

RELIGIONI NON CRISTIANE

in T. Goffi e B. Secondin (a c. di), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Brescia, Queriniana, 1983

I. *Il problema del termine e della nozione*

Un discorso, anche sintetico, sugli aspetti della spiritualità nelle religioni non cristiane comporta necessariamente un chiarimento preliminare metodologico ed epistemologico sulla qualità e sul significato dello stesso termine “spiritualità” in un ambito diverso da quello in cui il lessema si è formato, l'ambito, si intende, cristiano occidentale ed orientale. Si tratta ancora una volta di sollevare a valenza universale, applicabile religionsgeschichtlich, un'immagine che appare limitata dalla particolare esperienza cristiana e che, in conseguenza, se fosse accettata quale si è costituita all'interno del Cristianesimo, esporrebbe ad un cristianocentrismo che si risolve in un etnocentrismo e in un carente rispetto per la vita religiosa degli altri.

Nel mondo cristiano-semitico la definizione di “spiritualità” è di per se stessa ardua. Va da una generica identificazione con “pietà” (si pensi all'opera di De Luca) a più specifiche notazioni, che possono essere “una più intensa esperienza interiore con il divino” (Boüyer), uno sforzo del nucleo dell'anima diretto alla scoperta del Cristo nella Bibbia e nella liturgia, una convocazione dell'atteggiamento mistico. Più genericamente la spiritualità sembra corrispondere ad una vittoria del sentimento, dell'atteggiamento totale-esistenziale di *Erlebnis* che rivive gli schemi e i fatti religiosi istituzionali e tradizionali secondo una profondità interiore, uno spessore denso emozionalmente. Non a caso Bremond intitola la sua opera sulla spiritualità una “storia dei sentimenti”, quasi ad indicare che, nei processi di sviluppo del patrimonio religioso cristiano (nel caso di Bremond è da dire più precisamente *cattolico* dell'età barocca francese), si manifestano due correnti, quella della dinamica istituzionale, collegata ai riti, alla legalità normativa, all'etica comportamentale, e quella che al di sotto della facies esteriore recupera una dimensione del “vissuto” o del “rivissuto”, che, nulla rifiutando della trama esteriore, la riacquista *in interiore anima*. Nel quale carattere mi sembra calarsi l'aspetto fondamentale della pietà cristiana: il trasformare ciò che, in termini durkheimiani, è il “sociale” religioso, l'istituzionale consolidato nel tempo e negli spazi dei riti/miti (*dromenon/legomenon*) in un *erlebt* o totalmente “vissuto” individuale in forza della quale trasformazione i segni visibili del rito/mito si costituiscono in una foresta di simboli che, per ripetere Baudelaire, parlano voci note a chi è disposto per grazia a comprenderle. Tutto avviene, tuttavia, negli universi della personale coscienza e del personale sentimento, ma tutto ciò che avviene,

questo rileggere i segni nel loro significato, resta fortunatamente non precluso, non sigillato nell'anamnesi individuale. Giacché, se avvenisse talmente, la rilettura spirituale del dato religioso diverrebbe una prova elitaria, aristocratica e incomprensibile: mentre sappiamo che “spirituali” come Giovanni della Croce e Teresa d'Avila non si consumano nel segreto del sé eletto, ma riescono a farsi storia nel momento nel quale trasmettono ad un popolo cristiano e ad una chiesa il lievito riformatore della loro esperienza.

