte si produce una sorta di comunione con *Agni*, paragonabile ai lari familiari della tradizione latina. Il sole cesserebbe di nascere al mattino, se non fosse ripetuto questo sacrificio: *Possa il fuoco brillare per noi! Possa il sole levarsi per darci la vita*. Il fuoco è riflesso del sole, principio della vita; il calore è l'ultima cosa che si allontana dal corpo, alla morte; esso permane pur dopo che si è spento il respiro e la parola.

Sorgono poi anche i templi, costruiti da chi ha i soldi e il prestigio sociale. Soltanto per i riti celebrati in tali templi è necessario personale specialistico, un celebrante, e anzi molti celebranti, in qualche modo professionalizzati. I riti assai complessi non rientrano nelle competenze proprie di ogni padre di famiglia. I sacerdoti sono considerati soltanto dei professionisti, e non invece personaggi ai quali è riconosciuto un carisma, e dunque un compito di mediazione tra uomini e dei.

Nell'ambito dei *brahamani* sorgerà però un movimento di approfondimento speculativo della verità del rito; una sorta di filosofia dei riti, che acquista progressiva autonomia nei confronti dei riti stessi; a tratti anche critica nei confronti dei riti.

Accomuna l'induismo all'antica religione pagana il *politeismo*. Le divinità conosciute sono miriadi. Non si deve precipitare l'opposizione tra politeismo e monoteismo, o magari panteismo. Queste classificazioni, correnti nella classificazione delle religioni all'interno della tradizione cristiana, con difficoltà si applicano all'induismo. L'induismo abbonda di riferimenti all'Unico, che nelle molteplici divinità trova drammatizzazione, e non divisione. La tensione tra monoteismo/panteismo e politeismo è strettamente legata a quella tra il *rito* e lo *spirito*, tra il gesto materiale e l'intenzione personale (la dedizione, o la devozione, *bakti*). Il rito è referente obbligatorio, ma per dire di una verità che trascende il gesto rituale.

Il libro e i libri – Il libro dell'induismo è in realtà una vasta biblioteca, composta nell'arco di oltre duemila cinquecento anni, tra il 1500 e il 300 a. C., passando attraverso una lunga tradizione orale. La lingua è il sanscrito; lingua assai diffusa, che costituisce la maggiore espressione, e insieme il più efficiente veicolo, di una tradizione culturale estesissima e decisiva per la storia tutta dell'umanità. Si è costituita a procedere dalla invasione di popolazioni ariane dal mar Caspio alla valle dell'Indi attraverso l'altopiano iranico.

2. I veda

Il primo strato del Libro è costituito da quattro libri (raccolte, *samhita*), chiamati *Veda* ('scienza', *vid* significa insieme vedere e comprendere). Essi sono considerati eterni; i saggi li hanno redatti a procedere dalla loro 'visione'. Il periodo di composizione si estende tra il 1500 e il 1000 a. C. Notevoli sono i contatti linguistici e con l'*Avesta*, il libro sacro della Persia antica, ripreso e poi associato al nome di Zoroastro (in realtà *Zarathustra*), vissuto nel VII secolo a. C.

a) *Rig-Veda* (scienza dei versetti): contiene gli inni agli dei recitati durante le libazioni rituali; però anche preghiere e inni mitologici; gli autori sono sconosciuti; ha avuto una lunga tradizione orale prima di essere fissato per iscritto.

b) *Sama-Veda* (scienza delle melodie)

c) *Yajur-Veda* (scienza delle formule rituali)

d) *Athar-Veda* (scienza delle formule magiche)

La distribuzione delle tre raccolte corrisponde alla distribuzione dei compiti nella celebrazione. Le categorie dei ministri erano appunto quattro, tre più una. Lo schema 3+1 è ritornante nella tradizione induista; il quarto elemento non si aggiunge, ma li sintetizza. Il *brahamano* non ha un compito operativo, vigila invece silenziosamente sulla celebrazione, autorizzato dalla conoscenza precisa di tutti i testi sacri. Dalla religione naturalista si passa ad una religione mistica.

Le divinità legate ai grandi fenomeni della natura. Da esse si staccano figure più chiaramente connotate in senso etico. *Varuna* (= *Uranos* indoeuropeo), Dio del cielo, 'creatore' dell'universo; la creazione come atto magico; e insieme fondamento delle leggi morali. Tratti impersonali, quasi astratti, hanno anche divinità la cui immagine è suggerita dalla pratica rituale: *agni* (= *ignis*), dio del fuoco; *soma* (è il nome della bevanda libata agli dei nel sacrificio), che ha il potere di mutare gli uomini in dei; *brahaman*, fluido magico, il cui referente 'empirico' è il potere del rito.

Traspare la referenza di tutte queste figure ad una figura suprema, unica, che assomma gli attributi di tutte le divinità; questa figura è senza nome.

3. I brahamana (testi sacerdotali)

Momento di passaggio dai *Veda* ad una religione decisamente speculativa o metafisica, come è quella degli *Upanishad*. Già a questo punto la religione conosce l'iniziale articolazione speculativa. Protagonisti della transizione sono i brahamani, esperti del libro. Il referente del libro rimane il rito; oggetto forma dell'interesse già a questo punto è soltanto il libro. Prajapati, il signore delle creature; le altre divinità ridotte a sue energie. Tra queste energie le due più fondamentali sono quella della magia per una lato (*maya*, che però illude) e quella della forza ascetica (*tapas*).

4. Upanishad (700-300 a. C.)

Il nome deriva da un verbo, che vuol dire "sedere accanto"; si riferisce alla comunicazione esoterica tra maestro e discepolo; è tradotto "comunicazioni segrete". La figura del rapporto segreto o iniziatico tra Maestro e discepolo è presente anche nella tradizione cristiana (confronto).

Con esse si realizza un passaggio dall'età mitica all'età morale dell'umanità, che trova riscontro nello stesso periodo in altre aree (greca, con la filosofia; ebraica con i profeti e i saggi).

E tuttavia le *Upanishad* si presentano esattamente come il frutto della meditazione dei *Veda* (sono in tal senso chiamate anche *Vedanta*, fine dei *Veda*). Al centro della spiritualità delle Upanishad sta una dottrina della *redenzione*, di riscatto dunque dal male. L'idea del male nasce sullo sfondo di una profonda stanchezza della vita. Il male da cui si cerca liberazione ha i tratti di quel destino di usura della vita, che pare inesorabile, e genera appunto stanchezza: «colui che è sazio della vita, deve ritornarvi sempre di nuovo». L'aspirazione è dunque quella di riscatto da questo genere di vita: *Salvami, perché in questo mondo io mi sento come il ranocchio in una fontana priva d'acqua*.

La via della redenzione è un cammino, legato alla forma morale della vita (*karma*). Offre le cifre per pensare tale nesso stretto tra destino e qualità dell'agire la dottrina della reincarnazione, certo più antica, ma solo ora elemento di una dottrina della redenzione. La condizione nativa è fissata dalla forma di una vita precedente.

L'anima deve liberarsi dalle immagini esteriori e ingannevoli (mondo esteriore dei sensi e dalle passioni), per trovare il suo centro; essa non ha figura, né estensione in questo mondo. La sua identità si realizza nella forma di un'intuizione mistica; la liberazione dai sensi e dalle passioni ha rilievo soltanto preliminare, di rimozione di un ostacolo.

L'anima tornata al suo *atman* si identifica con l'universo; meglio, col *brahman* dell'universo. Appunto nell'unità dell'*atman* con il *brahman* consiste la redenzione.

4.Cenno al Bagavadgita

Alla necessità dell'azione (*karma*) non è possibile sfuggire; d'altra parte l'azione di necessità svanisce, e sempre da capo perde i suoi effetti visibili. Deve sempre da capo cominciare, proprio per inseguire quei risultati che sfuggono. La forma dell'azione la quale consenta di sfuggire alla ripetizione, al ricominciamento inutile dell'identico, alla stessa interminabile trasmigrazione delle anime, non è il rito (religioso); è piuttosto la disciplina che consente all'azione stessa di realizzare il suo fine (*dharma*) senza dipendere dagli eventi di questo mondo.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

5. Cristianesimo e Buddismo

1. Precedenti della vita ‘ascetica’ in India –

La tradizione dei brahamani e la figura contemporanea di Vardama Nataputta, fondatore del giainismo. I contatti tra i due messaggi sono consistenti; è impossibile ricostruire i rapporti storici tra i due personaggi, e i due movimenti; essi sono in ogni caso probabili. La letteratura inclina a supporre una precedenza di Vardama rispetto a Gotama, e quindi un influsso che va dal primo al secondo.

2. I libri del buddismo

Diversamente che nel caso del giainismo, la tradizione buddhista giunge in fretta alla definizione di una canone. Esso ha due diverse versioni: (a) il canone *Pali* (nome di una lingua parlata a Ceylon, secondo la tradizione locale parlata da Buddha stesso), che è il più antico, (b) il canone in lingua sanscrita, che corrisponde alla versione *Mahayana*. Il primo, secondo i monaci di Ceylon, è identico a quello definito formalmente 236 anni dopo la morte del Buddha (concilio di Pataliputra); in realtà, non si tratta dello stesso testo; la lingua di Buddha non è quella *pali*, ma un dialetto del nord dell’India. Il canone *Pali* risale soltanto al I sec. a. C. e contiene già commenti successivi, quello originario rimane per noi sconosciuto. Il canone *Pali* rimane in ogni caso la fonte più attendibile.

È diviso in tre “canestri”:

della disciplina;

della dottrina, in cinque raccolte di discorsi;

della dottrina superiore, di sistemazione scolastica antropologica e psicologica.

3. La leggenda del Buddha

La vita di Buddha è nota soltanto attraverso rielaborazioni leggendarie, di limitata attendibilità biografica, ma fedeli allo spirito del Buddha.

Inizi – Il futuro Buddha (Bodhisavta) riceve in cielo ordine di scendere sulla terra. La madre, Maya, è vergine; il figlio entra in lei attraverso il fianco destro. La gravidanza è accompagnata da molti prodigi. Così anche la sua nascita, interpretata dal figlio stesso che nasce. Maya muore e viene assunta in cielo. Il bambino sarà educato dalla sorella di lei, Mahaprajapati. Prodigiosa è anche la crescita del bambino, la sua sapienza e i suoi progressi nella meditazione. Si sposa e vive felice con la moglie, figlia di un re. Il padre avvertito in sogno della sua futura vita di monaco, cerca di impedirla. Ma questo non impedisce le tre note esperienze:

visione della vecchiaia, *dharma* del mondo;

della malattia ‘sudicia’;

del morto nella bara, altra legge del *dharma*;

Segue una quarta visione, del monaco che cerca la via della salvezza; essa suscita il consenso di Gotama. Senza salutare la moglie dormiente con il figlio neonato, fugge.

Il cammino attraversa diverse fasi.

Sette anni alla scuola del maestro Yoga; esercita l’arte dell’estasi, ma non trova in essa la conoscenza che libera.

Sei anni di severissima ascesi, culminanti nel digiuno strettissimo, che riduce il suo corpo all’estremo, fino alla soglia della morte. Neanche questa è la via giusta, e torna a nutrirsi.

Senza digiuno, in un clima di gioia e assistito da esseri celesti, si dedica alla lotta contro *Mara* (la morte) e la sua corte. L’attacco iniziale è nel segno del terrore, ma l’amore di Bodhisavta spegne i dardi dell’odio. Segue

la promessa di un regno, alla quale Gotama oppone il ricordo delle precedenti incarnazioni. Vengono poi le figlie di *Mara*, che sono le tre figure del desiderio insaziabile; anche ad esse resiste. Giunge all'intuizione che tutti i nemici – volti della realtà ammaliante – sono soltanto pensieri che nutrono l'illusione.

d) Giunge finalmente al risveglio. È preceduto da tre gradi di meditazione, che lo portano ad un'imperturbabilità, senza gioia né dolore. Al quarto grado ha le tre visioni; egli vede:

il cerchio infinito delle nascite;

le sue precedenti incarnazioni;

la visione del dolore e delle sue cause, la suprema delle quali è l'ignoranza; essa, complici i sensi e l'esperienza psicologica, porta al concepimento e alla nascita, e quindi alla vecchiaia e alla morte; incatena al ciclo della ripetizione.

Smascherata l'ignoranza si produce finalmente l'*illuminazione*. Il Bodhisavta diventa il Buddha.

La scelta – Subito dopo il risveglio, Gotama progetta il suicidio, o comunque il silenzio. Ma il creatore del mondo scende dal cielo e in ginocchio davanti a lui gli rivolge una supplica: che si dedichi a tutti gli uomini. Buddha acconsente

La missione – Torna dai cinque monaci, che lo avevano abbandonato, e comincia la sua predicazione. Essa propone la dottrina della terza via: tra la via dei piaceri e della catena inesauribile di illusioni, la via della macerazione ascetica, c'è una terza via, della conoscenza. La descritta di essa si produce in molte formule. Tra quelle privilegiate è quella degli *otto sentieri*; e anche quella delle *quattro verità nobili* sul dolore, delle quali già abbiamo sopra accennato. Gli otto sentieri sono:

1. *Opinione retta*: consiste nel riconoscere che l'uomo stesso è causa di ciò che vive, e non ciò che dall'esterno lo raggiunge; la sua però non è volontà consapevole, ma *karma* che non può essere istantaneamente corretto.

Decisione retta: correggere quei sentimenti 'reattivi', suscitati dalle contrarietà dell'esistenza; essi negano il nascosto legame degli accadimenti con il nostro sconosciuto *karma*.

La parola retta: determina la precedente decisione; l'inganno della vita sensibile è per molta parte alimentato proprio dalla parola.

L'azione retta: assume come suo criterio non l'intenzione espressa dall'altro, ma la vocazione comune di tutti. Neppure il desiderio di liberazione personale può giustificare il rifiuto di portare il peso degli errori dell'altro.

Mezzi di vita giusti: debbono tenere conto delle condizioni assegnate al singolo; Buddha è diffidente nei confronti di scelte 'entusiaste', che ignorino la vicenda personale e quindi le condizioni assegnate alla persona. Non sempre fare il monaco è il meglio.

Lo sforzo retto: tensione all'obiettivo del risveglio, lontano però da ogni eccesso, di passività o di zelo. Il rilievo da dare ai *rifugi*, alle risorse esteriori (riti, maestri): non debbono esse disprezzati, ma neppure feticizzati.

L'attenzione retta: vigilanza che consente di controllare le forme in cui riprendere le immagini della vita ordinaria; impedisce che quelle immagini acquistino una consistenza presuntamente ovvia, che cancella il compito obiettivo che invece esse sempre propongono a colui che le vive.

La concentrazione retta: la meta di tutti i sentieri precedenti; l'atteggiamento di tranquillità consentito a chi ha una conoscenza profonda della verità della vita; è dunque presente sempre e solo all'identico, al di là di ogni dissipazione che la multiforme esperienza per sua natura induce.

4. La dottrina del Buddha

La distinzione tra la vita e la dottrina è, ovviamente, artificiosa. Segnaliamo tuttavia alcune unità di dottrina proporzionalmente più precise.

a) *I comandamenti* – La via ascetica si articola attraverso una serie di cinque comandamenti, simili a quelli della seconda tavola di Mosè:

1. *ahimsa*, (amore) non uccidere
2. non rubare (*asteya*) idem
3. *brahama carya* non commettere adulterio
4. *satya* (veracità) non dire il falso

5. astinenza dall'alcol non desiderare

Manca *onora il padre e la madre*; inoltre *non commettere adulterio* è assai diverso dal *brahama carya*, astinenza sessuale. Anche *l'ahimsa* manca del tratto della reciprocità e del perdono. Manca, ovviamente l'iscrizione dei comandamenti entro una storia di salvezza (*io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire...*). I comandamenti hanno profilo fundamentalmente 'ascetico', e non sono via che conduce al compimento della promessa dischiusa dalle prime esperienze della vita.

b) La meditazione: dhyana (concentrazione) – La descrizione data nei testi è assai complessa, articolata in una serie sofisticata di gradi:

Riflessione affidata alla *ragione* e alla *fantasia*

I quattro *sentimenti* incommensurabili, o «stati di Brahma»;

Concentrazione astratta: annienta la coscienza (psicologica) e quindi persegue la triplice scienza, che sola giova alla salvezza:

Ricordo delle nascite precedenti;

Conoscenza piena della legge del *karma*

Conoscenza delle quattro verità nobili.

La negazione dell'io (empirico) è un punto centrale, e molto controverso. Alla sua base sta una sorta di de-realizzazione delle forme mondane del vivere; di quelle forme che appaiono 'obiettive', nel senso di sussistenti a monte rispetto all'iniziativa propria dell'uomo stesso. Tutte le immagini del mondo dipendono dall'iniziativa del soggetto, in prima battuta 'ignorante'. La dissoluzione dell'ignoranza, e quindi della molteplicità diveniente e inconsistente del mondo, produce la dissolvenza di ogni identità singolare dell'io stesso. La negazione dell'io appare per un lato strettamente legata alla negazione del mondo; per altro lato paradossalmente legata all'iniziale affermazione perentoria del protagonismo dell'io. Paragone con la prospettiva cristiana: la radicale dipendenza della visione del mondo dalla qualità della disposizione libera dell'uomo (peccato originale); essa si definisce per rapporto alla precedente iniziativa del Dio creatore. La creazione non è 'produzione'; ma elezione. Il carattere sensato del mondo corrisponde alla qualità promettente della condizione nativa nella quale l'uomo viene ad esistenza. La negazione del primato di Dio pregiudica la possibilità di pensare l'identità singolare e non illusoria dell'io nel buddismo.

C'è un mito del «*peccato originale*»: la nascita del desiderio di vivere. Lo stato originario è descritto come unità immateriale di tutti gli uomini, senza fame/sete e senza sesso.

Il *Nirvana*: interpretazione nichilista, favorita dal significato etimologico dell'espressione (estinzione della fiamma mediante il soffio), e dalle formule apofatiche con le quali sempre il *Nirvana* è descritto. I tre livelli: psicologico (negazione del desiderio); cosmologico (interruzione del ciclo delle ripetizioni); 'metafisico' (negazione della molteplicità in generale, e dunque correlativa affermazione dell'unico, che non ha determinazioni).

5. La vicenda storica

La grande divisione: tra il piccolo veicolo (*Hinayana*; oggi si preferisce definire questo indirizzo *Theravada*, via degli antichi) e il grande veicolo (*Mahayana*). La prima interpretazione, più antica, si diffuse nell'India meridionale e a Ceylon; la seconda invece a settentrione. Meta esclusiva del piccolo veicolo è la realizzazione del *nirvana* da parte del singolo; per l'altra corrente invece al vertice è la missione, annuncio della via a tutti. Il primato della misericordia sulla pratica ascetica, fa chiaramente parte della dottrina del Buddha.

(Cenni al *tantrismo*, allo spettro delle altre forme che assume il buddismo nella sua diffusione, in particolare quella dello *zen* giapponese).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

1. Introduzione: il 'dialogo' tra le religioni e i suoi problemi

Il nuovo interesse per le religioni: motivazioni

La scelta di occuparsi delle altre religioni in un corso di catechesi parrocchiale in certo senso non ha bisogno di essere giustificato. L'interesse per il tema, infatti, pare subito vivace e abbastanza diffuso nella coscienza cristiana.

Debbono invece diventare oggetto di chiarimento le prospettive di fondo, nelle quale occorre porsi per coltivare un tale interesse. Sul tema infatti mi pare sussista oggi parecchia confusione; sono spesso ripetuti giudizi che appaiono quasi come luoghi comuni ovvi, e invece esigono attenta riflessione.

Per istruire il tema, mi pare utile tentare di registrare, preliminarmente, quali siano i fattori che alimentano il significativo ritorno di interesse per il tema delle religioni nella vicenda recente del cristianesimo, e della civiltà occidentale in genere.

(a) Per un primo lato questo ritorno di interesse è alimentato dalla presenza in mezzo a noi di molti rappresentanti di queste altre religioni. Il caso più frequentemente considerato è quello dell'Islam; i mussulmani conservano spesso, anche nei paesi occidentali, consuetudini e convinzioni che sono distanti dai principi comuni della società laica e secolare.

(b) È alimentato poi, per un secondo aspetto, dall'insorgenza in Occidente di *movimenti religiosi* – pratiche di meditazione, di preghiera forse, in ogni caso di ricerca spirituale – ispirati soprattutto alle tradizioni orientali; nel *lumen orientale* è cercato rimedio all'aridità spirituale dell'Occidente razionalistico, tecnologico e senza anima.

(c) Per un terzo aspetto l'interesse è alimentato dalla rinascita di *movimenti fondamentalistici*: all'interno delle altre religioni (Islam, Giudaismo, anche induismo), ma anche all'interno del cristianesimo stesso. Tale rinascita fa sì che in nome della religione tornino oggi a prodursi conflitti tra i popoli e all'interno dei singoli popoli. I conflitti in questione alimentano, per la loro parte, la necessità di discutere da capo la questione della laicità politica, del rapporto tra religione e società, la praticabilità della via occidentale moderna, della società senza Dio. Questa via occidentale, d'altra parte, trova alimento obiettivo proprio nella tradizione cristiana. Nonostante le molte contraddizioni storiche, e anche i molti conflitti tra stato laico e chiese cristiane (cattolica in specie), è proprio il cristianesimo che ha introdotto nel mondo il principio della separazione (o forse si deve dire, più cautamente, della distinzione) tra Stato e religione, tra fede e politica. L'unica forma di religione alternativa a quella teocratica, al di fuori del cristianesimo, è quella rappresentata dalle religioni spiritualistiche, esoteriche, iniziatiche; per la separazione tra religione e società esse pagano un prezzo assai alto: la pregiudiziale rinuncia della religione a suggerire forme di civiltà. La questione del rapporto tra fede e società, in ogni caso complesso anche all'interno del cristianesimo, alimenta il desiderio di meglio comprendere la qualità delle diverse tradizioni religiose per rapporto al medesimo tema.

(d) È necessario ricordare anche un quarto motivo, più remoto, che alimenta l'interesse del cristiano per il tema delle religioni; un motivo raccomandato da una convinzione caratteristica del pensiero occidentale moderno. In fatto di religione vale il principio fondamentale della *libertà individuale*. Una convinzione in tal senso si è diffusa in prima battuta presso gli intellettuali; oggi ormai essa è divenuta patrimonio comune; essa è anche assai cara all'uomo europeo medio. Ogni persona di media cultura oggi pensa che non sia affatto cosa scontata che ciascuno coltivi la religione nella quale è nato; ciascuno dovrebbe invece *scegliere la*

propria religione. Per avere la possibilità di effettuare una tale scelta, d'altra parte, è necessaria a lui una conoscenza di tutte le religioni.

L'idea di libertà religiosa

L'immagine di libertà religiosa, così brevemente tratteggiata, ha in realtà di che apparire subito come molto astratta.

(a) Anzitutto perché conoscere tutte le religioni è un'*impresa francamente impossibile* al singolo. Io stesso mi accingo qui a parlarvi di tutte le religioni del mondo pure sapendone troppo poco. Perché lo fai, allora? – mi si potrebbe chiedere. Perché di fatto tutti i cristiani sono costretti dalle circostanze effettive della vita a incontrare le altre religioni, ed è giusto che la catechesi cristiana si assuma il compito di dare loro qualche istruzione in proposito. Lo debbo fare io, lo deve fare anche la Chiesa nel suo insieme; lo deve fare senza rimuovere le difficoltà di una conoscenza adeguata di una realtà tanto complessa.