Sempre in sede di definizione tipologica, indispensabile per affrontare il tema della misura spirituale non cristiana, va ricordato che tutte le nostre emozioni e conoscenze, anche in campo non religioso, si condensano in due diverse forme epistemologiche. Esiste un'epistemologia che consente di accedere unicamente alla species esteriore del reale e che si sviluppa secondo cadenze puramente corticali. È l'aggressione statisticamente prevalente del dato visibile e trasmissibile che resta all'esterno dell'uomo interiore, non lo turba e non lo commuove. Esiste una epistemologia della coinvolgenza esistenziale, nella quale la parola o il dato trasmesso e recepito esplodono in un mutamento dell'equilibrio dell'essere, anche fisiologico. La parola (o il segno visibile) divengono “fatti” in noi, secondo un'identità che è estremamente chiara nell'ebraico, dove *davar* è, insieme, fatto e parola. Per dare qualche esempio, la comunicazione di una formula matematica ($2 \times 2 = 4$) non incide sull'io emozionale e tocca soltanto il meccanismo mnesico-conoscitivo indifferente ad ogni memoria esistenziale. Ma comunicare ad una persona il ricordo di una morte o di un amore giovanile che l'abbiano toccata non è trasmissione meccanica di dati, ma porta con sé, una variazione della staticità razionale, una modificazione degli equilibri sentimentali che può trasformarsi soltanto in un soffio esistenziale di partecipazione o può giungere fino a reazioni fisiologiche (l'accelerazione del ritmo cardiaco, la sudorazione ecc.). Nella vita religiosa è verificabile una situazione analoga: vi sono dati che determinano il comportamento etico e rituale o che evocano a livello corticale eventi fondanti (per esempio: io partecipo alla Cena del Signore, io mi battezzo, io so che Cristo è morto per gli uomini, io so che il mio corpo è chiamato alla *resurrectio carnis* e al giudizio universale ecc.), ma sono gli stessi dati che dal livello corticale possono balzare al livello del vissuto partecipato ed interiore, in rapporto al quale frasi come “io so che Cristo è morto per gli uomini” si riscattano dal codice corticale di informazione e chiamano a sé tutta la sofferenza o la “com-passione” (*sin-patheia*) dell'essere. Si tratta, quindi, di una diversità di decifrazione del medesimo segnale, in base alla quale avremmo, nel primo caso, un codice decifrante il carattere corticale-mnesico, nel secondo caso un codice decifrante di carattere totale-esistenziale. La spiritualità mi sembra appartenere all'orizzonte del secondo sistema di decifrazione.

In conclusione, la nozione di “spiritualità” nell'ambito cristiano appare definibile, sempre nel profilo non teologico, ma storico-religioso, in un'approssimazione, che è la seguente: “spiritualità (o pietà) è un modo sui generis di costituirsi in presenza del dato religioso tradizionale, e tale modo è una rielaborazione totale-esistenziale del dato la quale si sviluppa nel mistero dell'accesso individuale e tuttavia resta frequentemente comunicabile al piano istituzionale e ai portatori di epistemologia corticale. È, in altri termini, il riscoprire il flusso delle coinvolgenze personali e interiori al di sotto del dato istituzionalizzato, non già (e questo è il rischio) in una rilettura “ermetizzante” e mistificata del dato, ma in un suo dispiegamento che lo riconduce al suo primo valore irrompente come capace di non comunicarsi agli uomini soltanto in *limine verbi*, in *exterioritate figurae*, ma nell'abisso del sé”.

II. *Ulteriori approssimazioni storico-religiose*

Per stabilire se una tale prima nozione di pietà e spiritualità possa essere applicata alle religioni non-cristiane (e definiremo avanti l'area di tali religioni), è opportuno procedere ad ulteriori osservazioni sul termine e sui suoi contenuti che, all'analisi, appaiono molto più complicati e ricchi di quanto non risulta dal puro livello lessicale. Intanto, dal primo tentativo risultano i seguenti elementi costitutivi della nozione:

differenziazione dallo statuto religioso istituzionale

qualità di *erlebt*, di “sperimentato” o di vissuto

atteggiamento di rilettura del messaggio istituzionalizzato

carattere di interiorità

carattere di individualità e personalità

capacità di collettivizzazione dell'esperienza successivamente all'*erlebt* personale.

Ora un “secondo grado” di lettura del messaggio religioso si presenta anche in altre forme: per esempio nell'interpretazione allegorica, parenetica, ermetica. L'aggressione propriamente spirituale delle strutture religiose, proprio perché tocca spesso i territori della mistica e di taluni aspetti di penetrazione riservata o segreta di essa, può essere confusa con la lettura di tipo ermetico. Questa presume, secondo una definizione classica, l'esistenza di due livelli di ogni messaggio, quello destinato al comune degli uomini (livello essoterico) e quello percepibile da personalità capaci di penetrare al di là del velo esteriore