(b) La difficoltà non è soltanto quantitativa. È anche e soprattutto *qualitativa*. La conoscenza che ciascuno di noi può avere di una religione diversa da quella nella quale è nato ed è stato educato, è di necessità soltanto molto approssimativa. La verità di una religione, infatti, non può essere davvero conosciuta attraverso discorsi e lettura dei libri; a quella verità è possibile accedere invece soltanto attraverso una *pratica effettiva*. Non mi riferisco ad una pratica personale della religione in questione; una pratica di questo genere può intervenire soltanto dopo una conversione. Mi riferisco invece ad una pratica che assuma la forma del confronto pratico con la tradizione storica, entro la quale soltanto ciascuna religione trova la sua definizione. Che assuma dunque la forma dell'incontro e della consuetudine di vita con persone che appartengano a quella tradizione. Il confronto inganna, quando sia condotto soltanto sulle dottrine. Nessuna altra tradizione religiosa ha una 'dottrina' tanto elaborata e precisa come il cristianesimo, soprattutto nella sua versione cattolica.

Sotto tale profilo si può enunciare un principio di carattere generale: *la fede è cosa diversa dalla credenza*. Consentire alle verità proposte da una determinata tradizione religiosa, senza appartenere ad essa, è cosa diversa che essere seguace di quella religione.

Il principio è affermato in maniera esplicita e anche assai efficace da un illustre filosofo come Hegel; egli diceva che credere nella religione pagana è cosa assai diversa da quella di essere effettivamente pagano¹.

La necessità di ricorrere invece alle forme della *conoscenza a distanza* pare inevitabile nel mondo concreto in cui noi oggi viviamo; essa è strettamente legata alla qualità della civiltà dei *media*. La stessa conoscenza del cristianesimo, che oggi ha la persona media che vive in ambiente metropolitano, è, per molti aspetti, conoscenza a distanza. Una conoscenza, intendo dire, propiziata anzi tutto dalle forme della comunicazione pubblica. Dei discorsi del Papa, o dei gesti del Papa, il cittadino della repubblica sa attraverso i giornali e la televisione assai più che attraverso la frequenza di una Parrocchia o di un movimento. Una forma alternativa, rispetto ai *media*, è quella della conoscenza propiziata dalle letture che uno fa; è questa un'eventualità che può garantire certo una conoscenza meno approssimativa, e tuttavia anch'essa è sempre assai dubbia.

Per capire la qualità di tale conoscenza possiamo riferirci alla differenza che c'è tra la comunicazione consentita dal dialogo con un amico e quella consentita invece da una lettera che egli ci scriva, o che noi

¹ «Fede e credenza appartengono alla riflessione incipiente e presuppongono una rappresentazione e una differenza; come, per esempio, sarebbe diverso credere nella religione pagana ed essere pagani», *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 147, tr. it. di F. Messineo, Laterza, Bari 1965, pp. 144s; la distinzione è però intesa da Hegel quasi che l'essere pagano - o cristiano - non lasci alcuna altra possibilità che quella assegnata dalla storia, e correlativamente il credere è riduttivamente inteso come vano opinare; manca in tal senso d'essere prevista la possibilità della fede, o equivalentemente della disposizione libera di sé.

scriviamo a lui. La presenza di un volto consente un'univocità nella comunicazione che lo scritto non consente.

La stessa conoscenza di una religione consentita dalla frequentazione di una persona in carne ed ossa, di religione diversa dalla nostra, offre occasione a forme della fede molto dubbie. Accade oggi con certa frequenza che una persona ritrovi la fede cristiana attraverso un sacerdote, o magari attraverso la relazione affettiva con una compagna o un compagno. La fede così ritrovata corre grossi rischi d'essere soltanto un equivoco. Tanto più equivoca appare la fede islamica o forma di vita buddista maturata attraverso un incontro personale.

È giustificato a tale riguardo un sospetto radicale: non accadrà forse che proprio la pretesa di conoscere le religioni a distanza, e cioè attraverso documenti letterari o attraverso la conoscenza di persone singole, anziché attraverso la partecipazione effettiva ad una pratica comune, determini in realtà la pura e semplice dissoluzione di tutte le religioni?

Il sospetto sembra avvalorato dalla considerazione di quello che accade di fatto nel caso del cristianesimo stesso nei paesi occidentali. Le immagini che di esso offrono le diverse forme della comunicazione pubblica, i libri e i giornali, i filosofi, gli psicologi, i sociologi, gli opinion leader di ogni genere, appaiono molto lontane da ciò che è il cristianesimo è nella pratica effettiva di chi crede, e soprattutto dalla verità obiettiva del cristianesimo. E tuttavia anche la Chiesa, quando si tratti di comunicazione pubblica, preferisce spesso affidarsi ai Cacciari o ai Galli della Loggia piuttosto che ai teologi di professione.

A proposito della religione, come a proposito di ogni aspetto della vita che si riferisca ai suoi significati più radicali, si prospetta oggi questo rischio caratteristico: di tali temi si appropriano i discorsi pubblici, fatti in termini molto generali (e anche molto generici); si appropriano i dibattiti prodotti da intellettuali, che in realtà non professano mai alcuna precisa convinzione personale, assai più che i credenti. Questi discorsi minacciano di ridurre in fretta tutti i simboli religiosi, le narrazioni, i riti e le stesse norme morali, ai soliti luoghi comuni della "cultura ONU"; di alimentare dunque un'omologazione tra le diverse religioni, la quale, oltre a fare torto obiettivo alla loro identità reale, le rende sostanzialmente superflue.

Questo processo di omologazione pare propiziare, certo, il "dialogo" e la tolleranza; questo è il suo vantaggio. Il prezzo di tale tolleranza è però assai alto. È infatti la radicale evacuazione d'ogni attitudine delle diverse tradizioni religiose a dare una forma precisa alla coscienza del singolo. Il singolo si serve della religione, o meglio dei singoli elementi simbolici proposti da una religione, assai più che trovare nella religione la forma del suo servizio nei confronti di Dio.

In ogni caso, i processi di globalizzazione, caratteristici della vicenda civile recente, dispongono condizioni tali da imporre come compito inevitabile il confronto ravvicinato e quotidiano tra cristiani e persone d'altra tradizione religiosa. Quel compito non è certo soltanto gravoso, è anche una felice opportunità; ma l'opportunità, per essere realizzata, esige grande cura e discernimento.

Perché un tale confronto possa prodursi in forme pertinenti, e quindi anche perché i cristiani siano in grado di realizzare una testimonianza proporzionalmente univoca della loro fede, appare necessario che una conoscenza di queste altre religioni, per quanto di necessità sempre e solo assai sommaria, divenga patrimonio comune della Chiesa stessa, e quindi anche della coscienza dei singoli.

Crisi della religione nella società secolare

Di fatto oggi questo non accade. Accade soprattutto altro. La crescente contiguità delle diverse tradizioni religiose, congiunta alla crescente secolarizzazione, e dunque alla crescente distanza tra quelle tradizioni e le forme della convivenza civile, minaccia di produrre effetti perversi, addirittura devastanti, per ogni singola religione. Segnalo, in primissima battuta, tre possibili effetti di segno diverso, che insieme si realizzano. Meglio che di effetti precisi, si deve parlare di processi tendenziali e reciprocamente alternativi.

(a) Per un primo lato, l'effetto possibile è quello dell'*eclettismo* indiscriminato. Le singole tradizioni religiose perdono la loro nativa capacità di dare forma ad una "visione del mondo". I singoli elementi simbolici delle singole tradizioni divengono oggetto di utilizzo indiscriminato ad opera di una coscienza soggettiva, senza terra e senza memoria, sostanzialmente sradicata da ogni precisa tradizione culturale; della coscienza dunque sognante e proiettiva. Un utilizzo di questo genere delle immagini religiose è per sua natura strettamente individuale e senza 'chiesa'.

La sociologia della religione del Novecento ha descritto espressamente la figura della religione moderna quale *religione invisibile* e senza 'chiesa'²; una tale religione assolve soprattutto ad una funzione, quella di offrire, al soggetto senza identità della società complessa, risorse per immaginarsi. Proprio questa è infatti la condizione che la società complessa impone al singolo: egli deve provvedere in privato a quella identità personale, che le forme della sua vita effettiva non paiono in alcun modo propiziare. Le forme della vita effettiva sono infatti estremamente disperse; si realizzano nel quadro di sistemi parziali di scambio sociale che sono reciprocamente sequestrati. Il contesto più rilevante in ordine ai processi di identificazione personale, è certo la famiglia; essa però appare oggi soltanto affettiva, capace al massimo di conferire un'identità psicologica, ma certo incapace di trasmettere una visione del mondo. La tessitura di una trama coerente nella dispersa vicenda personale appare in tal senso un compito assegnato alla coscienza sola, e dunque all'immaginazione del singolo. In tal senso è facile prevedere il rilievo che può assumere l'immaginario religioso in ordine all'immaginazione di sé.

(b) Un'alternativa facilmente immaginabile rispetto alla figura della *religione invisibile*, è quella di una religione che prevede invece una precisa aggregazione sociale, una appartenenza addirittura troppo precisa. Mi riferisco alla forma di aggregazione che assume la figura della "setta" piuttosto che della 'chiesa'. *Secta* vuol dire separata; la religione settaria è "esoterica": i riti, i simboli, le forme simboliche tutte, alle quali essa si affida, sono sistematicamente sequestrate rispetto ad ogni possibile riferimento alla cultura secolare, sottesa alle forme della vita civile. Realizza in forma evidente questa figura, di una religione pregiudizialmente sequestrate rispetto alla società che sta intorno, il fenomeno recente delle *nuove religioni*. Le risorse, a cui esse si affidano, sono quelle del contagio emotivo e del carisma personale del *leader*.

(c) Una diversa risposta al processo di illanguidimento, che le religioni tradizionali nella società secolare, è la rinnovata vivacità che mostrano le interpretazioni *fondamentalistiche* di quelle tradizioni. Tali interpretazioni rinnovano l'obiezione di coscienza della coscienza che la religione oppone alle forme secolari della civiltà. Il fondamentalismo ha questi due tratti qualificanti: la persuasione pregiudiziale dell'autosufficienza dei documenti della tradizione (il libro, ma anche la tradizione orale e pratica) in ordine alle necessità della formazione religiosa; un progetto civile di carattere teocratico. La sufficienza di cui diciamo si riferisce in particolare al rapporto tra religione e cultura intesa in accezione antropologica.

Il dialogo tra le religioni

Su questo sfondo si possono comprendere le forme che di fatto assume tendenzialmente il "dialogo" tra le diverse religioni. Esso appare spesso informato al criterio supremo di rendere possibile la convivenza civile, assai più che al criterio di rendere possibile la comprensione reciproca tra rappresentanti delle singole tradizioni religiose. Gli esponenti di queste diverse tradizioni si confrontano su temi come la pace, la libertà, la giustizia, o magari anche l'ecologia, assai più di quanto si confrontino sul tema preciso di Dio.

² Ci riferiamo soprattutto a Th. LUCKMANN, *La religione invisibile* (1963), Il Mulino, Bologna 1969 (1976²); l'autore ha ribadito e precisato le sue tesi in numerosi contributi successivi, alcuni dei quali concepiti per riviste italiane: *Religiosità individuale e forme sociali della religione*, in «Religioni e Società» 1 (1986) 31-39 (il fascicolo monografico, intitolato alla coppia *visibile/indivisibile*, pubblica anche un contributo critico di C. PRANDI, *La religione invisibile: un riesame del contributo di Thomas Luckmann*, pp. 40-48); *La religione e la condizione sociale della coscienza moderna*, in «Studi di Sociologia» 26(1988)312-326 (il fascicolo accoglie due altri contributi, parzialmente critici, sul pensiero di Luckmann: N. KOKOSALAKIS, *Religione e trascendenza. Un commento alla teoria di Luckmann*, pp. 327-336; K. DOBBELAERE, *Religione e società moderna*, pp. 337-342).

In questi nostri incontri sulle religioni il mio intento è appunto quello di mettere in discussione tale figura del “dialogo” e suggerire invece un approccio propriamente cristiano agli interrogativi proposti dalle diverse religioni.

Questo approccio non deve essere però inteso in maniera precipitosa; quasi cioè esso si proponesse di valutare le diverse tradizioni religiose mettendole a confronto con una verità cristiana, considerata in ipotesi come nota da sempre. La scommessa è piuttosto quest'altra: proprio la fede nel vangelo di Gesù consente un'intelligenza di quelle tradizioni la quale per un lato incrementa la comprensione delle verità in esse iscritte, per altro lato incrementa la stessa comprensione della verità del vangelo.

La cultura occidentale moderna, profondamente segnata dal privilegio dell'ideale della *scienza*, è diffusa la convinzione che conoscenza vera sarebbe soltanto quella resa possibile da una *ragione* senza pregiudizi. In tal senso, alla ricerca scientifica è stata affidata anche la conoscenza delle altre religioni: la competenza in tale materia è affidata alla storia delle religioni, all'etnologia e all'antropologia culturale, alla psicologia e alla sociologia delle religioni.

Tutti questi approcci muovono – più o meno consapevolmente – da un assunto preciso: sarebbe possibile conoscere una religione anche senza averne personalmente una propria. Anzi, sarebbe non solo possibile, ma addirittura necessario sospendere ogni convinzione personale, per avere una conoscenza obiettiva e passionata di tutte le religioni. La conoscenza di una religione avrebbe probabilità tanto maggiori d'essere obiettiva e vera, quanto più lo studioso sia privo di pregiudizi.

La verità è certamente un'altra. La comprensione di una religione determinata è possibile soltanto a questa condizione: chi se ne occupa deve avere con la religione in genere un rapporto personale. Possiamo esprimerci in forma ancor più esplicita. La conoscenza di una religione è possibile soltanto a condizione di riferirsi alla personale esperienza che ciascuno ha della ‘cosa’ di cui quella religione si occupa. La ‘cosa’ è ovviamente ‘Dio’ stesso. Se non si vuole usare subito un nome così compromettente come quello di ‘Dio’, si potrà dire che la ‘cosa’ della religione è la sfera del *sacro*; a tale sfera di necessità si riferisce l'esperienza di ogni uomo. Per conoscere una religione è in ogni caso indispensabile che io riconosca come essa interpreti esperienze che io stesso, in un modo o nell'altro, personalmente faccio.

Cerco di chiarire questo pensiero servendomi di un esempio che si riferisce ad un tema diverso da quello della religione e di Dio. Consideriamo ad esempio il tema della famiglia, e nella famiglia una figura determinata come quella della *madre*. Non sarebbe in alcun modo possibile comprendere la figura della madre in una qualsiasi cultura diversa dalla nostra, se non a procedere da questo assunto: anche in quella cultura certamente sussiste un'immagine come quella della madre; come quella dunque che io conosco nella mia esperienza concreta. La figura della madre non è la mia mamma; e tuttavia non posso intendere la figura della madre se non a procedere da quell'apertura di orizzonte, che esattamente attraverso la figura di mia mamma a me è stato possibile realizzare. La mamma individuale che ciascuno conosce nella sua esperienza biografica assume infatti sempre e di necessità la consistenza di un simbolo, che rimanda ad altro. Le forme nelle quali il significato del simbolo è di fatto articolato nella vicenda esistenziale dipendono, come subito si intuisce, dalle forme complessive della cultura rispettiva. E tuttavia sarebbe semplicistico pensare che l'idea di madre sia per ciascuno il semplice risultato del cosiddetto condizionamento culturale; la possibilità di esprimersi, sentire e agire nei termini proposti dalla cultura è originariamente istituita da quella esperienza biografica originaria, che per sua natura cerca articolazione in qualche cosa come una cultura.

Analogamente, non posso comprendere le immagini di Dio o del divino che una qualsiasi religione propone se non a procedere dalla esperienza che io stesso ho di Dio o del divino.

Sarebbe utile a questo punto, o forse addirittura necessario, proporre una descrizione almeno approssimativa di che cos'è *religione*. Proporre dunque un abbozzo di fenomenologia della religione. Hanno tentato di farlo molti studiosi, cultori appunto della fenomenologia della religione³. La considerazione ci porterebbe però troppo lontano. Segnalo soltanto che il tratto radicale dell'esperienza religiosa è appunto

³ R. OTTO, M. ELIADE, J. RIES; vedi sinteticamente M. DHAVAMONY, *Fenomenologia della religione*, in Latourelle R. Fisichella R. (edd.), *Dizionario di teologia fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 929-941.

l'esperienza del *sacro*. Come definire il *sacro*? Esso è ciò che sorprende, che fa cadere in ginocchio. Esso avverte a proposito di ciò che supremamente conta, supremamente attrae e anche supremamente spaventa; soprattutto, supremamente sfugge. Alle esperienze del sacro corrisponde l'atteggiamento dell'adorazione e insieme del timore. *Religere*, da cui viene *religio*, significa coltivare con cura; si oppone a *negligere*. La forma fondamentale dell'esperienza del sacro è la meraviglia, che accende la domanda: *Che cos'è?* La gravità di quella domanda è alimentata dall'intuizione che dalla risposta ad essa dipende la mia stessa vita. E quella risposta – questo è l'aspetto posto in particolare evidenza dalla tradizione cristiana, e anzitutto da quella di Mosè e dei profeti – non può essere data dalla mente soltanto, ma dalla vita tutta; la risposta è pratica. Il *sacro* è il nocciolo segreto dell'esperienza della coscienza morale.

Per capire le religioni occorre mettere a fuoco la qualità religiosa della nostra stessa esperienza personale della vita, dunque. Sullo sfondo di questo principio di carattere generale si deve intendere anche il dialogo del cristianesimo nei confronti delle religioni.

Nel caso del cristianesimo, il principio generale è reso più evidente da questo rilievo: il cristianesimo fin dall'origine eleva in forma esplicita una pretesa di carattere universale. Il vangelo di Gesù dev'essere predicato a tutte le nazioni.

Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo, ²⁰insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo. (Mt 28, 19-20)

Un effettivo dialogo con le altre religioni, e dunque la possibilità di comprendere a che cosa esse facciano riferimento, è garantita in radice dal carattere universale della verità cristiana. Prima ancora che noi ci occupiamo di Induismo o di Islam, la verità del Dio di Gesù Cristo obiettivamente rimanda a queste altre espressioni del destino religioso universale degli uomini, e virtualmente garantisce la loro comprensibilità. Il confronto effettivo della coscienza credente con quelle tradizioni realizza in tal senso il destino universale del cristianesimo.

Comprensione e giudizio

Occorre ricordare che la tradizione della teologia cattolica per lungo tempo ha pagato anch'essa un debito incongruo al modello razionalistico della religione. Per molto tempo infatti essa ha proposto un'immagine delle religioni non cristiane come espressione della cosiddetta *religione naturale*, dunque della religione generata dalla conoscenza razionale di Dio.

In realtà, la religione non nasce proprio dalla ragione. Né mai nasce dalla ragione alcun'altra conoscenza. La ragione soltanto formalizza – riduce alla forma del concetto – un sapere, che non nasce dalla ragione stessa. Il sapere a proposito di Dio, e ogni sapere a proposito del senso della vita, nasce dalle esperienze radicali. Ogni conoscenza vera, ogni conoscenza che si riferisca alla verità che dà senso al vivere, nasce dalla *meraviglia*. La meraviglia accompagna il primo incontro tra l'uomo e la donna, come anche l'incontro tra la madre e il figlio, o del figlio con il mondo tutto. La meraviglia accompagna l'esperienza del ritorno regolare del giorno e della notte, del sole e della pioggia, dell'estate e dell'inverno, della nascita e della morte. Appunto ad esperienze come queste, e al rilievo che esse hanno in ordine all'istituzione di tutti i significati del vivere, occorre riferirsi, per comprendere le altre religioni.

Occorre riconoscere come il riferimento a queste esperienze radicali del vivere sia invece tendenzialmente rimosso dalle forme oggi consuete della coscienza occidentale e secolare. Esso è rimosso nel momento in cui si intraprende il dialogo con le altre religioni; è rimosso però, prima ancora, nel momento stesso in cui ci si occupa della nostra tradizione religiosa, e dunque di quella cristiana.

Il confronto con le altre religioni ha, in tal senso, di che incoraggiare la ripresa da parte del cristianesimo stesso di una tradizione culturale rimossa dalle forme intellettualistiche del pensiero, che ha regnato a livello di teologia, e quindi poi anche di catechismo.

Nella stagione presente, tardo moderna o postmoderna, la coscienza cristiana ha di fatto reagito spesso al tratto intellettualistico, e rispettivamente 'dogmatico', della tradizione dottrinale del catechismo mediante una libera ripresa di tutti i suoi simboli religiosi in chiave soltanto sentimentale, emotiva, estetica ed esoterica. In questa prospettiva appunto si deve intendere la larga propensione presente ad un facile eclettismo. Esso trova la sua espressione sintetica in quella sentenza ingenua, che sentiamo spesso ripetere dal cristiano comune, che intende mostrarsi in tal modo illuminato ed emancipato da antichi pregiudizi confessionali: i nomi sarebbero diversi (Dio, Jahvè, Allah, Brahma/Vishnu/Shiva, eccetera), la realtà intesa sarebbe invece unica e identica. Questo luogo comune costituisce una smentita clamorosa del severo monito di Mosè: *Non avrai altri dei di fronte a me. Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra, né di ciò che è nelle acque sotto la terra* (Es 20, 3-4).

La 'gelosia' del Dio di Mosè è strettamente legata alla alleanza che egli fa con il suo popolo; dunque alla promessa che Egli rivolge al suo popolo mediante la sua iniziativa di salvezza e insieme alla legge che Egli impone. Promessa e legge interpretano e insieme rivelano il senso nascosto dei benefici e delle leggi che egli ha dato a tutti i popoli. La rilevazione di Dio nella storia, dunque nel Figlio suo Gesù Cristo, assume per altro la forma di un giudizio sulla storia universale dei figli di Adamo. E dunque la forma di un giudizio anche nei confronti di ogni religione della storia. Il confronto della coscienza cristiana con le altre religioni deve assumere di necessità questo duplice aspetto: annuncio del vangelo, che porta alla luce la verità presente e nascosta in quelle religioni; e insieme giudizio nei loro confronti.

Nel ciclo di incontri previsto tenteremo di illustrare i principi del dialogo tra cristianesimo e religioni qui sommariamente anticipati. Non lo faremo in termini generali, ma abbozzando un'applicazione per riferimento a quelle tradizioni religiose che fino ad oggi appaiono più presenti e rilevanti per la nostra storia. Non potremo certo mirare ad un'introduzione adeguata alla conoscenza di quelle tradizioni; oltre al difetto dei tempi, occorre fare i conti con il mio difetto di competenza. Cercheremo soltanto di indicare le provocazioni maggiori che da quelle tradizioni vengono alla Chiesa cattolica, e alla tradizione cristiana in genere.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

2. Cristianesimo e Giudaismo

Nel panorama delle grandi religioni mondiali, il Giudaismo ha molte ragioni di singolarità: esso costituisce la più antica religione vivente; ha piccolissima diffusione, e tuttavia enorme influsso sulla cultura mondiale. Esso costituisce inoltre un caso del tutto singolare quando sia considerato nella prospettiva del suo rapporto con il cristianesimo. A stento si può dire che esso sia un'altra religione. Vediamo distintamente i due aspetti della singolarità del Giudaismo.

Il Giudaismo: la sua singolarità

Il Giudaismo è la più antica delle grandi religioni: esso si è conservato infatti senza interruzione da tremila anni ad oggi. Questa continuità appare strettamente legata al suo nesso stretto con un preciso popolo. Il giudaismo non è soltanto la religione professata di fatto dal popolo ebraico; la stessa identità del popolo entra nel suo credo; Jhwh (ma non si deve pronunciare il suo nome), unico Dio, creatore del cielo e della terra, Signore di tutti i popoli della terra, ha scelto questo popolo come suo popolo; l'elezione è alla base di un'alleanza; appunto l'alleanza è il fattore decisivo della sorprendente identità che il popolo ebraico è riuscito a conservare attraverso i secoli, nonostante il regime di *diaspora* in cui vive da oltre duemilacinquecento anni.

L'unico caso paragonabile è forse quello degli armeni, i quali per altro hanno un'incidenza sulla cultura universale, e occidentale in specie, assai meno rilevante.

La conservazione di un'identità etnico-religiosa è certo legata al regime di separazione in cui vive il popolo ebraico (circoncisione, fariseismo). Stranamente la separazione non impedisce una straordinaria capacità del *giudaismo* di realizzare un fermento culturale e religioso della civiltà universale. Il fatto ha di che sorprendere. Non possiamo certo parlare di capacità 'missionaria'; il Giudaismo non prevede affatto la missione; la conversione di tutti i popoli all'unico Dio è certo sperata, ma sospesa alla venuta del Messia; l'attesa del Messia d'altra parte nell'interpretazione farisaica della tradizione giudaica, ha un rilievo decisamente marginale. E tuttavia il giudaismo mostra una straordinaria efficienza culturale, per rapporto alla civiltà occidentale anzi tutto, ma attraverso di essa anche sulla civiltà planetaria. Il fermento giudaico interessa in forma più visibile la cultura 'alta', quella degli intellettuali; poi anche quella generale dell'Occidente in epoca moderna. Questo fenomeno pone un interrogativo; attende d'essere in qualche modo compreso.

Cristianesimo e giudaismo: origini

Il Giudaismo ha poi ragioni di privilegio assolutamente singolari rispetto a tutte le altre religioni nell'ottica cristiana. Tali ragioni sono subito facili da intuire. Le ricordiamo.

- Si riferiscono anzitutto alla comunanza del **Libro sacro** delle due religioni. Al di là del Libro, comune è per molta parte anche **la storia** rispettiva, e dunque la memoria che nell'uno e nell'altro caso ha rilevanza costitutiva per rapporto alla rispettiva immagine di Dio. Il Dio cristiano è il *Dio di Abramo di Isacco e di Giacobbe*, e non il *Dio dei filosofi*, come sottolineava Pascal. Non un Dio della ragione, ma un Dio che si fa conoscere attraverso le sue opere, e dunque nella storia.
- E tuttavia, proprio questa comunanza dei libri e delle memorie è all'origine di un motivo di conflitto sistemico tra le due religioni. Il conflitto non nasce dalla diversità delle rispettive credenze religiose, ma

esattamente dalla comunanza di storia; il conflitto ha la forma della *divergente interpretazione dell'identico*. La radice storica di tale divergenza, destinata a rimanere per sempre quella radicale, è ovviamente la condanna di Gesù. All'origine di quella condanna sta la pretesa di Gesù di essere il Messia promesso, colui che porta a compimento la promessa fatta *ad Abramo e alla sua discendenza*, tenuta viva da tutti i profeti, concretata appunto nella promessa di un discendente di Davide. Il riferimento del vangelo di Gesù a *Mosè e i profeti* è certo per il suo aspetto essenziale iscritto nella sua predicazione; Gesù era ebreo, e mai sconfessò la sua appartenenza ad Israele; protestò al contrario di essere venuto soltanto per *le pecore perdute della casa di Israele*. Esso trova però espressione formale soltanto nella testimonianza apostolica, e dunque negli scritti del Nuovo Testamento. Essi affermano che Gesù è il Cristo, il Messia dunque; non solo, ma argomentano tale affermazione ricorrendo alla citazione della legge, dei profeti e dei salmi per interpretare la sua vicenda, in particolare la sua morte e risurrezione. Di riflesso, interpretano il rifiuto di Gesù da parte del Giudaismo ufficiale del tempo come conseguenza di una più generale incomprendimento di Mosè e dei profeti; tale incomprendimento è riferita nelle memorie dei vangeli addirittura ai suoi stessi discepoli. Essi non capiscono il Maestro sulla strada della croce perché non capiscono la Legge e i profeti. Ricordiamo in tal senso le parole esplicite che Luca pone sulla bocca del Risorto:

Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui (Lc 24, 25-27).

Le parole sono soltanto di Luca, certo; esse però bene interpretano la vicenda di Gesù e il senso della distanza che lo separava dai suoi stessi discepoli sulla strada di Gerusalemme; hanno la forma della comprensione riflessa (teologica) della vicenda vissuta.

Le parole di Luca sono precedute, probabilmente anche ispirate, dalla teologia di Paolo. Proprio Paolo è il primo e il massimo interprete della frattura tra cristianesimo e giudaismo. È addirittura il fautore di tale frattura? Si deve rispondere decisamente di no; Paolo, sollecitato dalle necessità della predicazione ai pagani, porta alla luce una verità che è iscritta per altro fin dall'inizio nella vicenda del conflitto tra Gesù e il Tempio, tra Gesù e gli scribi.

Occasione concreta, che propizia la frattura di Paolo nei confronti del giudaismo, è la missione ai pagani, della quale egli si è riconosciuto investito. Essa esige il rifiuto della *legge giudaica*, di quella che Paolo definisce come *legge delle opere*; tale legge era infatti intesa e praticata quale *distintive marker* della appartenenza al popolo eletto, e dunque della vera fede. Una legge così intesa non può avere più valore per il cristiano. In tal senso Paolo addirittura oppone alla religione che fa consistere la *giustizia* nella pratica delle *opere della legge*, il cristianesimo stesso quale religione che riconosce quale principio di giustizia unicamente la fede nel vangelo di Gesù. A questa interpretazione del vangelo di Gesù corrisponde in Paolo un deciso spostamento di baricentro, nella lettura della tradizione dell'Antico Testamento: dalla centralità della *legge* (della *circoncisione*) si passa alla centralità della promessa fatta ad Abramo, e rispettivamente al privilegio della predicazione profetica.

- Il carattere non eversivo, ma fedele alla tradizione ebraica, della tesi di Paolo risulta da questa considerazione: già i profeti erano stati sempre trattati, nella loro storia effettiva di Israele, come "eretici"; così erano trattati dagli interpreti autorizzati della vita religiosa del popolo ebraico, se non dalla folla; essi erano poi messi sull'altare ad opera dei figli. Una precisa denuncia in tal senso è già sulla bocca di Gesù:

Guai anche a voi, dottori della legge, [...], che costruite i sepolcri dei profeti, e i vostri padri li hanno uccisi. Così voi date testimonianza e approvazione alle opere dei vostri padri: essi li uccisero e voi costruite loro i sepolcri. Per questo la sapienza di Dio ha detto: Manderò a loro profeti e apostoli ed essi li uccideranno e perseguiteranno; perché sia chiesto conto a questa generazione del sangue di tutti i profeti, versato fin dall'inizio del mondo, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria, che fu ucciso tra l'altare e il santuario. Sì, vi dico, ne sarà chiesto conto a questa generazione. Guai a voi, dottori della legge, che avete tolto la chiave della scienza. Voi non siete entrati, e a quelli che volevano entrare l'avete impedito (Lc 11, 46-52).

Nella stessa ottica occorre intendere anche la beatitudine di Gesù (o della tradizione cristiana successiva):

Beati voi quando gli uomini vi odieranno e quando vi metteranno al bando e vi insulteranno e respingeranno il vostro nome come scellerato, a causa del Figlio dell'uomo. Rallegratevi in quel giorno ed esultate, perché, ecco, la vostra ricompensa è grande nei cieli. Allo stesso modo infatti facevano i loro padri con i profeti (Lc 6, 22-23).

• Il cristianesimo, come presentato nei testi del Nuovo Testamento e da Paolo stesso, non rifiuta certo in radice la Legge mosaica; un tale rifiuto sarà proposto nella storia cristiana dei primi secoli soltanto da alcune eresie, che tenderanno sì appoggiarsi in tal senso sulla parola di Paolo (Marcione in specie). Il cristianesimo ortodosso non rifiuta la Legge, ma ne propone un'interpretazione spirituale, rispettivamente cristologica, che la rende inservibile quale distintivo culturale ed etnico. In tal modo il cristianesimo rompe il vincolo tra religione e identità etnica; il riferimento ad Abramo e alla sua discendenza non è cancellato, ma inteso appunto in forma spirituale. A tale riguardo appaiono assai eloquenti le parole di Paolo, nella sezione della lettera ai Romani espressamente dedicata alla considerazione del destino di Israele:

Infatti non tutti i discendenti di Israele sono Israele, né per il fatto di essere discendenza di Abramo sono tutti suoi figli. No, ma: in Isacco ti sarà data una discendenza, cioè: non sono considerati figli di Dio i figli della carne, ma come discendenza sono considerati solo i figli della promessa (Rm 9, 6-8).

La testimonianza di Paolo è convergente con quella di Giovanni;

Gesù allora disse a quei Giudei che avevano creduto in lui: «Se rimanete fedeli alla mia parola, sarete davvero miei discepoli; conoscerete la verità e la verità vi farà liberi». Gli risposero: «Noi siamo discendenza di Abramo e non siamo mai stati schiavi di nessuno. Come puoi tu dire: Diventerete liberi?».

La protesta dei Giudei appare chiaramente come espressione di una concezione etnica della discendenza da Abramo. A tale concezione Gesù oppone un'interpretazione etica della discendenza; discendente è colui che agisce come agì Abramo

«Se siete figli di Abramo, fate le opere di Abramo! Ora invece cercate di uccidere me, che vi ho detto la verità udita da Dio; questo, Abramo non l'ha fatto. Voi fate le opere del padre vostro» (8, 39-41)

Il “padre” a cui Gesù si riferisce non è un padre in senso carnale, ma è il “padre” inteso come principio del rispettivo agire. Il “padre” dei Giudei è poi espressamente identificato con il diavolo. La figliolanza nei suoi confronti consiste nella schiavitù del peccato. La prima risposta di Gesù a quei Giudei che avevano creduto in lui suona così:

«In verità, in verità vi dico: chiunque commette il peccato è schiavo del peccato. Ora lo schiavo non resta per sempre nella casa, ma il figlio vi resta sempre; se dunque il Figlio vi farà liberi, sarete liberi davvero. (8, 34-36)

Il conflitto tra cristianesimo e giudaismo non può dunque essere inteso come conflitto tra accettazione e rifiuto della legge, ma come conflitto a proposito della legge, e a proposito della stessa figliolanza nei confronti di Abramo.

L'antisemitismo nella storia del cristianesimo

La vicenda effettiva del rapporto e del conflitto tra Cristiani ed Ebrei non può essere intesa però quasi fosse semplice svolgimento dei principi posti dal Nuovo Testamento. È invece conseguenza delle forme di fatto assunte dal cristianesimo nella sua storia, forme queste per molti aspetti infedeli al vangelo di Gesù; sotto altro profilo il conflitto è riflesso degli sviluppi storici del Giudaismo stesso. Tra i due generi di sviluppo sussiste una correlazione obiettiva, e tuttavia asimmetrica.

- Lo sviluppo storico del cristianesimo che qui interessa è quello che si riferisce ai rapporti tra cristianesimo e civiltà; il tratto antiggiudaico del cristianesimo, nelle sue forme storiche, sconta la forte pressione del fatto che il cristianesimo stesso ha di fatto assunto rilievo egemonico per rapporto alla civiltà europea; è diventato religione civile. I giudei appaiono in tal senso minoranza etnica resistente all'integrazione sociale. I rapporti con il giudaismo rimangono per altro un fenomeno abbastanza marginale nella storia del medioevo.
- Per ciò che si riferisce allo sviluppo storico del giudaismo, esso è segnato in misura decisiva dal regime di *diaspora*, e quindi dalla fisionomia appunto di minoranza etnica e religiosa insieme, che il giudaismo assume nel quadro della civiltà cristiana, come per altro poi anche nel quadro della civiltà islamica.

La storia della persecuzione del cristianesimo nei confronti del Giudaismo è assai complessa, e non è possibile dirne in poche parole. Mi limito a segnalare che essa ha assunto nel periodo medievale soprattutto la forma di pressione indebita alla conversione. Le forme più crude della persecuzione si producono soltanto in epoca moderna, specie dopo la cacciata degli Ebrei dalla Spagna (1492). Gli Ebrei ebbero possibilità di vivere in Europa soltanto in regime di *ghetto*.

L'emancipazione civile cominciò a prodursi a procedere dalla stagione dell'illuminismo, avvantaggiandosi in tal senso delle libertà 'moderne'. Quella stagione propiziò anche all'interno del Giudaismo movimenti di riforma, che posero i fondamenti per quel giudaismo liberale, che è oggi una delle correnti più vive e influenti del Giudaismo. I Giudei rimasero per altro oggetto di considerazione assai critica, da parte degli intellettuali e anche della gente comune, specie in Germania, non senza l'influsso dell'antigiudaismo spiccato di Lutero e poi di tutta la tradizione protestante. La sanzione del principio di una religione temporalistica (*cuius regio, ejus religio*, fissato con la pace di Augusta, 1555, e confermato dalla pace di Westfalia nel 1648, a conclusione della guerra dei trent'anni) dispose la legittimazione teorica della discriminazione

La persecuzione nazista certo ha motivi specifici, legati all'ideologia razzista del nazismo; essa è tuttavia propiziata da una lunga tradizione antiggiudaica del cristianesimo, in specie di quello tedesco.

Sviluppi del Giudaismo nella storia: gli inizi

Il Giudaismo in epoca successiva all'avvento del cristianesimo conosce sviluppi determinanti.

Il *sensu sintetico* di tali sviluppi è il ripiegamento difensivo. Indirizzi dialogici, presenti nel giudeo ellenismo, in particolare nel pensiero di Filone di Alessandria (che per altro suscitavano diffidenza da parte del giudaismo palestinese), videro progressivamente ristretto e addirittura annullato il loro spazio. Espressione puntuale di questa difesa dell'identità differenziale del giudaismo è la definizione del *canone scritto* della fede. Tale canone acquista rilievo proporzionalmente maggiore con la scomparsa del Tempio, del culto, di ogni forma di organizzazione pratico/politica del Giudaismo.

(a) Il primo aspetto di questa fissazione canonica è certo rappresentato dalla fissazione del *canone delle Scritture*. Merita di sottolineare come al tempo di Gesù un canone non fosse ancora stato definito. La definizione formale intervenne a Jamnia (90 d. C.), dunque dopo la distruzione di Gerusalemme. Questa fissazione del canone si attenne ad un criterio assai rigido, ispirato alla rigorosa separazione tra giudaismo ed ellenismo da un lato, tra giudaismo e cristianesimo dall'altro; tra i due criteri c'è un nesso, gli scritti del Nuovo Testamento infatti sono in lingua greca, e per i libri dell'Antico Testamento adottano la traduzione dei LXX realizzata ad Alessandria nel I secolo a. C.⁴. Il giudaismo, fortemente polemico nei confronti della lettura cristiana di Mosè e dei profeti, sconfessò la traduzione dei LXX, che solo due secoli prima invece aveva mostrato di gradire. Boccio come apocrifi alcuni libri scritti in lingua greca e contenuti nella versione dei LXX.

⁴ I libri esclusi furono più precisamente questi: Tobia, Giuditta, Odi di Salomone, Sapienza, Siracide, Baruch, Lettera di Geremia, Esdra I, Maccabei I-IV, Supplementi di Daniele, versione greca di Esther; questi libri – eccettuati Esdra Maccabei III-IV, Odi di Salomone – costituiscono i cosiddetti 'deuterocanonici' del canone cristiano (cattolico e ortodosso, Lutero li cancellò).

(b) La *Torah* scritta ha il suo complemento nella **tradizione orale**, ad essa viene conferito rilievo altrettanto autorevole che a quella scritta. Essa costituisce una sorta di *siepe* della legge; soltanto essa consente di conferire alla legge stessa proporzionale univocità per rapporto alle situazioni concrete della vita. Il proposito di rendere la *Torah* stringente per rapporto alla vita concreta costituisce l'intento di fondo della corrente dei *farisei*, assolutamente prevalente nella vicenda del giudaismo posteriore alla diffusione cristiana. La nostra immagine del fariseismo è segnata dalla testimonianza dei vangeli; è dunque immagine assai spregiativa. Molti studiosi anche cattolici mettono oggi in dubbio la pertinenza di questa immagine evangelica dei farisei; l'attribuiscono alla polemica successiva alla Pasqua di Gesù, e quindi anche alla più spiccata egemonia che quella corrente farisaica ha assunto dopo la distruzione del secondo Tempio e la dispersione dei Giudei. È certo possibile che la polemica cristiana abbia propiziato una stilizzazione, e dunque anche una esasperazione la denuncia di Gesù; non pare possibile attribuire il giudizio contro i farisei soltanto alla tradizione cristiana successiva a Gesù.

La tradizione orale sulla legge è stata codificata a più riprese; sicché essa stessa è oggi – e anzi da molti secoli – raccolta in libri. Fondamentalmente nel *Talmud* (il verbo *lmd* vuol dire studiare). Esso esiste in due redazioni distinte, per molta parte convergenti (due redazioni della stessa tradizione, e non invece due tradizioni distinte): quello *Gerolosimitano*, o meglio *palestinese* (codificato nel IV secolo) e quello e quattro volte più esteso *Babilonese*, codificato nel V secolo; il primo è più arcaico e rigoroso, mentre il secondo è più recente e liberale.

Il *Talmud*, nell'un caso e nell'altro, è diviso in due parti: la *Mishna* e la *Gemara*.

La *Mishna* (= ripetizione) è la raccolta delle definizioni che precisano il senso dei 613 precetti della *Torah*; esse sono proposte dai commentatori rabbini della *tanak* (*tannaim*); inizialmente oggetto di tradizione orale furono compilate per la prima volta in forma scritta verso il 200 d. C. ad opera di Rabbi Jehuda ha-Nassi; è divisa in sei raccolte.

La *Gemara* (*complementi*) è invece la raccolta delle ulteriori spiegazioni proposte dai rabbini successivi. Rimane fuori dal *Talmud* la *Tosefta* (= aggiunta), che raccoglie materiale simile a quello della *Mishna*, ma di origine successiva alla fissazione del testo del *Talmud*.

Dal punto di vista del genere letterario, non invece delle partizione materiale del *Talmud*, i commenti alla *Torah* sono distinti in questi tre generi:

Halakahah: è il commento casistica; interessa la parte più importante del *Talmud*; ma anche la più tecnica, e meno apprezzata al di fuori del giudaismo osservante e ortodosso; dà espressione al volto più 'legalista' del giudaismo, difficile da comprendere per i non appartenenti a quella tradizione, e tuttavia assai incisivo sui giudei. Leggi un esempio (sul conflitto tra Shammai e Hillel, **pp. 108. 109-110**, che spiega quanto poco legalistica possa essere la discussione sulla legge) Oggi ancora accade il giudeo non osservante porta spesso il segno di questa tradizione orale in maniera assai più precisa rispetto a quanto non porti il segno delle credenze teologiche del giudaismo. Il riferimento alla Legge, magari non conosciuta nel dettaglio, e tuttavia indubitabile nella sua consistenza di fondamento della vita, pare in tal senso connotare il giudeo più profondamente rispetto a quanto non lo connoti la fede in Dio.

Illustra bene questa considerazione il caso noto di Kafka; nella sua poetica la Legge ha un rilievo sicuro e quasi ossessivo, mentre il riferimento a Dio appare assolutamente assente. Dà espressione concreta a questo rilievo di mediazione assoluta, insuperabile, che la Legge esercita tra il giudeo e il suo Dio il divieto di pronunciare il nome di Dio (il *Santo*). Il fatto che spesso non si possa neppure più dire se il singolo crede o non crede in Dio pare non avere valore dirimente per rapporto all'identità giudaica della persona.

Haggadah (che vuol dire racconto): è un genere prevalentemente narrativo, attraversato da un intento edificante e non legale; assai disperso, aneddotico, poco omogeneo; è il genere di letteratura talmudica che esercita un fascino più facile sul non giudeo. (leggi **pp. 297s.301**, sulla professione). Illustra bene questo fascino la raccolta *Pirque Abot* (= detti dei padri: leggi qualche esempio).

Un posto a parte ha il genere del *Midrash*, che è rappresentato soprattutto da letteratura post talmudica, ma ha ancora la forma della raccolta delle tradizioni rabbiniche. Il termine deriva dal verbo *darash*, che significa ‘cercare’; il *midrash* è espressione della instancabile ricerca religiosa che si produce a procedere dal libro santo, e certo anzitutto dalla *Legge*. Sullo sfondo sta la spiritualità raccomandata dalla tradizione deuteronomista; la famosa formula dello *shemà Israel*, per illustrare in che cosa consista l’amore di Dio con tutto il cuore, con tutta l’anima e con tutte le forze, espressamente dice:

Questi precetti che oggi ti do, ti stiano fissi nel cuore; li ripeterai ai tuoi figli, ne parlerai quando sarai seduto in casa tua, quando camminerai per via, quando ti coricherai e quando ti alzerai (Dt 6, 6-7)

La stessa raccomandazione è proposta distintamente al re d’Israele:

Quando si insedierà sul trono regale, scriverà per suo uso in un libro una copia di questa legge secondo l’esemplare dei sacerdoti leviti. La terrà presso di sé e la leggerà tutti i giorni della sua vita, per imparare a temere il Signore suo Dio, a osservare tutte le parole di questa legge e tutti questi statuti, perché il suo cuore non si insuperbisca verso i suoi fratelli ed egli non si allontani da questi comandi, né a destra, né a sinistra, e prolunghi così i giorni del suo regno, lui e i suoi figli, in mezzo a Israele. (Dt 17, 18-20)

A Giosuè, dopo la morte di Mosè, è detto da Jhwh:

Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge, ma mèditalo giorno e notte, perché tu cerchi di agire secondo quanto vi è scritto; poiché allora tu porterai a buon fine le tue imprese e avrai successo. (Gs 7,8)

Frutto di questa meditazione assidua della Legge è appunto la compilazione di questi *midrashim*, che – diversamente dalla *halakah* e dalla *haggada* – non nasce nel contesto del culto della sinagoga, ma nella scuola (*bet ha-midrash*). Il commento del testo biblico prodotto dal *midrash* è assai libero; accosta testi del Libro anche molto distanti, e in tal modo produce incrementi di significato inaspettati. Sempre il *midrash* distingue la riflessione del rabbino, espressamente citato per nome, dal testo biblico. Si tratta di un genere letterario che facilmente suscita interesse e consenso anche da parte del cristiano moderno. Un solo esempio:

Leggi G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia*, Introduzione, testi, commenti, EDB, Bologna 1992, p. 124, sulla creazione.

Nei confronti del rilievo esuberante che assume la ‘sieve’ della tradizione intorno al testo biblico si producono momenti di reazione (il *caraismo*, VIII secolo, sopravvive ma assai marginalmente, fino ad oggi).

Momenti della storia successiva

Dal punto di vista dei **tempi**, possiamo sinteticamente distinguere il medioevo, l’età moderna e l’età contemporanea. Dal punto di vista delle **forme** del Giudaismo, possiamo distinguere invece gli sviluppi del **pensiero** dagli sviluppi delle **forme propriamente religiose**.

5.1. Gli sviluppi della tradizione giudaica che hanno più tempestivo riflesso sulla storia generale della cultura europea sono quelli del pensiero filosofico. Si possono in tal senso distinguere tre stagioni privilegiate:

a) La filosofia medioevale, propiziata soprattutto dal confronto con la teologia islamica (in quel periodo in cui il giudaismo era diffuso soprattutto in ambiente arabo); il massimo rappresentante fu Mosè MAIMONIDE (1135-1204);

b) La filosofia giudaica della stagione moderna, (Baruch SPINOZA, 1622-1677; e poi nel periodo dell’illuminismo Moses Mendelssohn, 1729-1786, che ispirò l’opera di Lessing, *Nathan il saggio*, sul dialogo tra le religioni);

c) La filosofia giudaica in epoca contemporanea, come pure la narrativa; l'elenco dei nomi sarebbe troppo lungo; pensiamo a Kafka, a I. Singer, J. Roth, e filosofi come M- Buber e E. Levinas.