(livello esoterico). La confusione fra “spirituale” ed “esoterico” nella storia delle religioni è corrente, anche perché scuole di spiritualità hanno spesso accompagnato le loro elaborazioni con una difesa più o meno intenzionale contro possibili profanazioni. Si pensi, per esempio, che l'insegnamento sufico, nella storia islamica, pur così teso verso mètte di pietà, è apparso sempre affidato ad una tradizione riservata orale che è quella della *tariqa'* o associazione per iniziati; e che la devozione hasidica nel giudaismo medioevale, sia nella prima fase germanica del XIV sec., sia nella seconda fase mitteleuropea del XVIII sec., è stato di fatto associato dai Maestri a dottrine segrete, quali la creazione del Golem, la Via del Trono (*Ma' aseh Merkabah*) e la Via della Creazione (*Ma' aseh Bereshit*). Va, cioè, riconosciuto che storicamente si è verificata una commistione fra ermetismo e spiritualità. Tuttavia le due posizioni, quella ermetizzante e quella devozionale, anche se possono coincidere, differiscono profondamente. Assunti indipendentemente l'uno dall'altro, questi due momenti di rielaborazione di un messaggio religioso si costituiscono in poli opposti. La lettura segreta o ermetica è, nella sua radicale qualità, un impegno dell'intelletto, non del cuore; è un meccanismo ascritto all'orizzonte di quella che abbiamo indicata come corticalità. Laddove la lettura spirituale rifugge da cifre cerebrali, intellettuali, riservate, e accede ai significati per vie estremamente semplici e comprensibili le quali non sono esiliate nel gioco dell'intelletto, ma si fanno capovolgimenti esistenziali di fronte al mondo e al tempo. Poniamo in contrapposizione due diversi contesti, ambedue riguardanti il mistero cattolico dell'Eucaristia. C. G. Jung, sulla fonte di numerosi testi seicenteschi (la cui origine appare, peraltro, molto antica), ha scoperto, in *Psychologie und Alchemie* (1944) un significato “occulto” o “ermetico” del rito, individuando, in rapporto alle sue tesi psicologiche, in esso la trascrizione simbolica del *mysterium conjunctionis* e dei processi di identificazione e di integrazione fra gli elementi binari della personalità (per cui il Cristo diviene il *masculus* e l'Ecclesia si configura come *foemina*, con tutte le conseguenze di referenti alchimici, astrologici e sapienziali e con adattamento di ogni testo possibile a tale esigenza interpretativa). L'opera di Jung, indipendentemente dalla sua attendibilità e fondatezza scientifico-ermeneutica, si appella ad un piano di puro impegno intellettuale, in funzione del quale l'oggetto esaminato (la messa cattolica) è un “caso” possibile empiricamente fra i molti altri “casi” e non assurge a significanza eversiva e fondamentale. Esso è la sede archetipale di un processo di simboli che appaiono infinite altre volte. Anche per San Giuseppe da Copertino - e ci riferiamo a questo nome proprio perché evoca l'estrema ingenuità e semplicità dell'elaborazione spirituale - l'Eucarestia è “oggetto”, ma lo è di un vissuto totale e trascinate che costituisce la congiunzione vitale e carnale del sé con un mistero vissuto in passione compartecipata e in amore (secondo la narrazione agiografica, il santo si sente trascinato in

volò verso il tabernacolo appena è sulla soglia di una chiesa nella quale sono esposte le specie). Questa netta diversità delle due esperienze può tuttavia essere inficiata da altri elementi. Gli alchimisti, per esempio, anche se vanno assegnati all'area dell'ermetismo, esigono spesso che l'operatore abbia purezza interiore e non sia carico di peccati, il che significa che la figura dell'operatore si trasferisce, certamente in modo labile e forse esteriore e rituale, nell'area della pietà. D'altra parte conturbanti esperienze spirituali possono essere trascritte in una cifra linguistica che, per la difficoltà della decifrazione, può presentarsi formalmente analoga a quella degli sperimentatori ermetici. Il celebre *Mémorial* di B. Pascal del 23 novembre 1654 segna una decisiva reversione della religiosità pascaliana, fino al punto che l'autore lo riterrà come segno della sua "conversione", ma, nonostante l'ampiezza delle esegesi e dei commenti, il testo resta insieme di una grande banalità o di una inaccessibile ermeticità. E da presumere che, sotto le cadenze dei versetti biblici, si celi l'essenza di un'illuminazione non descrivibile, e, in conseguenza, il lettore sembrerebbe trovarsi in presenza di una cifra duplice, quella esteriore (un canovaccio di citazioni bibliche, intersecate da urli personali esistenziali) e quella interiore non descrivibile. E allora la netta cesura fra ermetismo e spiritualità, quale è stata già dichiarata, sembra ulteriormente chiarirsi. Colui che realizza, in qualsiasi religione, un vissuto spirituale, soprattutto quando il vissuto è ai limiti della mistica, incorre in una inadeguatezza fra esperienza e comunicazione linguistica dell'esperienza, già limpidamente ricordata da Dante ("significar per verba non si porria"). L'ermetizzante parte dall'intenzione di usare un linguaggio ambiguo e non immediatamente trasmissibile, l'uomo spirituale può incorrere in esso come conseguenza (non intenzione) del suo rapporto con il dato religioso. L'ermetismo rifugge dal quotidiano, necessita dello straordinario; la spiritualità si inserisce nel quotidiano e lo redime dalla banalità.