5.2. Più interessanti degli sviluppi filosofici, sono però quelli di carattere *espressamente religioso*. Mentre nel medioevo, nel quadro del mondo arabo, il giudaismo era stato notevolmente attratto dal pensiero arabo e aveva sviluppato un sostanziale aggiornamento culturale, in epoca moderna, dopo la cacciata dalla Spagna e l'emigrazione in Oriente (paesi slavi, baltici e Polonia), in regime di ghetto, ebbero un atteggiamento sostanzialmente estraneo alla cultura ambiente e più decisamente rivolto appunto alla mistica. In particolare, rilevanti sono due indirizzi dalla *mistica ebraica*. I loro inizi, sostanzialmente coevi, sono medievali; essi si prolungano però fino ad oggi e proprio oggi sono oggetto di particolare attenzione da parte degli stessi cristiani e della cultura occidentale in genere. È discutibile e discussa la continuità degli sviluppi moderni con le origini medievali.

a) La *Qabbalàh*, nasce in Provenza e si sviluppa poi soprattutto in Spagna nel XIII secolo, riprendendo tradizioni anteriori, di carattere più speculativo ed esoterico. Più precisamente, la sua qualità speculativa trova riflesso nel fatto che oggetto del suo interesse è il Libro; la *torah* e rispettivamente l'*halakah* del Talmud. Essa fa dunque riferimento alla tradizione, ma la comprende a procedere da speculazioni di carattere teosofico. Di qui nasce anche il significato volgare di cabbala e cabalistico (= astruso).

La sapienza della Cabbala è riproposta ora anche attraverso un sito Internet, appellandosi al desiderio di esoterico che ampiamente si nutre attraverso la via elettronica. È descritta lì in questi termini:

La **Cabalà** è la sapienza mistica e spirituale contenuta nella Bibbia ebraica. La Cabalà offre degli insegnamenti potenti e profondi, capaci di dare gioia e soddisfazione a tutti i ricercatori di Dio e della verità. La Cabalà è un aiuto indispensabile al processo di trasformazione della consapevolezza umana, personale e collettiva, che è la più grande opera alla quale tutti siamo tutti chiamati. Nel passato la Cabalà era nota solo a pochi iniziati meritevoli. Finalmente, negli ultimi decenni, i Maestri stanno aprendo le porte dei suoi tesori a cerchi sempre più vasti di persone. Come parte di questo movimento di rivelazione e divulgazione, in Italia si è costituita la scuola: **La sapienza della verità**. Sebbene sembri un titolo altisonante, questa espressione è stata utilizzata dai cabalisti del passato per definire il carattere più profondo della Cabalà.

In breve, ciò significa che la verità non basta a se stessa; la verità deve venire espressa in un modo saggio, se si vuole che sia convincente e che venga riconosciuta come tale. Non va imposta, non va propagandata, non va assolutizzata; va suggerita delicatamente, proposta come un'ipotesi di lavoro, da verificare con l'esperienza diretta.

Il proposito principale della nostra scuola è quello di diffondere la conoscenza della Cabalà ebraica, specie nelle sue forme più universali, compatibili con la presente cultura umanistica e scientifica. Insieme a ciò, la nostra scuola promuove varie attività rivolte al miglioramento della consapevolezza spirituale ed etica.

Inoltre, una particolare attenzione viene data alla meditazione e all'espressione artistica, soprattutto - o in particolare- musica e canto sacro. Infine, gli insegnamenti dati sono compatibili con le conoscenze delle scienze naturali e della psicologia.

Pur basandosi sulla tradizione ebraica ortodossa, "la Sapienza della Verità" è una scuola aperta al pluralismo, e al confronto-scambio con altre discipline religiose e spirituali. Se siete interessati allo studio della Cabalà, o a conoscere questa disciplina così affascinante, la scuola "la Sapienza della Verità" offre tutta una serie di attività, in lingua italiana, adatte ad ogni tipo di persona. Il nostro sito contiene una grande varietà di articoli, sia divulgativi sia di approfondimento.

La forma *mistica* della religione, che si appella ad una esperienza immediata di Dio, ad un *patis Deum*, avrebbe di che apparire estranea ad una tradizione religiosa di carattere profetico, com'è appunto l'ebraismo. Di fatto, la sostanziale sostituzione del Libro alla vicenda storica, e quindi all'interpretazione profetica dei fatti, prepara il campo per l'interpretazione mistica del giudaismo. Il fenomeno assomiglia a quello analogo che si può registrare anche all'interno del cristianesimo in epoca moderna (mistica spagnola).

b) Il movimento *Chassidico* (*Hassidim* erano chiamati già in epoca Maccabaica i 'puri', i rappresentanti cioè dell'indirizzo intransigente di opposizione all'ellenismo; *hassid* vuol dire santo; è il nome corrente di Jhwh). Gli *hassidim* sono i devoti; essi propongono una via religiosa che si affida assai più alla devozione che alla speculazione. La mistica chassidica nasce in ambito tedesco nel XII secolo, non senza contatto con la mistica cristiana del medesimo periodo; propone un modello di vita caratterizzato da severo ascetismo e una mistica di ispirazione platonica, che riprende la tradizione di Filone Alessandrino. Come si diceva, ha un indirizzo decisamente meno elitario e speculativo rispetto a quanto non sia nel caso della *qabbalàh*. Un filosofo ebraico contemporaneo, M. Buber, ha raccolto i *Racconti hassidici*, della tradizione polacca (*yddish*), che sono divenuti in tal modo oggetto di lettura e apprezzamento diffuso anche tra i cristiani.

Oggi il Giudaismo (diffuso soprattutto negli USA) è diviso nelle tre correnti:

- **neo-ortodossa**: fedeltà al Talmud, nella interpretazione che ne dà la tradizione soprattutto polacca, *yddish*/chassidica; è la corrente che si distingue anche nell'abbigliamento, la più pittoresca.
- **liberale o riformato**: è l'indirizzo diffuso soprattutto negli USA; mira all'interpretazione della tradizione nell'ottica di un giudaismo universalistico; a tale fine coltiva il confronto aperto a tutte le espressioni della cultura laica; l'indirizzo conduce ad un'estenuazione spiccata dell'identità religiosa del giudaismo, fino a mettere tra parentesi la stessa fede in Dio.
- **conservatrice**: a metà strada; la norma non è una legislazione fissata una volta per tutte, ma un costume che ha un suo sviluppo storico, e al cui sviluppo occorre mirare.

Molto dubbio è il rilievo religioso del **movimento sionista**, iniziato a fine Ottocento (Th. Herzl), e alimentato in maniera decisiva dalla persecuzione nazista.

Il dialogo ebraico cristiano oggi

La 'cattiva coscienza' suggerisce alla Chiesa Cattolica in anni recenti (*Nostra Aetate* del 1965, discorso di Giovanni Paolo II nella Sinagoga di Roma, aprile 1986, dialogo ebraico-cristiano in genere) un atteggiamento molto irenico nei confronti degli ebrei, «**nostri fratelli maggiori**». L'irenismo rimuove la questione seria: la lettura diversa che cristiani ed ebrei danno di Mosè e dei profeti. La possibilità di incontro e di intesa sono offerte ovviamente dai molti testi della tradizione condivisi. Ignorare però il fatto che di essi nelle due religioni è data lettura divergente equivale a rimuovere il confronto reciproco.

La questione più seria è quella di Gesù stesso; al riguardo rimane fino ad oggi rimane una fondamentale incomprendimento, e anzi un tendenziale silenzio. Tra gli stessi studiosi le eccezioni sono assai rare. A livello pubblico, la questione non è neppure formulata. I cattolici e i cristiani tutti sono trattenuti anche solo dal formulare la questione - così interpretiamo - dal timore o dal terrore d'essere fraintesi. L'asprezza delle sentenze pronunciate sullo sterminio nazista paiono raccomandare un cauto silenzio. La cattiva coscienza dei cristiani, riferita al passato, persuade alla pura e semplice rimozione della questione seria. Proprio essa avrebbe invece di che propiziare nelle chiese cristiane e all'interno del mondo ebraico un approfondimento della lettura del Libro.

Tra il profeta di Nazaret e la sua gente - la gente di Nazaret, e poi di tutte le città della Galilea, finalmente di Gerusalemme stessa - si produsse una radicale e tragica incomprendimento. Essa assunse alla fine la figura di un giudizio. Attraverso la sua intera vicenda, oltre e prima che attraverso le sue parole, Gesù pronunciò infatti un giudizio sulla gente di Israele, su coloro che Giovanni chiama 'i suoi', perché certo quanto alla nascita secondo la carne appunto a quella gente egli apparteneva. Anche la gente di Israele pronunciò in giudizio e una sentenza di condanna nei suoi confronti. Vicende passate, troppo distanti nel tempo per essere comprese, che in ogni caso non riguardano il presente dei rapporti tra cristiani ed ebrei? Oppure no, vicende che dicono fino ad oggi la verità di Dio, così come fino ad oggi dicono di Dio le Scritture di Mosè e dei profeti?

Lo scontro tra Gesù e il suo popolo non dovrebbe troppo sorprendere neppure i cultori della tradizione di Mosè. Esso infatti non era cosa nuova nella storia di Israele; riproponeva invece una vicenda già molte volte vista. Riproponeva il destino costante conosciuto da **ogni profeta**, come già notato. I giudizi severi di Gesù

contro scribi e farisei trovano corrispondenza quasi letterale nella parola dei profeti dell'antica alleanza; già essi avevano in molti modi denunciato che Israele preferiva far bere vino ai nazirei e ordinare ai profeti di non profetare (Am 2, 12). Bastava dunque anche meno della sua pretesa messianica, bastava la sua identità di profeta come i profeti antichi, per rendere del tutto prevedibile lo scontro tra Gesù e il popolo. Esattamente la testimonianza dei profeti contro il loro popolo ha di che proporre un interrogativo alla stessa fede degli ebrei, circa il rapporto tra la verità di Dio e la tradizione etnica.

Il giudizio pronunciato da Gesù contro la sua generazione non può certo essere inteso quasi fosse giudizio che discrimina Israele rispetto a tutti gli altri popoli della terra. Non a caso, gli oracoli contro Giuda e Israele nei libri profetici sono sempre accompagnati dagli oracoli contro le nazioni. Il fraintendimento stesso dei 'profeti' - di quanti attraverso i tempi sono interpreti vivi, nuovi e non scontati, della verità di Dio - ad opera del popolo a cui appartengono si produce infatti con inesorabile regolarità presso tutti i popoli della terra. Il medesimo giudizio dev'essere pronunciato, secondo ogni verosimiglianza, a carico dello stesso popolo cristiano, quando si misuri la sua storia effettiva con la verità del Maestro da cui esso prende nome. E tuttavia rimane questa differenza: nonostante anche il popolo cristiano sia stato di fatto - e sia magari per molti aspetti oggi ancora - in molti modi anche un popolo in senso etnico, non così esso s'intende quando professa la propria fede nel vangelo di Gesù.

I giudizi severi del Nuovo Testamento contro i Giudei non autorizzano in alcun modo un giudizio di condanna di Israele inteso come entità etnica; quando essi siano di fatto così intesi, occorre riconoscere che essi sono semplicemente fraintesi. Il fraintendimento in questione appare fino ad oggi assai facile, perché difficile pare - agli ebrei, ma anche ai cristiani e soprattutto agli intellettuali europei - la distinzione tra la figura di un Israele etnico e quella di un Israele secondo la fede. Quando di Israele si dica in accezione precisamente etnica, esso non può essere in alcun modo discriminato in base a considerazioni di carattere religioso; tanto meno quel popolo può essere imputato di deicidio. Nei testi del Nuovo Testamento - nel vangelo di Giovanni in particolare - appare assai chiaro come 'i Giudei' assumano la consistenza di un paradigma storico universale; la consistenza, più precisamente, di paradigma che interpreta la verità del mondo intero, del quale è detto che "fu fatto per mezzo di lui, eppure non lo riconobbe" (Gv 1, 10).

Sotto questo profilo, il compito obiettivamente proposto dal vangelo di Gesù alla fede di Israele ci sembra essere questo: riconoscere e quindi anche vivere l'originaria valenza simbolica della propria identità di popolo eletto. Quella elezione non costituisce infatti in alcun modo uno scontato privilegio, una consumata ragione di vantaggio rispetto ad altri popoli; essa invece è annuncio di un disegno di Dio che riguarda appunto tutti i popoli della terra, e che per realizzarsi esige la risposta libera e credente di Israele stesso. Quando accada invece che i figli di Israele non riconoscano questo significato iscritto nella loro elezione, questa promessa e insieme questo compito, quando intendano la loro particolarità etnica quasi fosse una proprietà inalienabile e una ragione di privilegio, quando difendano la legge di Mosè quasi essa fosse la *loro* legge, quando non scorgano nelle promesse dei profeti promesse che si riferiscono a tutti i popoli della terra, e prima ancora quando non riconoscano nei giudizi severi pronunciati dai profeti un imperativo a passare dalla concezione etnica dell'elezione ad una concezione spirituale che ne riconosca il destino universale, allora effettivamente accade che da beneficio l'elezione si trasformi in ragione di giudizio.

Occorre in ogni caso distinguere con chiarezza i due lati della questione che il popolo ebraico solleva nella storia dell'Occidente cristiano: il lato civile e quello religioso, o meglio ancora la questione civile e la questione della fede, dunque della verità di Mosè e dei profeti. Quando si cerchi il dialogo religioso tra cristiani ed ebrei, il tema del confronto non può essere altro che Dio stesso. Più precisamente, non può essere altro che il Dio di Mosè e dei Profeti, e quindi la pretesa di Gesù d'esserne l'interprete supremo. Sotto questo profilo - preciso: soltanto sotto questo profilo, che certo è quello supremo, che però non esclude la necessità di altri e più parziali profili - non c'è posto per un irenico e tollerante 'pluralismo'. Si deve invece anzitutto registrare il permanente dissenso. Si possono poi - e anzi si debbono - mettere a confronto i rispettivi argomenti nell'interpretazione della Legge e dei profeti.

Infatti è certo possibile trovare uno spazio per un confronto che, per il fatto d'essere propriamente religioso, non trovi subito nel dissenso un insuperabile ostacolo a ogni comunicazione responsabile e vera. In tale confronto i cristiani possono trovare risorse per approfondire la loro stessa conoscenza credente di Mosè e dei profeti. Di fatto in qualche misura i cristiani già trovano tali risorse, frequentando la letteratura giudaica

antica e anche la ricchissima e sempre istruttiva letteratura contemporanea che attinge all'eredità culturale dell'ebraismo. Certo potrebbero e dovrebbero farlo assai più. Tale confronto tuttavia sarà tanto più convincente quanto meno esso avrà bisogno, per prodursi, di procedere dalla rimozione dell'innegabile dissenso che fino ad oggi divide le due tradizioni.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

3. Cristianesimo e Islam

Introduzione

Un'introduzione sintetica all'Islam è impresa ancora più difficile che al Giudaismo. Le ragioni di tale difficoltà sono subito evidenti: non sussistono in questo caso quelle ragioni di familiarità che nel caso del Giudaismo sono garantite dalla nostra conoscenza di Mosè e dei profeti. Ma non si tratta soltanto di questo; la realtà obiettiva dell'Islam appare per sua natura di complessità scoraggiante. Una ragione ulteriore di difficoltà è il fatto che chi qui parla non ha una conoscenza specialistica dell'Islam. Questa però è anche – oso pensare – una ragione di vantaggio; lo specialista infatti appare spesso come 'affogato' nella considerazione del suo tema di interesse, e più difficilmente riesce a istruire il tema del confronto tra cristianesimo e Islam; mentre proprio questa è la prospettiva della nostra riflessione.

Possiamo distinguere, in prima approssimazione, tre volti distinti dell'Islam, i quali però sono strettamente intrecciati tra loro.

a) Il primo volto è quello propriamente **religioso**: lo dobbiamo cercare anzitutto nel Corano, e quindi nell'esperienza religiosa di cui quel libro è testimonianza. Il Corano si presenta come libro dettato da Dio al profeta Muhammad, attraverso il ministero dell'angelo Gabriele. La nostra fede cristiana, e anche la nostra cultura complessiva, non ci consente certo di accedere a questa interpretazione del libro; e tuttavia il rifiuto di questa immagine non ci impedisce certo di riconoscere nel libro il documento di una genuina esperienza religiosa; appunto la comprensione di questa esperienza costituisce il primo e più radicale approccio all'Islam. Il senso religioso dell'Islam è poi attestato da molte figure e da molte correnti espressamente religiose della tradizione islamica, tra le quali rilievo per noi privilegiato hanno i mistici. Considerato sotto il profilo propriamente religioso l'Islam appare ai nostri occhi come figura di religione mistica.

b) Il secondo aspetto è invece quello **antropologico culturale**: l'Islam ha generato, come ogni altra grande religione mondiale, una grande tradizione culturale. Assumiamo il termine *cultura* non solo e non subito nella sua accezione colta; non come forma del sapere riflesso; ma come forma della vita, del costume, e dunque anche della visione del mondo plasmata dalla tradizione sociale. Il nesso tra religione e cultura nel caso dell'Islam non è soltanto un dato di fatto; è anche una convinzione di principio, in molti modi raccomandata dallo stesso Corano, in particolare dalla concezione che esso propone della *legge (shari'a)*. Appunto questo nesso tra religione e cultura costituisce la radice delle difficoltà sistemiche dell'Islam ad accettare lo sfondo civile dell'Occidente, e quindi a convivere in una società pluralista.

c) C'è poi anche un terzo aspetto dell'Islam, che è quello **politico**: è proprio questo aspetto quello che suscita maggiori sospetti; il nesso stretto tra religione e forme politiche (in particolare, forme assunte dall'istituzione dello Stato) è quello che suscita il sospetto di fondamentalismo.

Il rapporto tra questi aspetti dell'Islam suscita molte e complesse questioni di principio, che non hanno soluzione univoca neppure nella tradizione cristiana, e che la *vulgata* della cultura laica occidentale tendenzialmente rimuove. Essa in tal modo alimenta il sospetto dell'Islam nei confronti dell'Occidente.

I fondamenti: la missione di Muhammad

L'Arabia della *giahiliya* (tempi della *ignoranza*) era caratterizzata da una situazione religiosa povera e confusa. Sullo sfondo stava una religione simile a quella dei tempi di Abramo (alberi, caverne e pietre, come

la *Ka'ba* della Mecca) identificavano santuari tribali. La tradizione culturale privilegiava virtù come il coraggio, l'ospitalità e la vendetta. La lingua e la letteratura avevano raggiunto una grande sofisticazione, a giudizio di molti addirittura mai superata nella storia successiva. Erano presenti nella penisola monaci cristiani singoli (non chiese) e anche comunità ebraiche (vicino a Medina), che pare abbiano esercitato un influsso religioso su una minoranza più sensibile.

Muhammad nato nel 570, precocemente orfano, crebbe presso lo zio; esercitò la professione di commerciante e sposò la sua padrona (*Khadigia*), molto più anziana di lui, alla quale rimase fedele fino alla morte (intervenuta quando Muhammad aveva 50 anni).

La sua 'vocazione' intervenne intorno al 610, propiziata da visioni avute in una caverna del monte Hira dove spesso si ritirava. Abbiamo notizia della missione di cui Muhammad si riconobbe investito nella Sura 96 (*leggi*). *Khadigia* fu complice e partecipe della crisi provocata dalla vocazione del marito.

Il contenuto delle prime profezie di Muhammad è *apocalittico*: egli annuncia la fine, il giorno del giudizio e la risurrezione. (*leggi Sura 81*). Sottolineano con vigore l'unicità di Dio, contro le credenze mitologiche della religione locale (*leggi Sura 112*: «Egli, Dio, è uno! Dio, l'eterno! Non generò, né fu generato, e nessuno gli è pari»). Come pure la verità della risurrezione (*leggi Sura 75*). La figura di vita, che scaturisce da questo messaggio, è facile da immaginare: è l'*Islam*, e cioè la soggezione totale e incondizionata a Colui che è celebrato soprattutto come l'Unico. Molto vicino allo *Shema Israel*. Egli raccomanda la soggezione a Dio, attraverso l'ascolto delle sue scritture: la *Torah*, i *Salmi*, il vangelo di Gesù, oltre che parola del profeta; fino ad allora non si intende come fondatore di una nuova religione, ma come profeta dell'unica religione, di cui quei libri sono testimonianze.

La sua predicazione non è accolta dai mercanti della Mecca, che anzi esercitano una persecuzione nei suoi confronti. È ascoltato solo da pochi, per lo più degli strati bassi della società meccana. Dopo la morte dello zio e della moglie gli è offerta una possibilità di fuga, da alcuni discepoli che vengono da Jathrib (poi Medina, città del profeta): 621, anno della *higra* (*egira*), divenne data di inizio dell'Islam.

Effettivamente il trasferimento a Medina segnò l'inizio di un nuovo corso. Gli Ebrei rifiutarono la sua versione di episodi biblici, da lui stesso proposti; egli sviluppò dunque la persuasione che gli Ebrei avessero mortificato la religione di Abramo e dei profeti antichi; che quindi la sua missione fosse quella del profeta escatologico, destinato a riportare la religione alla sua integrità. La preghiera, prima rivolta verso Gerusalemme, cominciò ad essere rivolta verso la Mecca. Quella città divenne la meta del suo desiderio.

Combatté per la riconquista della città, con alterne vicende. La guerra agli increduli e agli ignoranti della Mecca è una delle occasioni privilegiate per lo sviluppo della dottrina della *Jihâd* (vedi **Sura 47**; ma anche il testo più classico sulla disciplina della *Jihâd* nella **Sura 2, 190s**; *jihad*= sforzo per la causa di Dio).

Nel periodo medinese si occupò soprattutto del culto e degli aspetti istituzionali della nuova religione.

Muhammad tornò effettivamente in pellegrinaggio alla Mecca nel 632, dopo che la città era caduta in potere dei mussulmani nel 630; fu accolto con grande favore; era però ormai alla vigilia della sua morte, intervenuta nello stesso anno, tre mesi dopo il ritorno a Medina.

I fondamenti: il Corano

L'eredità spirituale di Muhammad è affidata fondamentalmente al **Corano**, dunque alla sua parola di esortazione e insegnamento. Essa è rappresentata da lui stesso non con i tratti della parola profetica così come concepita dalla tradizione biblica e cristiana; ma come parola materialmente affidata a lui dall'angelo Gabriele (**Sura 26**, 192-199). Questa rappresentazione della sua parola quale parola dettata dal cielo distingue profondamente il Corano dalla Bibbia. Esso è rappresentato come copia terrena, in lingua araba perfetta, intraducibile in altra lingua, di un esemplare celeste. Le traduzioni che saranno realizzate in epoca moderna da parte di mussulmani saranno espressamente rappresentate come interpretazioni del Corano, ed

non propriamente traduzioni. L'uso religioso del testo esige in ogni caso il riferimento al testo in lingua araba. La lettura, meglio la recitazione e la meditazione del testo è considerata come attività religiosa suprema del mussulmano.

Questa rappresentazione del libro induce per se stessa un legame indisciungibile dell'Islam con una precisa tradizione culturale. Induce, sotto altro profilo, uno scoraggiamento pregiudiziale di ogni indagine filologica sul testo. Induce, più radicalmente ancora, una ragione sistemica di indeterminatezza della lettura del testo. Il riferimento del testo alla esperienza umana che lo ha generato è una necessità obiettiva; ignorare tale riferimento induce ad un'inevitabile esposizione della lettura alla allegoresi.

Possiamo esprimere questa osservazione in questa altra forma, suggerita dal confronto con il cristianesimo. La rivelazione di Dio, per la fede cristiana, si realizza mediante una storia, che ha il suo culmine in Gesù; il Libro santo è attestazione della fede suscitata da questa storia; l'attestazione rimanda alla storia. La rivelazione di Dio secondo il Corano è invece una parola che scende dal cielo; essa ha di fatto uno sfondo storico, ma esso è come rimosso.

Tale rimozione induce per sua natura, per un primo aspetto, le condizioni propizie ad una interpretazione 'mistica' del Corano: a un'interpretazione cioè che riferisce la parola ad un'*esperienza interiore* di Dio, che ciascuno potrebbe e dovrebbe riconoscere come propria, a prescindere da ogni riferimento alla pratica effettiva della vita.