III. *Religione istituzionalizzata e religione spirituale*

Sussiste, proprio per le osservazioni già fatte, un distacco fra l'istituzione e la spiritualità, ed è un distacco che generalmente non si pone come conflittualità, ma può porsi come tale. L'istituzione esige una certezza della norma esteriore religiosamente fondata, ha un codice di comunicazione rigido nelle varianti dei contenuti propri dei singoli tempi (la rigidità, cioè riguarda la comunicazione formale, le modalità di trasmissione, non i contenuti assoggettati a mutazione temporale). L'istituzione può, per sua natura, controllare l'ambito visibile della comunità, determinarne normativamente i comportamenti, infliggere pene, esercitare i poteri di organizzazione e di controllo. È evidente che una tale immagine

dell'istituzione ha tono estremistico e riduttivo, e tuttavia è quella che meglio serve a qualificarla. Non va negato, cioè, che al di sotto della dinamica di organizzazione sottostante all'istituto religioso e al governo della comunità occasionalmente soggiacciono profonde esigenze spirituali, onde l'intervento che sembra, nel suo primo volto, esteriore, diviene veicolo di un diverso animus che è quello della carità e della pietà commiste ineluttabilmente ai condizionamenti della socialità organizzata. D'altra parte non si dà spiritualità senza la premessa istituzionale che, attraverso la forza della trasmissione tradizionale del dato religioso e attraverso la visibilità dei segni, offre allo spirituale il patrimonio disponibile per la rielaborazione. La ripetizione del nome di Allah e la sua glorificazione divengono nelle varie scuole islamiche un dovere rituale, quale è consacrato nella recitazione quotidiana della *bismillah*, e tuttavia un accesso spirituale al nome, quale è stato trasmesso proprio dall'istituzione, origina la spiritualità del *dikr*, della ripetizione sufica e mistica di carattere unitivo. Il nome divino JHWH è stato recepito dalle generazioni ebraiche fino ai tempi attuali soltanto perché esso faceva parte del rituale sacerdotale del Tempio di Gerusalemme ed era stato assoggettato ad una serie di interdizioni che vietavano di pronunziarlo e, in alcuni casi posteriori, di trascriverlo. Proprio per tale trasmissione istituzionale, il nome diviene il centro di un'intensa spiritualità e mistica prima hasidica, poi qabbalistica. Il Pater Noster si congela nella recitazione liturgica, entra a far parte del rituale occidentale ed orientale, si costituisce come un obbligo spesso di peso puramente ripetitivo, come avviene nel Rosario o in certe devozioni talvolta spente nell'automatismo della parola. Ma questa ricezione apparentemente passiva del Pater spiega la reversione "spirituale" di esso, per esempio, in Sant'Ignazio di Loyola:

“la persona... dirà *Padre* riflettendo su questa parola per tutto il tempo che, nelle considerazioni pertinenti a tale parola, troverà significati, paragoni, gusti e consolazioni. Faccia poi lo stesso con ogni parola del Padre Nostro o di qualsiasi preghiera volesse recitare. La prima regola è che impiegherà, nella maniera già detta, un'ora per tutto il Padre Nostro... La seconda regola è che, se la persona che contempla il Padre Nostro trovasse in una o due parole molta buona materia di meditazione, insieme a gusto e consolazione, non si dia pensiero di passare oltre, anche se dovesse impiegare in quello che ha trovato tutta l'ora...” (*Esercizi spirituali*, 252 ss., in G. De Gennaro, *Introduzione agli Esercizi Spirituali di Iñigo Lopez de Loyola*) Torino, Utet, 1976, *Scritti di Ignazio di Loyola*, pp. 153 ss.).

Questa intima relazione fra istituzione e spiritualità non toglie che la funzione di rapporto dinamico si risolva talvolta in netta conflittualità. In certi momenti della sua storia, l'istituzione teme la spiritualità che si configura come un assalto ai sistemi di garanzia e di sicurezza che appartengono ad ogni potere, e d'altra parte la spiritualità respinge l'istituzione proprio perché avverte che in essa il soffio carismatico, capace di suscitare personali esperienze, si congela e si disperde. Certo è che le vicende dei grandi mistici sono state attraversate da frizioni profonde con l'istituzione in tutte le religioni. Può, però, avvenire che il dettato spirituale assuma connotazioni profetiche, riformatrici ed eversive (è il caso di al-Hallag o di Gioacchino Floracense), quasi ad annunciare una nuova "chiesa" che, attingendo alla visione spirituale, deve sostituirsi a quella istituzionale. In questi casi generalmente si verifica una reversione della spiritualità in istituzione: la pietà musulmana dà origine alla *tariqa*, la predicazione gioachimita si spegne nella costituzione della Chiesa del terzo tempo.

IV. *Tradizione orale e tradizione scritta*

La storia della spiritualità è assoggettata a gravi devianze culturali, delle quali, qui, in uno sguardo generale sui modi di essere nelle religioni diverse dal Cristianesimo, bisogna dare conto. Quando accenniamo a spiritualità, abbiamo come referente correntemente noto le religioni cosiddette "superiori", in un residuo etnocentrismo e culturocentrismo che emerge purtroppo anche in un documento aperto e sensibile come la *Declaratio Nostra Aetate*. Il privilegio è attribuito, in una strana coincidenza con il laico pensiero hegeliano, al Cristianesimo, cui seguono, come fonte e radice, l'Ebraismo, e, come paralleli di *naturalis revelatio*, l'Induismo e il Buddismo. L'universo delle altre forme religiose è relegato in un "ceterae religiones" del documento, anche se in esso non viene respinto quanto di buono può esservi sotto il giudizio di valore cristiano. Sembrerebbe, anche in sede di storia della spiritualità, che soltanto le religioni superiori diano diritto di cittadinanza a una forma vivendi e ad un'interpretazione quale è quella descritta. Il progresso degli studi sulla vita religiosa "superiore" spiega, così, l'imponente fiorire di opere sulla pietà come quelle di Pourrat e di Bremond, o, nel campo islamico, di Massignon, o, in quello giudaico, di Scholem, per ricordare soltanto pochi nomi. Non è che non vi siano approfondimenti dell'esperienza spirituale di altri ambiti, ma l'immagine resta quella che si è detta, relegata al dominio delle *Hochkulturen* o delle culture di scrittura di area mediterranea, con una escursione nel continente indiano.

La prima tara etnocentrica sta nel ritenere erroneamente che le popolazioni senza scrittura (*Schriftlosvölker*) non siano assoggettate alla dialettica religiosa che abbiamo tentato di descrivere e che, cioè, presso di esse non emerga l'esigenza di un vissuto spirituale sovrapposto alla normativa istituzionale. E di questo avremo modo di accennare nelle pagine seguenti. Ed è una tara che incrementa il meschino limite occidentalizzante della tendenza a scoprire spiritualità nel quadrinomio indicato Cristianesimo-Ebraismo-Induismo-Buddismo, quasi che gli altri statuti religiosi, al di fuori del quadrinomio, non siano nati diacronicamente e non siano presenti sincronicamente quali prodotto di una condizione umana universale, attraversata dovunque dalle stesse esigenze, dalle medesime sofferenze e speranze. Appare, cioè, una nota discriminante che può essere rappresentata nel seguente errore logico: “a. I popoli portatori di scrittura appartengono all'ordine della storia; b. I popoli senza scrittura appartengono all'ordine zoologico o naturale (errore già presente in Croce)”. Ora in questo errore è pesante, nelle sue conseguenze, una carenza di carità verso gli altri, di una carità che è la pietà storica dei laici. È da ritenersi che tutti gli uomini, appartengano o non appartengano per una casualità storica, all'orizzonte delle culture tecnicamente avanzate, esprimono una loro spiritualità proprio secondo le dinamiche che abbiamo tentato di chiarire.