Sotto altro profilo, quell'immagine del Libro sacro dispone invece le condizioni per una lettura letterale e 'fondamentalista': ad una lettura cioè che suppone la lettera possa avere un significato obiettivo a monte rispetto ad ogni riferimento alla realtà effettiva.

Tra queste due distinte letture del Corano oscilla la tradizione islamica: prevale nettamente la seconda lettura nella storia effettiva dell'Islam; mentre è netto il privilegio della prima lettura da parte dei cristiani che cercano il 'dialogo' con l'Islam.

Il Corano ha estensione equivalente ai 4/5 del NT. Esso fu redatto soltanto i singoli capitoli (*Sure*) di cui si compone, 114, sono disposte in ordine decrescente. Le ultime, più brevi e nervose, intense, sono anche le più antiche; esse sono dedicate per lo più al tema apocalittico. Le prime assai più lunghe, più aride e noiose, sono di andamento decisamente disciplinare, rituale o legale, e appartengono al periodo di Medina. Un ordine tanto estrinseco non deve troppo stupire (cfr. anche i 12 profeti minori della Bibbia, o le lettere di san Paolo nel NT); è stata formulata però anche l'ipotesi che esso rifletta i tempi della fissazione scritta. Muhammad dettava le sue profezie ad un scriba, e quindi le faceva imparare a memoria. Le più lunghe erano le più difficili da ricordare, e quindi anche quelle più rischio.

Fuori serie è la **Sura 1**, breve invocazione del nome di Dio ripetuta da ogni mussulmano almeno venti volte al giorno (*leggi*).

Una sintesi del Corano è difficile; la prima impressione che suscita la sua lettura nel lettore estraneo è di confusione. Così si esprime Voltaire:

«Il Corano è una raccolta di rivelazioni ridicole e di predicazioni vaghe e incoerenti, ma di leggi ottime per il paese in cui viveva Maometto. È una rapsodia senza senso, senza ordine e senz'arte. È un libro noioso. Una declamazione incoerente e ridicola. Un libro incomprensibile, che fa fremere il buon senso ad ogni pagina»

Il giudizio di Voltaire tradisce però la mediocrità del buon senso di Voltaire, assai più che interpretare il senso del Corano.

Un'esposizione dei contenuti del Libro per gli occidentali pare inevitabilmente indotta ad affidarsi a criteri estranei ad esso. Le sintesi che se ne propongono ad uso dei cristiani si affidano ai capitoli noti della loro teologia (concezione di Dio, concezione degli angeli, magari poi concezione di Gesù Cristo e dei profeti biblici; antropologia; escatologia; morale e diritto; liturgia).

Di Dio si parla soprattutto per affermarne la **unicità** e la **grandezza** ineffabile; Egli incomprendibile, assolutamente senza proporzione con le possibilità che l'uomo ha di comprendere. Così ad esempio suona un versetto famoso, «versetto del trono», ripetuto come preghiera e usato anche quasi come amuleto nei momenti di smarrimento: **2, 255** (*leggi*). Come si vede, il tema dell'altezza di Dio strettamente si congiunge con affermazioni che hanno il sapore di dottrina predestinazionistica e fatalistica.

Molto insistita è però anche l'affermazione della sua **misericordia**; è ripetuta come un ritornello l'endiadi che qualifica Dio come misericordioso e indulgente. La sua indulgenza si riferisce alle debolezze pratiche dell'uomo; e però Allah è Dio geloso, che non perdona chi associ al suo culto altri dei (idoli).

L'immagine correlativa dell'uomo e della sua fede è quella che sottolinea l'obbedienza (*islam*), e la conseguente pratica delle vie da Lui indicate. Manca l'idea di un peccato originale; è invece affermata la dottrina di una originaria bontà di tutti gli uomini; o piuttosto di un'originaria fede espressa da tutti i figli di Adamo, nel giorno della creazione. L'idea è proposta attingendo ad un'immagine del Sinai: **7, 171-174** (*leggi*). Il senso così espresso è – così interpretiamo – quello che nella tradizione del cristianesimo si esprime attraverso l'idea di una religione naturale di ogni uomo.

La Sunna, il consenso

Molto presto si rende evidente l'insufficienza del Corano a disciplinare tutti gli aspetti della vita. Nel Corano stesso è indicato che la condotta (*sunna*) del messaggero è criterio affidabile per colmare tali lacune: «Nel Messaggero di Dio avete un nobile esempio per chi spera in Dio e nell'ultimo giorno e si ricorda spesso di Dio» (**33, 21**). Questo versetto è considerato come il fondamento della raccolta degli *hadith*, detti del profeta. Le due raccolte più autorevoli («sane e senza difetti») sono del IX secolo; ogni detto è accompagnato dalla catena dei testimoni che lo hanno trasmesso.

La fissazione scritta del Corano e della Sunna non basta ancora alla definizione di un canone disciplinare preciso della vita musulmana; come nel caso del cristianesimo non è sufficiente il Nuovo Testamento, e nel caso del Giudaismo non è sufficiente la fissazione del canone. Si aggiunge l'opera dei maestri, che nel caso dell'Islam sono soprattutto gli *Ulama*, gli esperti cioè della legge (*šarī'a*); la loro opera appare paragonabile a quella dei rabbini le cui sentenze sono all'origine del Talmud, siepe della Legge.

Il criterio base a cui essi si attengono, inizialmente e sempre, almeno come criterio più fondamentale, è quello dell'*igma*, e cioè del consenso realizzato nella comunità (*Umma*) islamica. Quel criterio suppone che si dia consenso, e che il compito degli esperti (*faqīh*) sia soltanto quello di individuarlo. La verità obiettiva è un po' diversa; quell'assunto pregiudiziale conferisce al diritto islamico, come di fatto proposto, un artificioso tratto di fissità, che ignora il divenire storico effettivo della disciplina. Lo sviluppo del diritto islamico appare sotto tale profilo molto esposto ad un pedante casuismo, che spegne la vivacità di ispirazione del testo coranico e degli *hadith*.

È riconosciuto poi che neppure il consenso basta a risolvere tutte le questioni. È invocato quindi, a colmare il difetto, il principio di analogia (*quiyās*). Le scuole giuridiche (quattro sono quelle classiche, giunte a maturità nel X secolo) molto divergono circa la possibilità di ricorso all'analogia, e quindi ad un discernimento discrezionale da parte del giudice.

Teologia e diritto

Caratteristica della tradizione islamica è fin dall'inizio la dominanza dell'interesse disciplinare (pratico, morale o giuridico che sia) rispetto a quello dottrinale o teologico. Esprimendosi in maniera un po' brutale, si potrebbe dire che l'unica cosa che deve premere alla persona credente di capire è quello che essa deve fare; non deve essere invece di capire tutto. È infatti espressamente riconosciuto che nel Corano ci sono anche versetti incomprendibili, che non è il caso di cercare di comprendere e strappare al segreto di Dio.

Leggi 3, 7-8

Nello stesso senso si esprimono anche diversi *hadith*:

Allah l'Onnipotente ha stabilito dei doveri: non li trascurate. Ha fissato dei limiti: non li oltrepassate. Ha proibito certe cose: non le fate. Ha mantenuto il silenzio su certe cose per misericordia verso di voi, e non per dimenticanza: non cercate di conoscerle.

Evitate ciò che vi ha proibito e fate ciò che vi ha ordinato, come meglio potete. In verità, quanti vi hanno preceduto si sono perduti proprio per le loro domande e le loro divergenze rispetto ai loro Profeti.

In questo privilegio del tratto pratico della religione è possibile riconoscere un aspetto di indubbia verità. Lo vediamo espresso, nella tradizione biblica, dal libro di Giobbe, nel quale Dio contesta a Giobbe la sua pretesa di capire i disegni di Dio. O ancora nella polemica di Paolo contro la smania di conoscenza dei Corinzi. Ma soprattutto nell'alleanza mosaica, la quale chiaramente suggerisce che la via per giungere alla terra della promessa è quella dell'obbedienza pratica, e non invece quella della previa *conoscenza del bene e del male*. E tuttavia c'è anche un rischio: che cioè il primato della pratica diventi invece il primato delle *opere della legge*. Certo il messaggio di Muhammad sfugge a questo rischio, con la sua esaltazione quasi ossessiva della soggezione (*islam*). La tradizione islamica non sempre sfugge. Il progetto di dare definizione giuridica alla *šarī'a* espone fortemente l'islam al legalismo. È questo un aspetto qualificante del problema più generale già segnalato: quello posto dal nesso stretto tra religione e cultura (politica) nella tradizione islamica.

Di fatto la teologia islamica (*kalam*, discorso) ha assunto forma fondamentalmente apologetica, piuttosto che speculativa, volta cioè ad un approfondimento dell'intelligenza della verità di Dio.

I cinque pilastri

Negli *hadith* è contenuto il testo base che autorizza la fissazione delle cinque osservanze fondamentali della vita religiosa del mussulmano: i cosiddetti cinque pilastri. Un *hadith* riferisce il dialogo di Muhammad con uno straniero, che – con stupore del discepolo testimone, che riferisce il dialogo stesso – interroga il messaggero, anziché esserne interrogato. Alla fine del dialogo Muhammad, interrogato dal discepolo stupito, rivelerà che il suo interrogante è l'angelo Gabriele stesso. La prima domanda che l'angelo rivolge a Muhammad è questa: «Dimmi che cos'è l'Islam»; ed egli risponde:

L'Islam è che tu testimoni che non c'è altro dio che Allah e che Muhammad è il Messaggero di Dio; che tu compia la preghiera rituale, versi l'elemosina rituale, digiuni nel mese del Ramadan e faccia il pellegrinaggio alla casa, se ne hai la possibilità.⁵

Si tratta di prescrizioni culturali o morali? Prospettare un'alternativa è incongruo: esattamente la concezione della vita tutta come culto (*Islam*) è il tratto identificante della religione. Certo, considerate nella nostra ottica, quelle osservanze hanno tratti prevalenti di osservanze rituali e non morali. E tuttavia l'aspetto umanitario ha rilievo consistente, specie per riferimento all'elemosina

1) Il primo obbligo del *muslim* è dunque la **professione di fede**, espressa mediante la formula: *Non c'è altro Dio all'infuori di Allah, Muhammad è il suo messaggero*; la formula non si trova alla lettera nel Corano, e tuttavia interpreta effettivamente il senso sintetico del suo messaggio.

2) Il secondo dei cinque pilastri dell'Islam, come fissati dalla tradizione, è la preghiera rituale (*salat*, distinta da quella personale o privata, *du'ā*). Se ne parla lungamente nel Corano, anche se non è formalmente disposto l'obbligo delle cinque preghiere al giorno. La necessità della preghiera è raccomandata spesso in

⁵ AN-NAWAWI, *Quaranta hadith*, Roma 1981, p. 36; cit. in P. BRANCA, *Introduzione all'Islam*, San Paolo, Cinisello B. 1995, p. 159.

coniugazione con quella della pazienza e/o dell'umiltà; la pazienza non si aggiunge alla preghiera, essa ne è piuttosto la radice; siamo assai vicini al nesso che Gesù stabilisce tra preghiera e perseveranza:

Fa la preghiera mattino e sera e all'avvicinarsi della notte, perché le buone azioni scacciano le cattive; è un monito per chi riflette. E sii paziente, perché Dio non lascia andare perduta la ricompensa di chi fa il bene. (11, 114)

Attendi dunque con pazienza il giudizio del tuo Signore e non dar retta ai peccatori o ai miscredenti che sono in mezzo a loro. E invoca il nome del tuo Signore mattina e sera e parte della notte. Prostatiti davanti a Lui e glorificalo nelle lunghe ore della notte. Costoro, infatti, amano l'effimero e non si curano di quel giorno che sarà grave di sventura (76, 24-27).

L'ora della preghiera è segnalata dal minareto; la preghiera è preceduta da riti di purificazione, distinti secondo le forme di impurità contratte; deve essere fatta in luogo puro (il tappetino). Solo al termine delle formule prescritte è possibile aggiungere richieste personali. La preghiera è molto sentita; essa è valutata come la discriminante tra fede e incredulità.

3) Il terzo pilastro è costituito dall'**elemosina rituale**, distinta da quella spontanea, pure raccomandata; quella è una sorta di tassa (9/60 del reddito), disposta e rigorosamente disciplinata dal Corano.

Sulle loro ricchezze preleva una decima per purificarli e mondarli e prega per loro, perché le tue preghiere li conforteranno; Dio ascolta e sa ogni cosa. Non sanno dunque che Dio è colui che accetta la conversione dei suoi servi, che riceve le elemosine ed è il Benigno e il Misericordioso? Dì loro: «Fate pure a modo vostro! Dio vedrà ciò che farete, e lo vedranno anche i suoi messaggeri e i credenti. Sarete poi ricondotti a Colui che conosce l'invisibile e il visibile; egli vi informerà di ciò che facevate qui sulla terra. (9, 103-105)

4) Il quarto pilastro è il **digiuno**: questa osservanza è la più dura, ma insieme anche la più praticata fino ad oggi. Esclude cibo, bevande, profumi, fumo e sesso nell'arco della giornata. Il mese del *Ramadan*, essendo il calendario lunare e non solare, passa attraverso tutti i nostri mesi e può capitare d'estate, rendendo il digiuno più grave. La festa finale del mese (il 27 *ramadan*) è la più solenne: celebra la rivelazione del Corano. (2, 184-186)

5) Il quinto pilastro è il pellegrinaggio alla Mecca. È prescritto nel Corano (22, 26-29); è giustificato per riferimento ad Abramo, a cui fu detto: «Non associarmi alcun idolo, ma purifica la mia casa per quelli che vi girano intorno». Concorre più di ogni altra osservanza a custodire l'unità dell'Islam.

Storia e 'sette' dell'Islam

La vicenda storica dell'Islam è assai intricata; il nesso stretto tra religione e forme politiche rende proporzionalmente rilevanti le vicende politiche, e le stesse divisioni etniche. Rilievo sempre decisivo ha l'identificazione del 'capo' della Umma: non solo la sua identificazione personale, ma anche e soprattutto la sua missione: politica o religiosa?

La divisione oggi più nota all'opinione pubblica occidentale è quella tra **sciiti** e **sunniti**. La distinzione appare per molti aspetti asimmetrica e incongrua.

- I sunniti sono la stragrande maggioranza dei musulmani (90%); la loro posizione è caratterizzata dalla tradizione comune (*sunna*) dell'Islam.
- Gli sciiti (che letteralmente si traduce *seguaci*, il riferimento è ad Ali, genero di Muhammad) sono soltanto una tra le molte 'sette', che si staccano dal cespite principale. Essi sono però una minoranza 'aggressiva', diffusa soprattutto in Iran e Iraq. All'origine di tale corrente dell'Islam sta una delle molte dispute a proposito della legittima successione nel ruolo di califfo. Essi rifiutarono la

sostituzione della dinastia degli Omajjadi a quella di Ali, il primo successore a Muhammad nel califfato.

Gli sciiti furono una corrente sempre combattuta e perseguitata; questo concorso a determinarne la qualità più belligerante e l'apologia del martirio. Dal punto di vista dottrinale essi sviluppano una concezione singolare del ruolo e della natura dell'*imam*. Essi riconoscono all'*Imam* – che nella concezione sunnita è solo colui che guida la preghiera – una più generale funzione di guida spirituale, e anche politica della comunità. Attribuiscono pertanto dall'*imam*, che è non è eletto, ma è discendente da Ali, requisiti di esemplarità di condotta e di dottrina. I sunniti invece non riconoscono alcun rilievo di guida all'*imam*; in genere, non riconoscono alcuna figura umana di mediatore tra il credente e Dio. Il successore di Ali dalla corrente imamita o doudecimana degli sciiti è considerato come nascosto. Gli atteggiamenti che ne scaturiscono nei confronti del capo politico effettivo sono divergenti; ma in genere più tolleranti. La corrente sciita è tendenzialmente più spirituale o esoterica di quella sannita. Quindi anche più conciliante. L'immagine di essi come ribelli e aggressivi molto deve alla rivoluzione islamica dell'Iran del 1979.

I raggruppamenti che si dovrebbero recensire sono molto numerosi e complicati. Dobbiamo qui rinunciare a farlo.

Solo segnaliamo la corrente importante del *sufismo* (da *suf*, che vuol dire lana, dall'abito usato dai cultori), che è il movimento di indirizzo mistico che attraversa tutto l'Islam; esso è oggetto di grande interesse da parte dei cristiani che si occupano del dialogo con l'Islam. In realtà, all'interno della tradizione islamica il *sufismo* è stato sempre oggetto di grande sospetto. La figura di una religione mistica, la quale dunque persegua l'obiettivo di realizzare addirittura un'esperienza di Dio, per sua natura esperienza di carattere spiccatamente sensibile, e quasi 'erotica', ha di che apparire come blasfema, in radicale contraddizione con la rigorosa affermazione della trascendenza e della incomprendibilità di Dio che caratterizza la teologia islamica.

La mistica sufi si esprime certo in termini paradossali, che hanno di che scandalizzare le orecchie pie. In particolare, scandalizzano le affermazioni di identità tra il credente e il suo Dio. Ad esempio scandalizza la pretesa impossibile espressa da questi versi di Ibn l-'Arabi, contenuti nel:"Tarjumân Al-Ashwâq":

Il mio cuore è divenuto capace
di accogliere ogni forma
è un pascolo per le gazzelle,
un convento per i monaci cristiani
è un tempio per gli idoli, è la Ka'ba del pellegrino;
è le tavole della Torah, è il libro del Sacro Corano.
Io seguo la Religione dell'amore,
quale mai sia la strada
che prende la sua carovana:
questo è mio credo e mia fede.

Oppure pensiamo a questi versi del famoso poeta Rumi:

Ascolta il flauto di canna,
come esso canta la sua storia
come esso triste lamenta la sua separazione.
«Da quando mi strapparono dal mio canneto,
uomini e donne ha fatto piangere il mio suono dolce.
Un cuore voglio, un cuore dilaniato
Dal distacco dell'Amico,
che possa spiegargli
la passione del desiderio di Amore;
perché chiunque rimanga lungi dall'Origine sua
sempre ricerca iol tempo in cui le era unito.

In realtà una cospicua componente mistica è innegabile nella figura di Muhammad, ed è anche molto coerente con il duplice aspetto professato dall'Islam: la trascendenza assoluta di Dio (in specie rispetto alle risorse della conoscenza razionale) e l'incondizionata soggezione del credente all'Unico e allo Sconosciuto.

Una parabola sufi

Un giorno un derviscio dalla mentalità convenzionale, prodotto di un'austera scuola religiosa, stava passeggiando lungo un corso d'acqua, completamente assorto in problemi teologici e morali, perché quella era la forma che l'insegnamento sufi aveva assunto nella comunità cui apparteneva. Per lui la religione emotiva corrispondeva alla ricerca della Verità Suprema.

All'improvviso il filo dei suoi pensieri fu interrotto da un forte grido: qualcuno stava ripetendo l'invocazione derviscia. "Non serve a niente", si disse, "perché quell'uomo pronuncia male le sillabe. Anziché salmodiare YA HU, dice U YA HU ...".

Il derviscio ritenne allora che fosse suo dovere - lui che aveva studiato con tanto zelo - correggere quel poveretto che sicuramente non aveva avuto l'opportunità di essere guidato nel modo giusto, e che probabilmente faceva solo del suo meglio per entrare in armonia con l'idea sottesa nei suoni.

Noleggiata una barca, remò in direzione dell'isola donde sembrava provenire la voce.

In una capanna di canne scorse, seduto per terra, un uomo vestito da derviscio che si dondolava al ritmo della ripetizione della formula iniziatica. "Amico mio", gli disse, "la tua pronuncia è sbagliata. Mi incombe dirtelo perché è meritevole dare consigli e altrettanto meritevole accettarli. Ecco come devi pronunciare". E glielo spiegò.

"Grazie", disse l'altro con umiltà.

Il primo derviscio risalì in barca, molto soddisfatto di aver compiuto una buona azione. Dopo tutto, non è detto che colui che riesce a ripetere correttamente la formula sacra possiede anche il potere di camminare sulle acque? Il derviscio non aveva mai visto nessuno compiere un simile prodigio, ma aveva sempre sperato, per qualche ragione, di riuscirci prima o poi.

Dalla capanna non arrivava più alcun suono; tuttavia, era convinto che la lezione aveva dato i suoi frutti.

Fu allora che udì un U YA pronunciato con esitazione: il derviscio dell'isola si era messo nuovamente a pronunciare la formula a modo suo ...

Mentre il primo derviscio era assorto nelle sue riflessioni, meditando sulla perversità degli uomini e sulla loro cocciutaggine nel perseverare nell'errore, i suoi occhi scorsero uno strano spettacolo: il derviscio della capanna aveva lasciato la sua isola e stava venendo verso di lui camminando sulla superficie dell'acqua ... Stupefatto, smise di remare. L'altro lo raggiunse e si rivolse a lui con queste parole: "Fratello, perdonami se ti importuno, ma sono venuto a pregarti di insegnarmi ancora una volta il modo corretto di ripetere l'invocazione, perché ho difficoltà a ricordarlo".

La parola "Sufi" ha una triplice etimologia:

1) gli "**ahl us-Suffa**" erano "quelli della veranda", i Compagni del Profeta Muhammad (Su di loro siano le benedizioni e la pace) che avevano lasciato tutto pur di vivere quanto più vicino al Profeta.

Risiedevano sotto una veranda fuori della casa di Aisha.

Quando il Profeta usciva erano i primi ad incontrarlo, quando riceveva un dono lo divideva con loro. Il Profeta mostrò per loro i suoi poteri miracolosi facendo moltiplicare il contenuto di un bicchiere di latte che fu sufficiente per tutti.

Vivevano senza possedere nulla ed in continui digiuni e devozioni.

2) "**Suf**" vuol dire lana. I Sufi dei primi secoli erano asceti che vivevano nei deserti vestiti di una lunga tunica di lana, loro unica proprietà, insieme al secchiello per l'acqua. Questa tunica era ovviamente logora e rattoppata. Queste toppe, cento come i nomi di Allah menzionati nel Corano, in epoca più tarda divennero colorate, fino a diventare il "costume" tipico del "**Dervish**" (poverello) del medioevo. Se vi è capitato di vedere nelle nostre strade i Muridi Baifal senegalesi potete capire come questa tradizione sia ancora viva.

3) "**Safa**" vuol dire purezza: i Sufi sono i Puri. Per questo se chiedete a uno se è un Sufi, non sentirete mai dire di sì, perché chi lo è, per modestia non lo dice.

I Sufi quindi sono parte integrante della Storia delle religioni, nati al tempo del Profeta (S.a.s.) che era il continuatore del messaggio di Gesù, Salomone, Davide, Mosè, Abramo, Noè, Idris (Ermete trismegisto), Adamo, ecc. (Su di loro tutti siano le benedizioni e la pace).

Fino al secolo scorso, prima dell'avvento del pensiero modernista e riformatore, foriero delle disgrazie e

le violenze attuali, nei paesi musulmani "*Ilm ut-Tasawwuf*" (Scienza del Sufismo) era materia di insegnamento nelle università islamiche (perché a cosa servono *Imam*, Dottori della Legge pieni di orgoglio, superbia, miseri di cuore, invidiosi, ecc.?!!) Gli Imam, come tutti del resto, erano socialmente invitati a sottomettersi non solo allo studio di libri, ma anche alla pratica della Scienza della Purificazione dei Cuori, per raggiungere le Virtù dell'Eccellenza (*Ihsan*) nelle mani di uno Shaikh Sufi.

Naturalmente vi sono stati tempi in cui, per manifestare l'ipocrisia imperante, i Sufi hanno dovuto proferire affermazioni iperboliche tali da poter suscitare una reazione, per questo alcuni, ma solo alcuni, sono stati tacciati di eresia.

Ma come ben sapete, la Verità non e' per tutti...

I rapporti tra cristianesimo e Islam: dalla polemica al 'dialogo'

L'Islam è l'unica grande religione mondiale, con intendimento di valere come religione universale, nata dopo il cristianesimo, e con riferimenti espliciti ad esso; al punto da poter essere considerato (Harnack) come un'eresia cristiana. Già questa circostanza dispone le condizioni propizie allo sviluppo di una polemica.