Una seconda tara che inficia l'analisi storica della spiritualità è la presunzione che essa debba essere necessariamente assoggettata alla boria dei dotti. Ora esistono enormi folle umane, anche cristiane, che appartengono ad una condizione di popolo, di subalternità: e queste folle, pur avendo spesso chiara cognizione dei valori della loro fede, anche se in un'estrema umiltà delle definizioni, sono state emarginate dalla teologia colta nel limbo delle “superstizioni” e delle credenze inattendibili. Qui convocherei, con estrema umiltà, l'attenzione degli studiosi, proprio perché si tratta di una condizione umana che respinge l'intervento anatomico della sapienza e della ragione. Nelle mie lunghe esperienze di lavoro sul campo, mi sono sempre chiesto se queste religioni “altre” degli umili, appartenenti, per definizione, alla storia del silenzio, riescano ad esprimere una loro spiritualità; e se, cioè, nei simboli pesanti e corposi, nella rudezza del rapporto con il piano di potenza, non soggiaccia un'intimità della condizione umana, dell'esposizione creaturale che la superficie simbolica ci nasconde. È facile e gratificante per un uomo di cultura decifrare un rituale subalterno, come quello dei serpenti di San Domenico di Cocullo (Abruzzo) o come quello delle Teppe (pellegrinaggio della festa della SS. Trinità di Vallepietra, Lazio) quali resti assurdi di un coagulo fra credenze pagane e cristianesimo. Ma, da laico, sono stato a Cocullo dieci volte, ho seguito il pellegrinaggio di Vallepietra sette volte, percorrendo, con gli umili, la lunga strada della speranza a piedi. Le conclusioni cui si giunge è che queste “devozioni”

popolari si pongono come portatrici di spiritualità diversa da quella cui la consuetudine linguistica ci ha abituati. In esse si realizza con molta evidenza, per l'occhio attento e disposto a comprendere, una chiara decifrazione dei simboli, di quei simboli specifici (nei casi indicati il serpente o l'immagine triplice del Cristo venerata come Trinità) e la superficie visibile si sposta verso un'intimità dell'esperienza religiosa che non possiamo non definire spirituale. Se uno dei caratteri essenziali della spiritualità, quale è definibile in storia delle religioni, è la sua nuclearità di "vissuto" e di "sperimentato" che trasforma i codici di comunicazione e li adegua alla personale sofferenza e speranza, nei "residui" paganeggianti dei mondi subalterni questo processo trasformativo si verifica in pieno al di dentro delle coscienze. Le pesanti rappresentazioni iconiche, i pellegrinaggi con il loro apparato di comparatici, di incontri, anche di momenti orgiastici, le mitologie arcaiche, i rituali extraliturghi vengono riscattati dalla loro apparenza e, attraverso di essi, si mette in moto una dialettica di esposizione totale della creatura di fronte alla potenza.

In conclusione uno schema definitivo di spiritualità sotto il profilo storico-religioso esige: a) la liberazione della nozione dall'involucro culturocentrico cristiano ed occidentale, anche quando il culturocentrismo è esteso ad aree orientali; b) il riconoscimento che, accanto alla pietà innestata in tradizioni scritte, tramandate dall'istituzione, esiste una pietà radicata nella tradizione orale, che non ha sue fonti nobilitate dalla scrittura (è la spiritualità dei popoli senza scrittura e quella delle classi subalterne).

V. Spiritualità e silenzio

Tocca allo storico delle religioni e all'antropologo della vita religiosa invitare, in questa materia, a molti dimensionamenti. Il paradigma classico della spiritualità, sia in occidente, sia in oriente, si appella ad un filone di pensiero e di azione che, anche quando i grandi mistici e spirituali rifuggono dall'esibizione, appare nella sua conclamata evidenza, nella sua "grandezza" di storia leggibile, trasmessa, talora invadente. Quando affrontiamo il tema della grande mistica talmudica, o quello del pensiero e della pietà dei Hassidim, subito ricorrono celebri nomi e palinsesti esemplari. La vicenda degli spirituali è, in certo senso, contraddittoria. Operanti nella modestia imposta della propria esperienza, rifuggenti dal clamore di "questo mondo" in un contatto trasformante e personale con il piano di potenza, sono, poi, lanciati nella fruizione collettiva, fatti oggetto di una partecipazione che viola i mondi sigillati nei quali l'esperienza si è formata.

Ma contro la realtà di una spiritualità “mondanizzata” (nel senso che viene fruita dai credenti di varie religioni e si fa “scuola” e “metodo”) è da segnalare la sicura presenza di una spiritualità del silenzio, non capace di assurgere alla comunicazione, tutta consumata nelle personali anamnesi. È così che ancora una volta la storia si scinde nella duplice corrente delle *res gestae*, gridate al mondo, e dei fatti minori ignoti e ignorati: e ne deriva spesso un errato giudizio sui tempi, giacché la occasionale carenza di una *historia major* della pietà (la mancanza, cioè, di interventi di alto livello o comunque accedenti alla notorietà) può portare a pensare che il lievito spirituale sia del tutto assente.