Inoltre l'Islam ha generato una cultura e rispettivamente una realtà politica, che in molti modi hanno 'invaso' l'Occidente cristiano, dalla conquista araba della Spagna nell'VIII secoli fino all'assedio di Vienna da parte dell'Impero turco nel 1683. Questa storia di conquiste ha lasciato inevitabile traccia nei rapporti reciproci.

I momenti salienti del conflitto sono quelli della Spagna del , la polemica del pensiero scolastico medievale e delle crociate contro l'Impero turco; quelle dell'apologetica

La conoscenza reciproca è stata impedita per molto tempo dalla distanza culturale, e in primo luogo dalla ignoranza della lingua araba, e quindi dei testi. Una conoscenza occidentale più obiettiva dell'Islam è cominciata soltanto nel XVIII secolo (illuminismo), e soprattutto con gli studi di orientalistica del XIX secolo. Fino ad oggi tuttavia: «Sappiamo troppo poco di Muhammad perché si possa giungere a idealizzarlo, e troppo poco per capirlo bene» (C.H. Becker).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

4. Cristianesimo e Induismo

Introduzione

Non sono sicuro di riuscire nell'impresa impegnativa di proporre un'immagine sintetica dell'induismo. La realtà di questa grande tradizione religiosa (600 milioni di persone la seguono fino ad oggi) è assai complessa; io stesso ne ho una comprensione soltanto molto acerba. In ogni caso, la preparazione di questo incontro – che mi ha richiesto non poco tempo non poche letture – è stata utile per me.

L'accostamento all'induismo deve essere, di necessità, ancor più cauto e timoroso rispetto a quanto già non sia stato quello all'Islam. Per molti motivi. Indico i fondamentali:

- Il difetto di conoscenza mio, che ovviamente dipendo dagli studiosi, e solo in misura molto parziale conosco i testi religiosi dell'induismo.
- Il difetto di conoscenza che caratterizza in genere la cultura europea tutta nei confronti di questa complessa tradizione religiosa. essa non ha una dottrina ortodossa. L'interpretazione dei suoi singoli elementi simbolici è contraddittoria già all'interno dei suoi seguaci. Tanto più negli interpreti occidentali.
- L'induismo non si può certo comprendere attraverso i libri. All'origine dei libri sta una vita, una pratica di vita, una pratica in particolare del rito, che rimane per sempre lo sfondo necessario per intendere le parole. Lo sfondo di vita, d'altra parte, appare assai lontano dalla nostra mentalità. La valorizzazione di singoli elementi (vedi il caso famoso di Schopenhauer) minaccia di prodursi in una prospettiva altra da quella entro la quale soltanto quegli elementi possono essere intesi.

Il principio vale certo per tutte le religioni; ma per l'induismo vale più ancora che per qualsiasi altra religione.

a) Il rito

A prima vista parrebbe accomunare la tradizione religiosa dell'induismo al cristianesimo, come anche al giudaismo e all'Islam, il fatto che si tratti anche in questo caso di *religione del libro*. In realtà La qualità del libro per altro è molto diversa nei diversi casi. Il libro biblico ha la forma radicale della testimonianza di una storia singolare; quella storia è intesa come storia dei benefici di Dio (*magnalia dei*) in una vicenda umana. Quei benefici sono quindi intesi addirittura come rivelazione di Dio stesso. Appunto mediante tale rivelazione è istituita la comprensione della vicenda umana universale, e quindi della realtà tutta. L'immagine del mondo, e quindi della stessa condizione umana, sulla quale i libri dell'induismo senza fine ritornano, è invece immagine che non nasce da una vicenda; nasce invece da una pratica di vita. Nasce più precisamente dal *rito*; e quindi da una vita alla quale ha dato forma appunto il rito.

La parola stessa, *rito*, appartiene a questa tradizione; appartiene alla lingua sanscrita. Essa significa: “ciò che è stabilito”; più precisamente, indica una “azione che si ripete rispettando un ordine preesistente”. Appunto l'ordine riconosciuto alla vita mediante la pratica rituale, e quindi l'immagine della realtà tutta configurata attraverso quella pratica, sta sullo sfondo del libro. Il libro accompagna il rito: lo descrive materialmente; riferisce le parole, gli inni e le preghiere, pronunciate durante il rito e che lo interpretano; istruisce circa le melodie che lo accompagnano.

Stando a molte affermazioni contenute nei libri, l'efficacia del rito ha di che apparire come *efficacia magica*; e dunque, si sarebbe tentati di giudicare, il rito è superstizioso. In realtà, non ci si può affidare semplicemente alle affermazioni. Per intendere che cosa è rito per coloro che lo compiono, e quindi anche come esso svolga

la sua efficacia nella loro vita effettiva, sarebbe indispensabile riuscire a immaginare la pratica corrispondente, e non solo le affermazioni che il libro fa in proposito.

Il rito ha una molteplicità di forme. Gli alberi tuttavia non debbono però nascondere la foresta. Alla base dei molti riti sta la forma sintetica dell'azione rituale. Essa propone alcuni tratti qualificanti. Volendo suggerire un parallelo più vicino, per intendere il comportamento rituale induista, un parallelo nella nostra tradizione Occidentale, dobbiamo risalire all'età antica, greca o magari meglio ancora latina. Non si deve dimenticare che alla radice della cultura induista sta una migrazione dall'Occidente. Sta dunque la grande tradizione non a caso chiamata *indoeuropea*. L'India è in tal senso assai più 'ariana' che orientale. La parentela è espressa, oltre che dai riti, dalla lingua.

Il luogo e le forme fondamentali del comportamento rituale debbono essere cercati nella *casa*. L'induismo è fondamentalmente, almeno ai suoi inizi, una religione domestica. Celebrante per eccellenza ('sacerdote', se così possiamo chiamarlo, ma in realtà non lo si può chiamare così) è il padre di famiglia, e non un addetto al sacro. Già questa qualità domestica del rito esclude che la separazione tra rito e vita possa assumere quelle forme caratteristiche che assume invece là dove esiste una classe sacerdotale. La religione induista è una religione fondamentalmente non istituzionale; l'assenza di un corpo sacerdotale comporta, per se stessa, l'esclusione di qualche cosa come una 'chiesa'.

E tuttavia, occorre subito aggiungere, il padre di famiglia è abilitato a fungere quale celebrante del rito attraverso una specie di iniziazione. Tipicamente, essa è quella realizzata nel quadro stesso della celebrazione del matrimonio, l'atto di fondazione della casa, e quindi anche di investitura del padre di famiglia. In questa celebrazione, come anche in genere in tutti i gesti di iniziazione ('sacramenti', li si chiama talora nella letteratura occidentale, essi l'imposizione del nome alla nascita e l'iniziazione dell'adolescenza) è impegnato il gruppo sociale tutto; sono impegnate le tradizioni collettive. In tal senso, lo stesso rito domestico non è cosa 'privata', ma espressione dell'ordine simbolico sotteso alla vita comune.

La forma fondamentale del rito domestico, come per altro di ogni altro rito, è il *sacrificio*. Al centro della casa sta il fuoco; la sua qualità sacra è espressa dalla sua identificazione con una divinità, che ad esso presiede (*Agni*, imparentato a *ignis* latino, il fuoco). Appunto l'*agnihotra* è il sacrificio quotidiano e fondamentale della religione induista. Nella casa induista il fuoco arde sempre; esso è considerato quale espressione della sorgente arcana di quel preciso gruppo familiare. Il fuoco identifica la casa, la quale è intesa come il *casato*, e non come i muri; il fuoco identifica la casa assai più di quanto non possa identificarla uno spazio o un edificio. Quando accada che si debba realizzare un trasferimento, il fuoco è portato via. Esattamente dal fuoco, come da sorgente mistica, e intorno ad esso rinasce poi altrove anche il resto della casa.

Il fuoco è rinnovato due volte al giorno: è riattizzato, versandovi poi sopra qualche cucchiaino di latte, munto da vacca a ciò espressamente deputata. Mediante quel latte si produce una sorta di comunione con *Agni*, paragonabile a quella con i lari familiari della tradizione latina. La convinzione induista, se non fosse ripetuto questo sacrificio, cesserebbe addirittura di nascere il sole al mattino. Tra le formule di invocazione, che accompagnano il rito del mattino, c'è questa: *Possa il fuoco brillare per noi! Possa il sole levarsi per darci la vita*. La formula suggerisce il nesso tra il fuoco e il sole; appunto il sole è principio della vita; il calore è l'ultima cosa che si allontana dal corpo, alla morte; esso permane pur dopo che si è spento il respiro e la parola. Esso è chiaramente un simbolo di altro; di altro che però non può essere nominato se non a procedere dalle sue figure. Nel fuoco, sempre acceso in ogni casa, è riconosciuta la figura della vita propria della casa, la quale è forma essenziale della vita di ciascuno. Non a caso, la casa è chiamata fino ad oggi anche tra noi il *focolare* domestico. L'invocazione del fuoco è l'invocazione di una rinnovata vita per la famiglia tutta.

Ecco un ceppo per te, o Agni. Grazie ad esso, sviluppati e cresci nel focolare. E per tuo mezzo anche chi offre questo sacrificio possa svilupparsi e crescere. Sì, grazie a te, o Agni, possa questa casa svilupparsi e crescere.

Verranno certo poi anche i templi. Essi sono costruiti però soltanto da chi ha i soldi; o più in generale da chi ha un potere e un prestigio sociale; proprio personaggi come questi diventano spesso e in molti modi

protagonisti della vita collettiva. Soltanto per i riti celebrati in tali templi è necessario personale specialistico, un celebrante, e anzi molti celebranti, in qualche modo professionalizzati. Non solo, i riti che si celebrano nel tempio, come per altro prima ancora quelli collettivi già prima celebrati all'aperto, in occasioni sociali, occorrono riti proporzionalmente complessi. Essi non rientrano nelle competenze proprie di ogni padre di famiglia. I sacerdoti addetti, tuttavia, sono considerati all'inizio, nei tempi antichi, e sono considerati in generale fino ad oggi, soltanto dei 'tecnici', degli esperti professionali della complessa pratica rituale; non invece come figure carismatiche, alle quali sia riconosciuta una funzione di mediazione tra gli uomini e i loro dei.

E tuttavia proprio nell'ambito di questi professionisti del rito, *brahamani*, sorgeranno – come vedremo – gli approfondimenti speculativi della verità nascosta nel rito. Tali approfondimenti si producono anzi tutto attraverso la traduzione in codice scritto dei complessi riti celebrati; dalla redazione scritta nasce poi anche una sorta di filosofia dei riti, la quale acquista progressiva autonomia crescente nei confronti dei riti stessi.

A tratti, sarà addirittura espresso un sospetto e una critica nei confronti dei riti; sarà suggerita la necessità che ad venga sostituito un cammino personale, interiore e solitario; un cammino dell'anima.

Politeismo? – Oltre al privilegio della liturgia domestica, accomuna l'induismo all'antica religione pagana, che in occidente precede il cristianesimo (in Grecia, a Roma, ma anche nelle popolazioni germaniche), il *politeismo*. Le divinità conosciute sono miriadi. Non solo, esse hanno almeno in qualche caso una corrispondenza abbastanza chiara con le divinità dell'Occidente.

E tuttavia non si deve precipitare l'opposizione tra politeismo e monoteismo, o magari panteismo. Queste classificazioni, correnti nella visione delle religioni proposta all'interno della tradizione cristiana, si applicano con difficoltà all'induismo, come subito vedremo. L'induismo, già nella tradizione dei *Veda* più antichi, abbonda di riferimenti all'Unico, che nelle molteplici divinità trova drammatizzazione, e non divisione.

La tensione tra monoteismo/panteismo e politeismo è strettamente legata a quella tra il *rito* e la sua verità, tra il gesto materiale e l'intenzione personale (la dedizione, o la devozione, il *bakti*). Il rito appare in ogni caso referente obbligatorio, ma per dire di una verità che non si lascia imprigionare dal gesto rituale.

Il libro e i libri – Il libro dell'induismo è in realtà una vasta biblioteca, composta nell'arco di oltre duemila cinquecento anni, tra il 1500 e il 300 a. C., passando attraverso una lunga tradizione orale. Nel complesso gli scritti religiosi della tradizione induista possono essere considerati come la più antica 'bibbia' che l'umanità abbia conosciuto.

La lingua del libro è il *sanscrito*; una lingua indoeuropea assai diffusa, che costituisce la maggiore espressione di una tradizione culturale estesissima e decisiva per la storia tutta dell'umanità; costituisce insieme il più efficiente veicolo di quella tradizione. Tale tradizione si è costituita a procedere dall'invasione di popolazioni ariane dal mar Caspio alla valle dell'Indi attraverso l'altopiano iranico. La religione induista nasce da una contaminazione tra le precedenti tradizioni locali e le nuove popolazioni entrate nel territorio indiano verso il 2000 a. C..

Il nome *Induismo* è attribuito a questa tradizione soltanto da altri; più precisamente, dagli islamici che entrarono in quel territorio intorno al 730 d. C. Non esiste un nome tecnico espresso dalla stessa tradizione induista per designare la religione. In ogni caso, qualificante è il riferimento al Libro.

I libri canonici dell'induismo sono disposti secondo tre strati successivi e diversamente autorevoli.

I veda

Il primo strato del Libro è costituito da quattro libri (o meglio quattro raccolte, *samhita*), chiamati *Veda*. Il termine viene spesso tradotto con 'scienza'; si tratta però di traduzione assai approssimativa. La radice *vid*

significa prima di tutto vedere, ma poi anche comprendere. I libri sono considerati dagli induisti eterni. I saggi, che li hanno redatti, lo hanno fatto a procedere dalla loro 'visione' di essi. Il periodo di composizione si estende tra il 1500 e il 1000 a. C. Notevoli sono i contatti linguistici e con l'*Avesta*, il libro sacro della Persia antica, ripreso da Zoroastro (in realtà *Zarathustra*), e poi associato al suo nome; egli è vissuto nel VII secolo a. C.

a) *Rig-Veda* (scienza dei versetti): contiene gli inni agli dei recitati durante le libazioni rituali; contiene però anche preghiere e altri inni di carattere mitologico; gli autori sono ovviamente sconosciuti; essi hanno avuto una lunga tradizione orale prima di essere fissati per iscritto.

b) *Sama-Veda* (scienza delle melodie)

c) *Yajur-Veda* (scienza delle formule rituali)

d) *Athar-Veda* (scienza delle formule magiche)

La distribuzione delle tre raccolte pare inizialmente corrispondere alla distribuzione dei compiti nella celebrazione del rito. In ogni caso appare indubitabile il riferimento di tutti questi testi al rito, celebrato con grande minuzia. Le categorie di ministri impegnati erano appunto quattro, o più precisamente tre più una. Questo schema 3+1 è ritornante nella tradizione induista; il quarto elemento non si aggiunge in realtà ai precedenti, ma li sintetizza e appartiene ad un altro ordine di realtà.

a) Gli *adhavayu* possono essere paragonati ai nostri accoliti; essi predispongono gli aspetti materiali del rito; accompagnano i loro gesti con la mormorazione delle formule rituali.

b) I cantori intonano le melodie di testi che appartengono ai *Rigveda*, ma disposti appunto secondo le esigenze del canto.

c) Lo *hotri* recita espressamente gli inni del *Rigveda*; a lui deve forse essere riconosciuto in origine il rilievo di celebrante principale.

d) Il *brahamano* non ha un compito operativo; egli soltanto vigila silenziosamente sulla correttezza della celebrazione; è autorizzato a tanto dalla sua conoscenza precisa di tutti i testi sacri. Appunto questa figura prepara quella successiva dei bramani (da *brh*, nutrire, alimentare, e quindi rendere forti, o forse meglio pieni), che saranno autori dei testi che segnano il primo significativo incremento dei *Veda*; il passaggio da una religione fondamentalmente naturalista ad una religione che avrà i tratti della mistica della conoscenza.

Non è il caso di tentare una descrizione analitica del **complesso panteon** dei *Veda*. Potrebbe essere soltanto un elenco sterile; anche avendo molto tempo a disposizione, sarebbe in ogni caso difficile entrare nella densità semantica di queste divinità, a motivo della distanza culturale enorme. Possiamo genericamente ricordare che lo strato più antico e più rappresentato delle divinità è quello legato ai grandi fenomeni della natura (siccità e acque, cielo e nubi, ma anche luce e tenebre, aurora e tramonto, venti, malattie e salute); già queste divinità per altro non possono essere intese come naturali in senso riduttivo; ad esempio, lo sposo dell'aurora (femminile), che rappresenta il sole (solo uno dei molti 'soli', perché il sole ha molti volti), acquista chiari connotati 'moralì'; è infatti associato al canto e alla musica, intesa a sua volta come simbolo della vivacità della vita; a lui si rivolge una delle preghiere fino ad oggi più comuni:

*Questa meravigliosa luce del Dio Savitr
vogliamo raggiungere
perché possa rafforzare la nostra dedizione
(o devozione, bakti)*

Da questo panteon di divinità cosmiche si staccano alcune figure, più chiaramente connotate in senso etico. Ricordiamo in particolare *Varuna* (= *Uranos* indoeuropeo), Dio del cielo, considerato come il 'creatore' dell'universo; l'atto creatore è rappresentato seconda analogia con l'atto magico; e tuttavia egli è inteso

insieme come fondatore e garante delle leggi morali. Un inno vedico a lui dedicato esprime immagini simili a quelle riconosciute al Dio biblico dal Salmo 139:

*Chi sta e chi cammina,
chi si stringe in un angolo,
chi si nasconde e fugge,
quello che due in segreto complottano:
il re Varuna tutto conosce.
E questa terra a Lui appartiene.
Quell'alto cielo coi suoi lontani confini
e i due mari
sono il ventre di Varuna;
anche in questa poca acqua egli è nascosto.
Anche se uno andasse più in alto del cielo,
fino ai confini del mondo con l'al di là,
non potrebbe sfuggire a Varuna.
Dal cielo le sue spie vengono giù,
con mille occhi spiano sulla terra.
Varuna vede tutto
quello che è tra cielo e terra
e quello che è al di là. (AV 4, 16)*

L'attribuzione della fondazione della legge morale vigente tra gli uomini all'opera di Varuna rimanda ad una legge sovrumana, sovra personale, libera da ogni antropomorfismo, il cui nome (*rtam*) è tradotto in italiano anche con 'verità'. Di essa Varuna è solo interprete.

Tratti spiccatamente impersonali, si direbbe quasi astratti, hanno anche divinità la cui prima immagine è suggerita dalla pratica rituale: *agni* (= *ignis*), dio del fuoco; *soma* (è il nome della bevanda libata agli dei nel sacrificio), che avrebbe il potere di mutare gli uomini in dei; *brahman*, rappresenta quasi come un fluido magico, il cui referente 'empirico' è il potere del rito.

In molti modi traspare la referenza di tutte queste figure ad una figura suprema, unica, che assomma gli attributi di tutte le divinità; questa figura è senza nome. È celebrata ad ad esempio così:

*L'unico sale al cielo come Savitar
e manda giù la sua luce,
stando sul dorso del firmamento.
Sotto forma del grande Indra
egli si volge alle nubi
attirate dai suoi raggi.
Egli è il creatore, l'ordinatore, è Vayu
con le nubi addensate,
egli è Aryam, è Varuna,
è Rudra, è Mahadeva,
è Agni, è Surya, è anche Yama il grande.
È l'unico, il solo,
tutti questi sono un tutto unico in lui.*

*Un unico essere esiste.
I profeti lo annunciano in varie maniere.*

La tradizione dei *Veda* non realizza mai una sistemazione organica del panteon. Al di là della molteplicità delle singole figure, rimane per altro la tensione tra due distinti modelli fondamentali di rappresentazione del divino: quello che rappresenta il principio divino della realtà creata attingendo al modello dell'atto dell'artigiano, e quello invece che attinge al modello dell'atto magico (rituale).

La morale, o il rito?

La fede nella sopravvivenza oltre la morte è sicura.

I brahamana (testi sacerdotali)

Segnano un momento di passaggio: dalla antica religione di *Veda*, fondamentalmente naturalista, ad una religione decisamente speculativa o metafisica, come è quella degli *Upanishad*. Già a questo punto la religione conosce l'iniziale articolazione speculativa. Protagonisti della transizione sono già a questo punto i brahamani, dunque i celebranti esperti dei riti, e del libro relativo. Referente decisivo del libro rimane il rito; oggetto di interesse già a questo punto però è soltanto il libro, o la 'scienza'. Un dei primi e fino ad oggi più esperti conoscitori dell'induismo, pioniere dello studio occidentale della tradizione indiana (Max Müller, seconda metà dell'Ottocento), dice in forma assai sprezzante e forse un po' sbrigativa che «la maggior parte [della religione dei brahamani] è fatta di chiacchiere; e ciò che appare ancor peggio, da chiacchiere teologiche»

Espressione centrale dello sviluppo astratto della religione vedica è l'introduzione della figura di **Prajapati**, il signore delle creature; in tal modo il dio Unico riceve un nome. Le altre divinità sono ridotte a suoi attributi astratti, o sue energie, che lo strapazzano. Il rito è inteso come mezzo per riunire le membra divise del dio. Tra queste molteplici e disperse energie, due appaiono come le più fondamentali: quella della magia per (*maya*), che però illude, e quella della forza ascetica (*tapas*).

L'ordine morale è espresso dal *dharma* (legge? *drh* è radice verbale che significa 'stare fermo'): articolazione del *dharma* è la divisione della società nelle quattro classi, che a questo punto comincia ad essere elemento base dell'ordine sociale e ideale induista; essa è considerata di origine divina. La divisione è gerarchica; oltre che di funzioni, è divisione di etnie. Gli ariani sono divisi nelle due caste dei *guerrieri* e dei *coloni* e *artigiani*; gli indigeni sono invece *servi*; al disopra di tutti sono i *brahamani*, equiparati addirittura a dei in forma umana; attraverso la loro azione (rituale) è regolato il corso del mondo; il sole sorge ogni mattino perché essi offrono il sacrificio del fuoco.

Il *dharma* conosce per altro anche elaborazioni superiori, propriamente morali, nel senso di essere riferiti all'impegno personale, espressi tipicamente dai tre imperativi: *domatevi*, *date*, *abbiate misericordia*; dominio di sé, dedizione agli altri, pietà per coloro che non possono essere aiutati.

Upanishad (700-300 a. C.)

Sviluppo più maturo e decisivo della pseudo filosofia dei brahamani, ancora assai confusa, è la scienza della redenzione delle *Upanishad*. Si tratta di un genere di 'trattati' che continuerà ad essere prodotto per molto tempo. Ma le *Upanishad* antiche e medie ('canoniche') sono poco più di dieci. Non è fissato un canone preciso e condiviso.

Il **nome** deriva da un verbo che vuol dire "sedere accanto"; il riferimento è dunque alla forma che assume la comunicazione tra maestro e discepolo; il contesto è dunque quello della scuola ascetica (*asram*), di carattere iniziatico, o esoterico; il nome è tradotto di solito con espressioni come "comunicazioni segrete".

È utile ricordare come questa figura del rapporto segreto o iniziatico tra Maestro e discepolo è presente anche nella tradizione cristiana; di questo genere è il rapporto tra Gesù e i discepoli. Nel vangelo si dice, per esempio, *attraversavano la Galilea, ma egli non voleva che alcuno lo sapesse. Istruiva infatti i suoi discepoli* (Mc 9, 30s). Il tema dell'istruzione di Gesù ai discepoli non è altro da quello della predicazione alle folle; ma insieme esso è altro. Non più il regno di Dio, ma il destino del Figlio dell'uomo; il destino del Figlio dell'uomo è la passione e la morte; è insieme destino di speranza (il Figlio dell'uomo verrà sulle nubi del cielo); ma tale destino di speranza è per il presente nascosto alle folle, senza possibilità di rimedio. I discepoli stessi debbono tacere a proposito di ciò che odono dal Maestro, fino a che egli non sia risuscitato dai morti.