Se pietà è il vissuto ripensamento dei quadri religiosi trasmessi dalla tradizione, in modo che il loro contenuto si sostanzi in una particolare direzione dello spirito verso il mondo e verso la potenza, e, insieme, è sede originale della carità e della propensione amorosa verso gli altri, dobbiamo pur riconoscere che il fenomeno non è misurabile sulla base di evidenze concrete e storiche, e tantomeno lo è sulla base degli inganni statistici. Non sapremo mai, sia riferendoci all'epoca nostra, sia guardando al lungo trascorrere dei secoli, quante tensioni spirituali, anche in assenza dei testimoni illustri, siano recluse nella taciturnità e mai verranno a conoscenza degli uomini. È da pensare non soltanto agli individui comuni, in qualche modo educati agli insegnamenti delle religioni, e nei quali un gesto passeggero, una scelta, una parola colloquiale possono all'improvviso rivelare le ricchezze di un ethos propriamente spirituale. Sono da ricordare tutti coloro, uomini e donne, che, per vocazione o elezione, sono chiamati al servizio nell'istituzione e che, al di sotto del velame esteriore, hanno raggiunto, senza darne mostra per segni patenti, quella maturità della coscienza che fa dell'apparenza istituzionale la sede della pietà. Pensiamo, in questo momento, alle folle di monaci buddisti e taoisti, alle schiere di religiosi e di religiose cristiani, spesso emarginati dal facile giudizio di quanti non hanno il rispetto degli altri, dettato dall'etica antropologica; e ignoriamo in quante di queste vite apparentemente tristi e insignificanti sia fiorita un'energia interiore che non è lontana da quella propria dei grandi santi e mistici.

VI. *Difficoltà di una definizione storico-religiosa*

È probabile che un'indagine sulla nozione di spiritualità condotta secondo criteri storico-religiosi e antropologici si presenti, per molti aspetti, sconcertante, proprio perché i risultati ai essa propongono un concetto di spiritualità fortemente distanziato da quello che appartiene alle singole religioni. Nelle singole religioni la nozione si definisce secondo limiti più o meno precisi che attengono al quadro generale dei riti/miti specifici di questo o quell'ambito culturale, e la individuazione del momento

“spirituale” emerge immediatamente anche sotto il profilo nomenclatorio e definitorio. Se assumiamo come esempio il coagulo di miti/riti denominato artificiosamente Induismo e, se con maggiore precisione, ci riferiamo, all'interno dell'Induismo, alla corrente religiosa denominata Visnuismo, la serie di propensioni religiose che ruota intorno alla *bhakti* si qualifica subito come sede di una vasta esperienza spirituale, distinta dalla ritualità e dalla mitologia visnuite, e, tuttavia, ad essa collegata in una dinamica di “rilettura” delle forme esteriori. La *bhakti* si configura subito come una via salvifica distante dalle credenze religiose appartenenti alla sfera intellettuale; si definisce come un atteggiamento del sentimento e una propensione interiore del fedele, il quale stabilisce un rapporto personale e affettivo fra sé e il suo dio; si fonda sull'abbandono fidente e incondizionato al dio e si conclude in un'attesa e desiderata unione con lui e, per ciò, nella liberazione del fedele dal *samsara* o ciclo delle esistenze. Come tale la *bhakti* è dipendente dalla credenza in un dio personale, fortemente spiritualizzato; e, parallelamente, è fondata sulla certezza che sussista una solidarietà fra la natura del credente e quella del suo dio, così che il rapporto di amore e di devozione si esiti in contatto intuitivo mistico. Il piano di conoscenza (intellettuale) diviene preliminare dell'esperienza. Nei *Bhaktisutra* di Sandilya, testo recente di epoca incerta, la *bhakti* è definita una non-conoscenza, che può risultare da una conoscenza, ossia una via radicata in un'esperienza intima e personale di rapporto affettivo con il divino, la quale, tuttavia, può avere come presupposto un approfondimento della natura del divino medesimo, fatta oggetto di una meditazione conoscitiva salvifica avente i caratteri di *jnana* (via conoscitiva). Nella medesima opera, tale particolare rapporto fra le due vie, la conoscitiva e la sentimentale, è rappresentato nella definizione della *bhakti* come “un sentimento affettivo diretto al Signore” (*Bhaktisutra*, 1,2), in cui il termine “affetto”, “attaccamento” (*anurakti*) è spiegato come il particolare affetto (*rakti*) che viene “dopo” (*anu*) la conoscenza degli attributi del Beato (*Bhagavat*). Così le conseguenze di tale atteggiamento dell'anima e della totalità dell'essere sembrano potentemente definiti nel cosiddetto *Verso Quintessenziale* (*Bhagavadgita*, 11,55) rivolto da Krsna ad Arjuna: “Chiunque sempre a me pensa in tutto il suo agire, e sopra tutte le cose mi ama, tutto a me dedito; chiunque per nessuno abbia odio e verso nessuna cosa abbia attaccamento; costui, o figlio di Pandu, viene a me!”.