Il senso di tale tratto esoterico della dottrina di salvezza non è però, nel cristianesimo, un giudizio 'metafisico' a proposito della condizione storica e mortale dell'uomo, che sarebbe – in ipotesi – condizione di illusione e di inganno; è invece un giudizio sul peccato universale. Non è in tal senso ripudiata la *storia*, ma è giudicata la storia. Lo stesso messaggio di salvezza è articolato nella forma di una storia, quella di Gesù, che è altra cosa da quello che gli uomini vedono in essa, da quello che gli uomini vogliono attraverso di essa. La inclinazione (occorre esprimersi in termini cauti) dell'induismo è invece appunto quella a intendere il carattere iniziatico della verità (della salvezza) come riflesso del carattere di inganno che avrebbe la condizione terrena e diveniente dell'uomo. Talora esso si esprime in termini francamente dualistici. Altre volte in termini panteistici; ma nell'un caos come nell'altro manca il momento del giudizio sulla storia universale degli uomini.

Le raccolte delle *Upanishad* è certo la più importante della tradizione induista; quanto meno, è quella oggi più nota e considerata con maggior interesse dalla cultura occidentale, che vi si ritrova più facilmente di quanto sia possibile nei *Veda*. Con esse si realizza – così potremmo sinteticamente interpretare – quel passaggio dall'età mitica all'età morale dell'umanità, che trova riscontro pressappoco nello stesso periodo in altre aree (greca, con la filosofia; ebraica con i profeti e i saggi). La polemica nei confronti della religione mitica arcaica è, a tratti, esplicita. Pensare che le *Upanishad* siano sorte proprio da questa frattura è forse eccessivo. In ogni caso, la religione (o la sapienza, o la filosofia) qui attestata non è più quella dei riti e dei miti.

E tuttavia le *Upanishad* si presentano esattamente come il frutto della meditazione dei *Veda* (sono in tal senso chiamate anche *Vedanta*, fine dei *Veda*). Questa meditazione è considerata ormai la pratica religiosa più importante, superiore alla pratica del sacrificio. Capire se e quanto questo nesso sia obiettivo, e quanto esso sia invece un semplice omaggio al principio della tradizione, o magari addirittura un artificio letterario successivo alla nascita della nuova interpretazione della religione, è difficile dire. Il principio per il quale la verità non può mai essere detta nella forma della nuova 'invenzione', ma sempre nella forma della ripresa di ciò che da sempre è noto, è profondamente radicato nella tradizione induista.

In ogni caso, con questi testi l'induismo diventa una religione *speculativa*, o forse meglio *mistica*; diventa religione dell'*anima*, assai più che dei *riti* e delle osservanze pratiche. Quella che qui chiamo anima, e dunque interpreto nei termini occidentali, è indicata nella lingua sanscrita come *atman*; questa categoria è stata qualificata come la grande 'scoperta' delle *Upanishad*. Il senso originario della parola è quello di respiro, soffio (come il soffio che rese vivente Adamo, l'essere fatto di terra). Il ricorso a tale termine accomuna l'induismo alla lingua ebraica (*nephesh*). Essa rimanda, per sua natura, ad una rappresentazione consistenza dell'essere umano che sfugge ad ogni possibile rappresentazione; l'identità più vera dell'uomo è quella di un soffio, di un'origine, che suggerisce a tutto ciò che ha figura in questo mondo. L'induismo delle *Upanishad* comporta anche un'etica; la stessa etica tuttavia è concepita ora, di fondo, nella prospettiva della ricomposizione dell'anima.

Al centro della visione, della dottrina, meglio della spiritualità delle *Upanishad* sta una dottrina della *redenzione*, di riscatto dunque dal *male*. La figura del male dell'esistenza che sta sullo sfondo nasce da qualche cosa come una profonda stanchezza della vita. Il male, da cui si cerca liberazione, non ha i tratti 'umanistici' propri della tradizione occidentale che si occupa della questione del male. Nella prospettiva delle *Upanishad* esso non è costituito soprattutto dalla sofferenza e dalla morte, dunque dalla crudele smentita che le vicende effettive oppongono ad un'attesa di vita, che per se stessa sarebbe per sempre. Proprio questi tratti sono i più evidenti nella visione del male diffuso in Occidente, soprattutto a seguito della diffusione e dell'incidenza del cristianesimo. Il male ha piuttosto il volto di un destino di usura e invecchiamento della vita, che pare inesorabile, e genera appunto soprattutto stanchezza. La vita è allora percepita come ripetizione superflua: «*colui che è sazio della vita, deve ritornarvi sempre di nuovo*».

L'aspirazione è dunque quella di un riscatto da questo genere di vita, o addirittura da questo mondo, percepito come scarso per rapporto al segreto anelito dell'anima: «*Salvami, perché in questo mondo io mi sento come il ranocchietto in una fontana priva d'acqua*», chiede un aspirante alla salvezza al saggio. Nella forma della preghiera alla divinità, la stessa invocazione si esprime così: «*Dal non essere conducimi all'essere, dalle tenebre alla luce, dalla morte all'immortalità*».

La via che deve realizzare questa redenzione è descritta come un cammino. La via è a priori legata alla forma della vita (*karma*); a quella forma che noi chiameremmo *forma morale*. La parola *karma* si riferisce originariamente all'atto rituale, l'unico che abbia una forma. Progressivamente designa la forma riconosciuta come presente, e nascosta, in ogni figura dell'agire. Appare assai profondamente iscritta nella tradizione induista la certezza che l'agire dell'uomo produce in ogni caso qualche cosa di definitivo e infallibile, che rimane al di là del venire meno della superficie della vita. Questa convinzione riflette una visione appunto morale della vita umana.

Offre le risorse per pensare, per articolare, questo nesso in ogni caso assai stretto tra il destino dell'uomo e la qualità del suo agire la dottrina della reincarnazione (*samsara*), che certo è più antica delle *Upanishad*, ma solo con esse diventa elemento di una dottrina della redenzione. Quella dottrina consente appunto di dare rappresentazione al nesso tra forma morale dell'agire e forma della vita di ciascuno. La condizione nativa è fissata dalla forma pratica (*karma*) realizzata in una vita precedente. La dottrina interpreta questo tratto evidente dell'esperienza umana (che invece la moderna cultura dei diritti soggettivi individuali ignora): la vita di ciascuno di noi riflette, per la gran parte dei suoi aspetti, la qualità di un 'programma' stabilito dalla nascita, dai genitori, dalla educazione, dalle condizioni complessive assegnate alla nostra vita. Il dubbio, così diffuso, secondo il quale noi non saremmo liberi, ma programmati dalla nascita, si alimenta appunto a questa percezione del retaggio inevitabile che la nostra vita sconta. Come il fuoco riassume e garantisce l'identità del focolare, anche se si cambia casa, così il *karma* garantisce l'identità dell'anima anche quando essa cambia casa. Anzi, la nuova casa – la nuova incarnazione – è soltanto la materializzazione del *karma*.

La salvezza consiste appunto nell'emancipazione da questa necessità della vita si sempre da capo ripetersi, per raggiungere ciò che essa persegue, e che sembra non essere mai suscettibile di essere raggiunto. Tale emancipazione si potrà realizzare soltanto a prezzo della conversione della qualità dell'agire, e dunque del *karma*. Questa è la figura dell'impegno morale.

La centralità dell'impegno morale si traduce poi in quella della centralità dell'anima per rapporto alle immagini esteriori e ingannevoli di sé. La dottrina della salvezza è quella che deve insegnare all'anima a trovare il suo centro di gravità. Essa deve in tal senso liberarsi dall'inganno del mondo esteriore, quello dei sensi e dalle passioni. È postulato che l'anima non abbia figura, né estensione in questo mondo. La sua identità può realizzarsi soltanto nella forma di un'intuizione mistica. Per rapporto a tale intuizione la liberazione dai sensi e dalle passioni ha rilievo soltanto preliminare e negativo, di rimozione di un ostacolo.

L'anima è, alla lettera, *al di là del bene e del male*; s'intende, al di là di quelle differenze tra bene e male che sono sempre da capo suggerite, in forma incerta e contraddittoria, dalle forme sensibili dell'esperienza. L'anima viene in tal raggiunta nella sua identità soltanto quando è annullata ogni differenza: tra me e gli altri, tra me e il mondo; quando essa si ritrova (si dissolve?) nel tutto. Questo può accadere solo a prezzo che l'anima ripudi ogni sua estensione cosmica; a condizione che essa, per così dire, si svuoti. Soltanto a condizione di sottrarsi alla molteplicità dispersa, di farsi in tal senso piccola piccola, l'anima essa può raggiungere

Questo mio *atman*
che esiste nell'intimo del mio cuore,
più piccolo di un chicco di riso,
o di un chicco di orzo,
o di un granello di senape,
o di un granello di miglio,
o del cuore di quel granello,
è invece più grande della terra,
è più grande dello spazio aereo,
più grande del cielo,
più grande di tutti i mondi.

L'anima tornata al suo *atman* si identifica con l'universo; meglio, col *brahman* dell'universo. Appunto nell'unità dell'*atman* con il *brahman* consiste la redenzione.

Una delle tecniche ascetiche privilegiate, mediante le quali raggiungere questa unità tra *atman* e *brahman*, è la pratica dell'*Om*, dell'invocazione della sillaba sacra per eccellenza. Non saprei dire bene della qualità e del senso che assume tale pratica, soprattutto coltivata all'interno dello Yoga; una *Upanishad* in ogni caso propone la sintesi riflessa della verità della sillaba; essa è insieme una delle molte sintesi del tutto.

Leggi p 417-419

Bagavadgita

Un aiuto significativo alla conoscenza della tradizione induista e della sua complessità viene da questo poema epico, nato intorno ai tempi in cui (altrove) inizia l'era cristiana, e integrato nel *Mahabharata*, la grande raccolta di genere epico dell'induismo, che ha al suo centro una guerra leggendaria. È tra i testi dell'induismo più noti e apprezzati in occidente; la forma epica propizia la sua più facile intelleggibilità, rispetto a testi così strettamente legati al rito.

Il quadro narrativo è presto detto: alla vigilia di una grande battaglia, che si produce tra fratelli. Si produce a seguito di un tradimento della parola data da parte di re cugini. La lite tra i re parenti produce la guerra tra molti uomini, tutti parenti. La battaglia è prevedibilmente destinata a provocare una grande carneficina. Uno dei capi, protagonista del poema, Arjuna, è preso da sconforto e dubbio. Dubita non per la sua vita, ma per la giustizia di ciò che si sta compiendo. Un altro capo, che in realtà non è solo uomo, Krsna (incarnazione di Visnù, il Dio supremo), si fa suo auriga e corregge lo scoramento di Arjuna. Il dialogo non è riferito da Arjuna stesso, poi morto nella battaglia, ma dall'auriga del re supremo al suo re; egli appunto è stato testimone del dialogo.

Si potrebbe sinteticamente individuare il suo messaggio in queste poche tesi essenziali. Alla necessità dell'azione (*karma*) non è possibile sfuggire; e d'altra parte l'azione di necessità svanisce, nel senso che essa perde il possesso dei suoi risultati. Essa sempre da capo deve cominciare, proprio per inseguire quei risultati che gli sfuggono. Non è il rito (religioso) la forma dell'azione la quale consenta di sfuggire alla ripetizione, al ripetersi inesauribile e inutile dell'identico, e dunque alla stessa interminabile trasmigrazione delle anime, di strapparsi genericamente; è piuttosto la disciplina dell'azione stessa; tipicamente, dell'azione militare. La disciplina mira a questo: che l'azione non sia più ossessionata dai suoi risultati, ma solo dalla sua adeguazione ad un modello ideale di giustizia e di pietà, la quale, proprio perché definita senza più riferimento alle forme psichiche del desiderio, e per altro lato senza più riferimento ad obiettivi definiti in termini mondani, consente all'azione di divenire qualche cosa di assoluto. Lo stesso ideale dello *yoga* (asceti), dunque quello del ricongiungimento dell'*atman* al *brahman*, del desiderio alla pienezza, è perseguito qui non attraverso strategie di immunizzazione nei confronti del concreto, ma attraverso l'individuazione della propria legge (*dharma*); quella legge consente di agire con consapevolezza e abilità perfetta, e dunque di non attendere dall'azione altro che l'azione stessa.

Leggi p. 15

(la legge o *dharma* esonera dalla storia, esonera dalla speranza, piuttosto che essere intesa, biblicamente, come la via della speranza)

Questo insegnamento è proposto da Krsna, la manifestazione storica del dio (Visnù). Il *brahman* – con il quale Krsna è identificato – perde in tal senso i tratti neutri e impersonali della pienezza, e assume invece quelli di un essere beato personale; appunto nella forma della devozione (*bakti*) a lui si realizza lo yoga dello stesso credente.

Illustro leggendo anzitutto un brano che dice dello *scoramento* che prende Arjuna alla vigilia della battaglia, vedendo il suo esercito schierato:

p. 51. 53. 54

La risposta di *Baghavan* (il beato, Krsna):

p. 55. 57.58.59.60

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su
Cristianesimo e religioni

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2002

5. Cristianesimo e Buddismo

I precedenti

Le espressioni prime, e sotto certo profilo anche massime, della *tradizione ascetica* sono certamente quelle nate e cresciute in ambito induista. L'*asceti* (= esercizio) definisce la forma 'soggettiva' della religione (?), o forse meglio della via della salvezza. Il progressivo affermarsi della interpretazione ascetica della religione corrisponde alla scepse nei confronti del mito e rispettivamente del rito, essi rischiano di promettere un'illusoria oggettività della religione. La lettura ascetica della religione privilegia in tal senso l'attenzione all'*anima*; o, comunque la si voglia chiamare, all'identità profonda del soggetto. L'origine radicale dei molti inganni, nei quali vive l'uomo 'naturale', è da cercare esattamente nella qualità del *soggetto*; essa pare inizialmente qualità non deliberata, e addirittura ignota al soggetto stesso. In tal senso l'impegno ascetico assume la forma di una lotta per esorcizzare tale inganno che separa il soggetto dalla sua vera identità.

Il fenomeno dell'ascetismo orientale è spesso accostato al *monachesimo* occidentale. Il fenomeno dell'ascetismo in India precede la sua interpretazione buddhista. Trova la sua radice nella precedente tradizione induista. Il *brahamano*, dopo le prime tre stagioni della vita (iniziazione sui Veda, pratica del rito quale padre di famiglia, pratica ridotta e laterale quale eremita del bosco), al termine della sua vita si ritira dal mondo e si dedica soltanto alla meditazione e comunione col Brahama. Questo modello di vita in un momento successivo è talora scelto già in età più giovane: asceti mendicanti, che vivono in comunità, e hanno un atteggiamento polemico nei confronti della religione intesa quale pratica del rito secondo in *Veda*.

Iniziatore di questo genere di vita è un certo Parsva (872-772,?): figlio di un re, a trent'anni rinuncia al mondo; fonda una comunità, di uomini e di donne, ai quali propone una vita "priva di legami" (il riferimento è al *karma*, dal quale essi dovrebbero liberarsi). La 'metafisica' sottesa è quella dualista; la liberazione dal *karma* passa attraverso quella dalla materia. Le articolazioni salienti del modello pratico di vita sono veracità, non violenza (*ahimsa*), astinenza sessuale, povertà.

Riprende due secoli dopo questo modello di vita Vardamana Nataputta, anche lui figlio di re (Siddharta è il nome del padre); lo fa dopo essere stato sposato; abbandona quel genere di vita, per vivere come solitario, fino alla visione risolutiva che lo introduce nel *nirvana* e lo fa *jina* (vincitore); diviene fondatore del giainismo. La tradizione giainista è 'atea', nel senso di negare l'idea del dio creatore; inclina ad uno spiccato apofatismo; il modello di vita monastico è considerato come l'unico che consenta di perseguire la via della salvezza. Aspetto pittoresco è il fatto che vadano nudi ("vestiti di aria"); le donne sono "vestite di bianco". Il giainismo ebbe vita complessa, conobbe molte divisioni, grande espansione, ma poi anche vertiginoso regresso. Non giunse mai a definire un proprio canone di scritti. È presente fino a oggi, in numeri molto ridotti (1.000.000 di aderenti), ma con influenza assai superiore alla sua consistenza numerica.

Gotama Buddha

Contemporaneo di Vardama è Gotama, colui che divenne poi per eccellenza il Buddha (illuminato). I contatti obiettivi tra i due messaggi sono consistenti; ricostruire i rapporti storici che intercorsero tra i due personaggi, e poi tra i due movimenti rispettivi, è impossibile; tali legami sono in ogni caso probabili. La letteratura inclina a supporre una precedenza di Vardama rispetto a Gotama, e quindi un influsso che va dal primo al secondo.

2.1. La leggenda del Buddha

La vita di Buddha ci è nota soltanto attraverso una (o molte) rielaborazioni leggendarie. La loro attendibilità biografica è assai limitata; e tuttavia è ad esse riconosciuto il credito d'essere fedeli quanto allo spirito del Buddha.

Il futuro Buddha (Bodhisavta), riceve in cielo ordine dagli dei di scendere sulla terra. La madre, Maya sposa di Suddhodana, è rappresentata come madre vergine. Il figlio entra in lei attraverso il fianco destro, nella forma di un elefante bianco. La gravidanza è accompagnata da molti prodigi, come anche la sua nascita. Essa è interpretata dal figlio stesso che nasce:

«Io sono il primo nel mondo, il più grande del mondo, questa è la mia ultima nascita; io porrò termine ai dolori della nascita, della vecchiaia e della morte»

Maya muore e viene assunta in cielo. Il bambino sarà educato dalla sorella, Mahaprajapati.

Ricche di prodigi sono anche le narrazioni relative all'adolescenza del piccolo Buddha, soprattutto alla sua sapienza e ai suoi progressi nella meditazione.

Il padre sogna la sua uscita dal palazzo con la veste gialla de monaco. Decide di impedirlo, circondando il figlio di palazzi e piaceri. Si sposa con una moglie, essa stessa figlia di un re, che conquista con una prova di destrezza militare. Ma questo non impedisce le quattro note visioni:

- la visione della vecchiaia, *dharma* del mondo;
- la visione della malattia 'sudicia';
- il morto nella bara e il pianto;
- Interviene a quel punto una quarta visione, quella del monaco che cerca la via della salvezza; questi suscita il consenso del Bodhisavta, che decide la sua stessa partenza per quella via. Il padre non riesce a trattenerlo, ed egli neppure saluta la moglie dormiente con il figlio neonato.

A/ Il cammino del Bodhisavta attraversa diverse fasi.

- a) Quella di sette anni alla scuola del maestro Yoga, esercita la tecnica dell'estasi; non trova però in essa la conoscenza che libera.
- b) Seguono sei anni di ascesi assai severa, in compagnia di cinque monaci; essa culmina in un digiuno strettissimo, che riduce il suo corpo all'estremo, fino alla soglia della morte. Giunge allora alla conclusione che neanche questa è la via, e torna a nutrirsi. I cinque compagni lo abbandonano.
- c) La fase successiva, senza digiuno, si svolge in un clima di gioia e con l'assistenza di esseri celesti. Siddharta è impegnato nella lotta contro *Mara* (la morte) e la sua corte. L'attacco iniziale è nel segno del terrore, ma l'amore di Bodhisavta spegne i dardi dell'odio. Segue la promessa di un regno, alla quale Bodhisavta oppone il ricordo delle precedenti incarnazioni. Vengono poi le figlie di *Mara*, che sono le tre figure del desiderio insaziabile; ma anche ad esse resiste. Giunge in tal modo all'intuizione che tutti i nemici – tutti i volti della realtà ammaliante – sono soltanto pensieri che nutrono l'illusione (*maya*).

Soltanto allora arriva finalmente alla meta del suo cammino. Il risveglio è preceduto da tre gradi di meditazione (riflessiva, gioia profonda, gioia tenue), che lo portano infine alla imperturbabilità, senza gioia, né dolore. A questo quarto grado ha tre visioni:

- a) il cerchio infinito delle nascite;
- b) le sue precedenti incarnazioni;
- c) la visione del dolore e delle sue cause; dunque delle quattro verità nobili sul dolore: la causa suprema del dolore è l'ignoranza; l'ignoranza, complici i sensi, e in genere l'esperienza sensibile (psicologica), porta al concepimento e alla nascita, porta quindi alla vecchiaia e alla morte; incatenata in tal modo al ciclo della ripetizione.
- d) (si ripete lo schema tre + uno) Smascherata l'ignoranza si produce finalmente l'illuminazione. Bodhisavta diventa Buddha.

Il cerchio di molte nascite.... (p. 217)

B/ La vocazione alla missione – L'illuminazione induce, lì per lì, ad un commiato dalla vita: Buddha formula il progetto di suicidio, o quanto meno di entrare in assoluto silenzio.

Perché rivelare al mondo.... (p. 218)

Ma il creatore del mondo (Brahama Sahampati), scende dal cielo e in ginocchio rivolge a lui una supplica:

Ci sono esseri... (ibid.)

Buddha acconsente alla supplica:

Sia aperte a tutti ... (p. 219)

C/ La missione vera e propria – Torna allora dai cinque monaci che lo avevano abbandonato. Rivolto ad essi, pentiti, comincia la sua predicazione. Essa propone la dottrina di una *terza via*: intermedia tra quella comune dei piaceri e della loro catena inesauribile di illusioni, e quella della macerazione ascetica, univocamente polemica nei confronti della sensibilità. La via da percorrere è quella della *conoscenza*. Intermedia per modo di dire (come la medierà della virtù in Aristotele); in realtà superiore alle altre due 'piatte'.

Essa è articolata attraverso la distinzione degli *otto sentieri* (o atteggiamenti) 'retti' e delle *quattro verità nobili* a proposito del dolore.

Già prima abbiamo fatto cenno alle quattro verità nobili; tento qui un'illustrazione sommaria degli otto sentieri, che costituiscono uno degli schemi più interessanti di descrizione della via ascetica, paragonabile alle catene degli otto pensieri (cattivi) della tradizione cristiana (Evagrio, Cassiano). Essi sono divisi in tre plessi.

A/

1. *Opinione retta* (talora vedo la traduzione, dubbia, *fede retta*): essa consiste nel riconoscere che causa di tutto ciò che si vive e che sembra raggiungere dall'esterno, è in realtà l'uomo stesso. Più precisamente, causa è, non certo una volontà consapevole dell'uomo, ma il suo *karma*; un modo d'essere dunque che è maturato attraverso la vicenda trascorsa, e non può essere istantaneamente corretto, né anche solo riconosciuto.

2. *Decisione retta* (anche in questo caso sono proposte traduzioni diverse, per esempio: *rappresentazione mentale giusta*): si tratta di correggere tutti quei sentimenti 'reattivi', suscitati in noi dalle contrarietà dell'esistenza; essi negano il nascosto legame degli accadimenti con il nostro (sconosciuto) *karma*; di contro a quei sentimenti è raccomandata la pazienza, mediante la quale è corretto il *karma* stesso.

B/

3. La *parola retta* è determinazione della precedente decisione; è sottolineata espressamente, a correzione della tendenza facile dell'uomo a considerare le parole come quasi nulla, come gesto troppo leggero, che non meriterebbe di essere preso in considerazione. In realtà, l'inganno della vita sensibile è per molta parte alimentato dalla parola.

4. L'*azione retta*: è quella che assume come suo criterio non l'intenzione espressa dall'altro, e quindi la necessità di contrariarne l'aggressività, ma la vocazione comune di tutti. Neppure il desiderio di liberazione personale può giustificare il rifiuto di portare il peso degli errori dell'altro.

5. *Mezzi di vita giusti* sono quelli che tengono conto delle condizioni assegnate al singolo; Buddha appare diffidente nei confronti di scelte 'entusiaste', suggerite da un apprezzamento dei mezzi (degli stati di vita, laico o monaco) che ignori la vicenda personale e quindi le condizioni assegnate alla persona. Non sempre il meglio è fare il monaco; anche il laico può realizzare gli obiettivi del monaco.

C/

6. Lo *sforzo retto* (o *aspirazione retta*): la tensione all'obiettivo del risveglio dev'essere quello giusto, lontano insieme da ogni eccesso di passività e da ogni eccesso di zelo. Esso è rilevante soprattutto per rapporto al rilievo da dare ai *rifugi*, cioè a quelle risorse esteriori (riti, maestri) che non debbono essere pregiudizialmente disprezzati, ma neppure debbono essere feticizzati; debbono essere sempre da capo ripresi nella prospettiva dell'obiettivo del risveglio, che tutti li supera.

7. L'*attenzione retta* (o anche il *retto ricordo*): si riferisce alla vigilanza che consente di controllare le forme della ripresa delle immagini che la vita ordinaria senza fine suscita in noi; più precisamente, quella

attenzione deve impedire che le immagini acquistino una consistenza presuntamene ovvia, che cancella il compito obiettivo che invece esse sempre propongono a colui che vive nella ricerca della illuminazione.

8. La *concentrazione retta*: è la meta di tutti i sentieri precedenti; è dunque l'atteggiamento di tranquillità consentito a chi ha una conoscenza profonda della verità della vita; la concentrazione consente dunque di essere presenti sempre e solo all'Identico, al di là di ogni dissipazione che la multiforme esperienza per sua natura induce.

La comunità più ampia, che in fretta riunisce intorno a sé, è subito connotata dalla missione di annunciare la verità a tutti.

Molti conflitti, che esaltano la sua mitezza.

La morte è narrata con molta cura; è scelta, in obbedienza, questa volta, al suggerimento di Mara e opponendosi al discepolo prediletto Ananda; che cerca di trattenerlo. La morte è prevista tre mesi prima. Essa si svolge con grande pacatezza, anche se accompagnata da ulteriori prove. Buddha amministra con grande lucidità il proprio testamento spirituale.

2.2. Il canone

Diversamente da quanto accade nel caso del giainismo, la tradizione buddhista giunge alla definizione di un canone; questo consente una mole di notizie sul fondatore decisamente superiore rispetto a quella che abbiamo su Vardama.

Il canone buddhista è però in due versioni diverse: quello *Pali* (è il nome della lingua di Ceylon⁶, secondo la tradizione locale parlata da Buddha stesso), che è più antico, e quello in lingua sanscrita che corrisponde alla versione *Mahayana* del buddismo.

Il primo canone sarebbe, secondo i monaci di Ceylon, identico a quello definito formalmente 236 anni dopo la morte del Buddha, in un concilio tenuto a Pataliputra. In realtà, non si tratta esattamente dello stesso testo; la lingua stessa di Buddha non è stata quella *pali* (lingua del sud India), ma un dialetto del nord dell'India, di Ceylon. Il canone *Pali* dev'essere datato soltanto al I sec. a. C. e contiene già commenti successivi; il canone del 236 rimane a noi sconosciuto.

Il canone Pali è diviso in tre canestri:

- (a) Quello della disciplina;
- (b) Quello della dottrina, in cinque raccolte di discorsi;
- (c) Quello della dottrina superiore, di sistemazione scolastica antropologica e psicologica.

2.3. La dottrina del Buddha

Difficile una sintesi. Richiamo alcuni (altri) elementi qualificanti.

a) Il momento ascetico: i comandamenti – La via ascetica si articola attraverso una serie di cinque comandamenti, che hanno – merita di notarlo – un'obiettivo parentela, anche se nascosta e non rilevata così frequentemente (a quanto so), con quelli della seconda tavola di Mosè (vedi p. 230)

- | | |
|---------------------------------|-----------------------------|
| 1. <i>ahimsa</i> , (amore) | non uccidere |
| 2. non rubare (<i>asteya</i>) | non rubare |
| 3. <i>brahama carya</i> | non commettere adulterio |
| 4. <i>satya</i> (veracità) | non dir falsa testimonianza |

⁶ **Pali** - agg. e sm. [dal sanscrito *pali*, propr. linea, successione (dei testi canonici)]. Lingua indoaria della fase medioindiana, che presenta caratteri arcaici e poca omogeneità; ancora dibattuto è il problema della sua regione d'origine. In pali è scritto il canone buddhistico denominato Tipitaka, la cui redazione si è conclusa verso l'80 a. C. Veicolo della diffusione del buddhismo in Indocina, il pali è diventato la lingua religiosa e letteraria della Birmania, della Thailandia, dello Sri Lanka e ha influenzato sensibilmente anche il lessico delle lingue indigene di questi Paesi.

5. astinenza dall'alcol non desiderare

Possiamo subito notare che, significativamente, manca il comandamento *onora il padre e la madre*; quello di *non commettere adulterio* solo assai approssimativamente può essere inteso come equivalente a quello dell'astinenza sessuale. Anche l'amore (*ahimsa*) manca del tratto della reciprocità (e dunque del perdono del nemico).

La prospettiva sintetica appare quella della pietà e del controllo di sé, non invece quella della fedeltà al legame con l'altro e rispettivamente della speranza. Manca poi, ovviamente (ed è la differenza più importante), l'iscrizione dei comandamenti entro una storia di salvezza (*io sono il Signore Dio tuo, che ti ha fatto uscire...*). In tal senso i comandamenti hanno un profilo fondamentalemente 'ascetico', e non invece di via che conduce alla patria promessa dalle prime esperienze grate della vita.

b) La meditazione: dhyana (concentrazione) – La descrizione che ne è data nei testi, che ne elaborano una sistemazione quasi scolastica, è assai complessa; essa è articolata in una serie sofisticata di gradi: sono previsti tre stadi, ciascuno dei quali a sua volta articolato in diversi gradi.

1. Riflessione affidata alla *ragione* e alla *fantasia*
2. I quattro *sentimenti* incommensurabili, o «stati di Brahma»
3. finalmente si giunge alla concentrazione astratta: essa annienta la coscienza (psicologica) e quindi persegue la triplice scienza, che sola giova alla salvezza:
 - a) Ricordo delle nascite precedenti;
 - b) Conoscenza piena della legge del *karma*
 - c) Conoscenza delle quattro verità nobili relative a (1) il dolore (2) le sue cause, (3) la loro connessione (una formula in 12 stadi) e (4) finalmente la via per la loro eliminazione

La **negazione dell'Io** (empirico) è un punto in ogni caso centrale della tradizione buddista, ma anche molto controverso. Alla sua base sta una sorta di de-realizzazione delle forme mondane del vivere; di quelle forme che appaiono 'obiettive', nel senso di sussistenti a monte rispetto all'iniziativa propria dell'uomo stesso. Appunto questa rappresentazione di un mondo 'oggettivo', sussistente *a latere* rispetto all'uomo, è in radice negata dal buddismo. Di contro ad essa è affermata la tesi che riconduce tutte le immagini del mondo all'iniziativa del soggetto stesso; il quale però è in prima battuta 'ignorante'. La dissoluzione dell'ignoranza, e quindi della molteplicità diveniente e inconsistente del mondo, produce di converso la radicale dissolvenza di ogni identità singolare dell'Io stesso. La negazione dell'Io appare per un lato strettamente legata alla negazione del mondo; per altro lato paradossalmente legata all'iniziale affermazione perentoria del protagonismo dell'Io.

Dobbiamo concludere che il buddismo anticipa in qualche modo la parabola, tragica, del soggettivismo critico moderno proprio dell'Occidente? Così interpreta per esempio O. Botto; probabilmente in maniera troppo precipitosa. Obiettiva e però la somiglianza dell'aporia del Buddismo con l'aporia del soggettivismo occidentale moderno.

Il senso dell'aporia, e la via per il suo superamento, possono essere illustrati per comparazione alla prospettiva cristiana. Anch'essa riconosce il radicale debito della visione del mondo – non solo della visione del mondo, ma della figura pratica e 'obiettiva' (anteriore alla scelta del singolo) che esso assume – con la qualità della disposizione libera dell'uomo. Mi riferisco alla dottrina del peccato originale. E tuttavia intende lo stesso peccato originale per riferimento all'iniziativa precedente del Dio creatore. La creazione non è intesa come 'produzione' materiale del mondo; ma come elezione dell'uomo all'alleanza con Dio. Il carattere sensato del mondo corrisponde alla qualità promettente della condizione nativa nella quale l'uomo viene ad esistenza. L'identità dell'Io è quella che in prima battuta Dio soltanto conosce, e l'uomo può conoscere soltanto riconoscendo la promessa e affidandosi praticamente ad essa. Appunto la negazione del primato di Dio, e del suo intenzione rivolgersi all'uomo, pregiudica ogni possibilità di pensare un'identità singolare e non illusoria dell'Io nella prospettiva buddista.

Sussiste anche nella tradizione buddista un mito del «**peccato originale**»: esso consisterebbe nella nascita del desiderio di vivere, e con esso della complessità del rapporto sociale e delle divisioni connesse. Lo stato

originario di innocenza è descritto come unità immateriale di tutti gli uomini, senza fame/sete e senza sesso. Il desiderio di vivere si accende attraverso una esperienza di degustazione (simile a quella del frutto dell'*albero della conoscenza* biblico); essa ha per oggetto la crema dolce distesa sulla superficie della terra. Essa da inizio ad un processo di addensamento progressivo della materia e del desiderio umano.

Il *Nirvana*: l'interpretazione nichilista è quella dunque che lo identifica al *nulla*; essa, sotto certo profilo, è favorita dal significato etimologico dell'espressione: estinzione della fiamma mediante il soffio. Essa è oggi correntemente rifiutata. A una tale interpretazione offrono pretesto le formule apofatiche con le quali sempre il *Nirvana* è descritto:

Nessuna misura riesce a misurare colui che è entrato nel *Nirvana*; non ci sono parole sufficienti per parlare di lui; è disperso nel vento tutto quel che il pensiero potrebbe concepire; è parimenti preclusa ogni via al discorso.

Con nessuna metafora o spiegazione, o ragione, o argomento, se ne può rendere chiara la forma o la figura, la durata o la misura (Milindapanha IV,8, 76)

Il *Nirvana* è senza posa descritto con formule negative. L'approssimazione del 'mistero' è tentata spesso nella letteratura (ma anche negli scritti canonici del buddhismo) mediante la formula sistematizzante dei tre livelli: psicologico (*Nirvana* come negazione del desiderio); cosmologico (*Nirvana* come interruzione del ciclo delle ripetizioni); 'metafisico' (*Nirvana* come negazione della molteplicità in generale, e dunque correlativa affermazione dell'unico, che è qualche cosa di positivamente esistente, ma che non ha determinazioni).

Vicenda storica successiva

Il buddhismo, come accade praticamente a tutte le grandi tradizioni religiose, si mostrò in fretta, fin dai primi anni di vita, assai litigioso. Lo stesso discepolo prediletto del Buddha, Ananda, conobbe severe censure e scomunica al primo Concilio; dovette sottoporsi ad una confessione di colpa e chiedere quindi la rinnovata ammissione alla comunità dei discepoli. I motivi di contrasto di riferiscono ad atteggiamenti 'umanistici' di Ananda (accettazione del pianto delle donne sul corpo di Buddha morto; ammissione delle donne alla vita comune; in genere atteggiamenti suggeriti dalla pietà).

Il fattore di base, che soprattutto alimentò i contrasti, fu appunto la tensione tra la fedeltà rigorosa alle esigenze assai impegnative proposte dalla via stretta per l'illuminazione, e l'attenzione invece alla universalità del messaggio, e dunque alla pietà nei confronti di tutte le persone, senza divisione tra puri e impuri. Una tensione analoga esiste all'interno del cristianesimo stesso; addirittura essa deve essere riconosciuta presente nel ministero stesso di Gesù: *amico dei pubblicani e dei peccatori*, e tuttavia inesorabile nella radicalità delle sue richieste (*se la tua mano ti è di scandalo..*). La tensione apparente, o addirittura la contraddizione apparente, può essere superata soltanto a condizione che si guardi non alla legge, e quindi al giudizio delle opere già compiute (identificate nella loro qualità morale unicamente in base alla legge, e senza guardare al cuore); si guardi invece all'aspirazione oggi ancora possibile e oggi ancora da accendere in ogni uomo.

3.1. Mahayana

Una prima grande divisione nell'ambito del buddhismo, almeno di nome a tutti nota, è quella tra il **piccolo veicolo** (*Hinayana*) e il **grande veicolo** (*Mahayana*). La prima interpretazione è quella più antica, e si diffuse soprattutto nell'India meridionale e a Ceylon; la seconda interpretazione si diffuse invece soprattutto a settentrione. La meta esclusiva del buddismo *hinyana* era la realizzazione da parte degli adepti (monaci maschi) della condizione di santità (*arhat*), e dunque del *nirvana*; mentre per l'altra corrente al vertice era la missione, e dunque l'annuncio della via della salvezza a tutti; gli adepti si intendono come *bodhisattva* (destinati alla illuminazione) assai più che come *arhat*. Il primato della misericordia sulla pratica ascetica, e in ogni caso il rilievo assolutamente imprescindibile della missione, del debito dunque del monaco nei confronti di tutti gli uomini, fa chiaramente parte dell'insegnamento a primato della dottrina del Buddha:

Facitori di ciò che è difficile... (Botto 137)
Che cosa ne pensi, o Sarputra?... (Ibid.)

La superiorità della benevolenza nei confronti di ogni pratica ascetica è espressamente affermata in testi del canone buddista, riferiti come prediche dello stesso Buddha.

Quali che siano, o monaci, (Botto 139)

Viene spontaneo di accostare questo insegnamento al detto: *Misericordia io voglio e non sacrificio. Infatti non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori*, del profeta Osea e citato da Gesù (Mt 9, 13). Nel caso del buddismo, non si tratta certo di sacrifici nel senso rituale del termine; ma la pratica ascetica ha consistenza analoga a quella delle opere culturali, nel senso che, come quella, dimentica l'altro e l'attesa che dall'altro viene alla libertà mia.

In ogni caso, la tensione tra rigore ascetico e misericordia attraversa la stessa storia del cristianesimo. Addirittura, di tale tensione è possibile trovare traccia nello stesso ministero di Gesù. egli è *amico dei pubblicani e dei peccatori*, e tuttavia eleva nei confronti dei discepoli esigenze radicali, per nulla tolleranti (*se il tuo occhio ti è motivo di scandalo, strappalo...*).

La misericordia come pensata e praticata nel buddismo mi pare però si differenzi in radice da quella proposta dal vangelo di Gesù. Essa è infatti istituita sul fondamento univoco del dolore e in generale dell'indigenza dell'altro, magari di quella indigenza che assume la forma dell'ignoranza ed è rimediata mediante la dottrina; l'amore del prossimo nell'interpretazione del Buddha non considera invece l'aspetto per il quale l'amore stesso è istituito dal legame di *carne* (dall'affetto familiare, dall'amicizia, quindi anche dall'offesa, e dal correlativo desiderio che io stesso nutro nei confronti dell'altro). L'amore degli altri assume in tal senso la forma di amore per gli uguali, o per i viventi, non invece per i singoli.

Strettamente connessa alla questione posta dalla dottrina dell'amore è la questione posta dalla dottrina dell'io. L'io individuale appare, nella prospettiva del Buddha, fondamentalmente come un ostacolo, un errore, alimentato appunto dal corpo, che, per rapporto a me stesso, è considerato come cosa estranea e distorcente. Il corpo di altri invece è considerato come identificante la loro presenza a me, e dunque da amare come se fosse mio stesso corpo. Un testo emblematico:

Per abitudine l'uomo ... (Botto 143)

L'immunizzazione stessa nei confronti dell'offesa sui produce non a prezzo dell'amore dell'altro, ma grazie all'interpretazione dell'offesa nel quadro del rapporto tra me e il mio corpo.

Anche da me in altre esistenze (ibid.)

La dimensione 'ecumenica' del buddismo *Mahayana* spiega la più spiccata 'tolleranza', intesa non soltanto in senso morale, ma nel senso della disponibilità a prevedere una pluralità delle vie attraverso le quali può essere attinta la salvezza, dunque l'illuminazione circa la verità attestata dal Buddha.

Il Buddha insegna a tutti gli essere sensibili per mezzo delle sue dottrine religiose, che sono innumerevoli come gli atomi... (Heiler 246)

3.2. Tantra

Nasce nel VII secolo d. C. ed è caratterizzato dal ritorno alla pratica dei riti, descritti nei libri (*Tantra*). Legato al rinnovato ingresso del rito è il carattere iniziatico di questa versione del Buddhismo, che distingue nettamente tra dottrina esoterica e dottrina essoterica (per quelli di dentro e per quelli di fuori). Lo stratagemma consente di affermare una distinzione dei due aspetti per riferimento agli stessi insegnamenti del Buddha.

Comprendere le ragioni, e quindi anche il senso, di tale sviluppo non è facile. Certo opera la pressione della esuberante tradizione rituale dell'induismo, nella quale è percepita una verità, insieme innegabile e nascosta; alla quale dunque si può accedere soltanto mediante un'iniziazione, che rimuova la critica – in qualche modo innegabilmente pertinente – prodotta nei confronti della interpretazione popolare e magica del rito. Senza poter azzerare certo il problema, assai complesso, della ricostruzione delle forme storiche e dei motivi specifici, che propiziano la nascita del tantrismo, merita di sottolineare come esso corrisponda ad una dinamica largamente operante in tutte le tradizioni religiose. Anche all'interno del cristianesimo si può rilevare il fenomeno, a tratti addirittura esuberante, di un'interpretazione iniziatica della tradizione comune. Pensiamo, a titolo di esempio, alla letteratura apocrifia, la quale risponde sempre a questo disegno, di rivendicare una verità nascosta di pratiche e credenze a tutti note, che sarebbe altra da quella comunemente professata. Alla radice della disposizione all'interpretazione iniziatica sta questa verità obiettiva: la trascendenza della verità religiosa rispetto a tutte le forme oggettive e storiche mediante le quali essa è trasmessa.

Alla base 'metafisica' del tantrismo c'è la convinzione che ogni creatura avrebbe una consistenza radicale preziosa, che deve essere ricondotta al *dharmā*, inteso a sua volta come assoluto vuoto. La consistenza nascosta di ogni creatura è espressa mediante la metafora del *vayra*, diamante; il tantrismo è indicato anche come *Vajrayana*, veicolo del diamante. La via deve dunque ricondurre a quel vuoto originario. Essa è insegnata dal maestro (*guru*), che l'apprende appunto attraverso i libri. Per rapporto a tale cammino è riconosciuto un rilievo (provvisorio) alle manifestazioni materiali (rituali) del culto: recita di formule magiche (*mantra*), gesti rituali che interessano il corpo e le mani in particolare, figure geometriche (*mandala*, cerchi magici).

Espressione assai nota, almeno sotto il profilo iconografico, del tantrismo è il *Saktismo*: *sakti* è la potenza creatrice, rappresentata come donna feconda; essa si esprime in una molteplicità di figure femminili, tra le quali assai nota quella (*Tara*) rappresentata con quattro braccia. Il culto di tali divinità femminili assume l'aspetto di un misticismo erotico, sdegnosamente distinto dall'eroticismo volgare.

3.3. Diffusione fuori dell'India

Il buddismo scompare praticamente dall'India nel XII secolo. Si diffonde invece nei paesi limitrofi, e anche assai distanti.

Esso però si diffuse, e divenne una specie di ingrediente onnipresente nelle religioni orientali. Il fatto si interpreta per un primo lato come connesso alla grande tolleranza del buddismo, che quindi meno resistenza suscita nelle tradizioni religiose locali, le quali per loro natura sono sempre gelose della propria identità. E tuttavia in molteplici casi proprio la sua diffusione impetuosa, e quindi il rischio che esso semplicemente cancellasse la tradizione religiosa locale, suscitò aspre persecuzioni. La grande diffusione si interpreta, ad un livello più profondo, come connesso alla qualità del buddismo di essere religione personale, o addirittura religione del soggetto; la lievitazione della consapevolezza personale, specie presso gli strati più alti e culturalmente più evoluti della popolazione, propizia la sensibilità al buddismo.

La diffusione vede un progressivo privilegio della versione mahayana e rispettivamente di quella tantrica; la versione antica dei *Theravada* (via degli antichi), propria del piccolo veicolo è confinata a Ceylon, in Birmania, Thailandia e Cambogia; nei primi tre casi essa è religione di stato.

La diffusione dà origine in ogni caso a prodotti autoctoni di qualità assai varia. È impossibile tentarne una sintesi. Possiamo soltanto segnalare alcune delle espressioni, che hanno avuto più risonanza in Occidente.

Tibet: entra nel VII secolo in versione Tantra. Dopo un periodo di persecuzione, rinasce – e questa volta con rapporto ai testi antichi del canone buddista e con la rigida disciplina monastica – intorno al 1000. Nel periodo che va da allora fino al XIV secolo si costituì il canone tibetano. Il buddismo generò un sistema politico feudale; i *lama* (maestri, *guru* sanscriti) sono insieme capi civili; supremo è il Dalai Lama (*maestro oceano*, s'intende di sapienza). È praticata la venerazione dei Buddha viventi.

Cina: iniziata con l'inizio dell'era cristiana, il buddismo incontra molte resistenze in Cina (soprattutto presso i seguaci di Confucio). Penetra più decisamente tra il VI e il IX secolo, ma soltanto a prezzo di una

comprensione che molto lo indigenizza: esso è concepito non come nuova dottrina, ma come una variante delle tradizioni del Tao. Successivamente ebbe una severa persecuzione (fine IX secolo), al quale sopravvisse, senza però più forza espansiva. In Cina maturarono quattro indirizzi distinti, che sono poi gli stessi presenti di Giappone, sia pure in versione locale.

Tendaai-shu: mira all'obiettivo di porre fine alla meditazione, intesa come flusso dei pensieri; valorizza molto tecniche di meditazione assai ardue ed esigenti (per esempio, sei anni di prostrazioni giorno e notte)

Shingon-shu: è la versione *tantra*; riconosce la vocazione al risveglio di tutti i *dharma* individuali; distingue le due vie – esoterica e essoterica – della illuminazione; privilegia le tecniche di meditazione connesse alla figura del *mandala*.

Amidismo: caratterizzato dalla devozione alla figura del *bodhisvattva* Amida; attraverso la sua invocazione è atteso il risveglio.

Zen: Soprattutto importante, per la sua risonanza locale e anche in Occidente, è lo zen.

Esso raggiunge il suo sviluppo più esuberante in Giappone. Privilegia la tecnica delle meditazione (posizione del corpo, rimedio alla dissipazione dei pensieri). Privilegia una concezione dell'ideale dell'illuminazione che lo prospetta quale meta che può essere attinta soltanto attraverso una pratica; in nessun modo essa può essere tradotta in dottrina. La diffidenza nei confronti della pretenziosità della dottrina è un suo tratto caratteristico. Non esistono in tal senso libri sacri dello Zen, ma soltanto una tradizione realizzata mediante il rapporto tra maestro e discepolo. Connesso a questo tratto, forse addirittura punto centrale della dottrina Zen, è il carattere sempre e solo intuitivo della conoscenza. Parole e frasi non hanno mai un significato univoco; in tal senso, la stessa argomentazione logica, dunque quella che cerca la coerenza degli asserti, appare distorcente, e in ogni caso irrilevante. Le parole hanno un senso solo in relazione all'uso che se ne fa; dunque per riferimento a chi le dice, a coloro a cui sono dirette, al contesto entro il quale esse sono pronunciate. In questa luce deve intendersi il rilievo essenziale che per lo Zen ha la forma poetica del dire. La verità a cui mira la meditazione è innominabile e interiore. Essa può essere raggiunta soltanto in maniera improvvisa e istantanea. Sincerità, semplicità, essenzialità sono i tratti di stile esistenziale suggeriti; per questi tratti lo Zen ha ottenuto grande consenso nelle aristocrazie militari e in genere nella cultura giapponese (arti, architettura, poesia, musica).