Qui subito e' possibile stabilire, secondo referenti espliciti, che cosa è pietà all'interno delle correnti visnuite, secondo i seguenti tratti: a) pietà è *bhakti*, nel senso di devozione e dedizione (anche se il lessema all'origine etimologica ha il valore di “adorazione”); b) si sviluppa sulla base dei miti/riti esteriori e formali del Visnuismo, e, per ciò, presuppone una “conoscenza” di livello intellettuale; c) interiorizza i miti/riti e li recupera come via di contatto unitivo con il piano personale divino; d) si traduce in

abbandono e affidamento; e) si esplicita in un profondo mutamento delle relazioni interpersonali che vengono sollevate ad una prova di amore e di pazienza; f) rende indifferenti alle realtà (o illusioni) mondane; g) comporta una salvazione personale che, secondo la mitologia induistica, consiste nella liberazione dal ciclo delle esistenze e nell'unione con il dio d'amore.

La medesima messa a fuoco del territorio “spirituale” sarà, di volta in volta, possibile quando si riferisca, per esempio, al Giudaismo o all'Islam ecc., sempre con il richiamo di motivazioni miti/riti specifici (per esempio, nel Giudaismo il tema della circoncisione, che diviene, in parte degli insegnamenti profetici, il motivo di una conversione interiore, e quindi spirituale, proponendosi come “circoncisione del cuore”, in rapporto alla misericordia divina e alla capacità e volontà individuale di *teshuvah*; nell'Islam il motivo dell'abbandono totale ad Allah).

Quando dalle aree storicamente definibili si passa al chiarimento storico-religioso crollano necessariamente i referenti specifici, e lo storico delle religioni è tenuto ad uno sforzo di sintesi che è il reperire i minimi denominatori comuni dell'atteggiamento spirituale, giungendo, quindi, a paradigmi rappresentativi che sembrano sfaldarsi quando vengano rapportati alla verifica delle singole religioni e che, tuttavia, restano validi quando si accetta il principio che il tipo di epistemologia storico-religiosa si diversifica profondamente dalle possibilità di accesso conoscitivo delle singole religioni.

VII. *Spiritualità e funzione di integrazione culturale*

Questa puntualizzazione dei denominatori minimi consente di proporre un'ulteriore ed ultima osservazione storico-religiosa. Per quanto sia notorio che in alcune religioni soltanto (soprattutto nel cristianesimo quale si è formato nell'elaborazione delle chiese) sussiste una netta separazione fra il piano della profanità e quello della sacralità, è da dire che anche nelle religioni cosiddette integrate o appartenenti a culture globali corre, in pratica, pur se non rigidamente conflittuale, la cesura fra le “cose di questo mondo” e le realtà percepite come superiori, extramondane, escatologiche, interiori e così via. In tutte le religioni nelle quali si costituisce storicamente un ceto (o una classe) che si riserva la intermediazione con il piano di potenza ed esercita la specializzazione del rituale e della tradizione, inevitabilmente si determina uno iato fra l'ambito del “divino” gestito da quel ceto e l'ambito del profano nel quale sono riassorbiti tutti gli altri. Ora uno dei caratteri della spiritualità è la sollecitazione di condizioni e di comportamenti che facilitano il superamento dei due livelli sacro/profano e che reintegrano l'uomo in quella forma esistenziale di “globalità” che è stata ben definita negli studi degli

etnologi francesi. (Vedi principalmente J. POIRIER in *Ethnologie Générale*, Paris, Encyclopédie de la Pleïade, p. 1555).

Un *hasid* o pio di scuola giudaica può naturalmente continuare a frequentare le cerimonie della sinagoga, adempire alla osservanza dei precetti, operare nell'area formale della vita religiosa, ma contemporaneamente ed essenzialmente si apre in lui un particolare atteggiamento verso il mondo, primamente umano, poi animale, che lo porta ad un vissuto religioso totale, trascendente, in ultima istanza, il livello della pura istituzionalità.

La dialettica relazionale e spesso conflittuale pietà/istituzione diviene, in ultima analisi, un recupero della condizione ideale della vita religiosa, ossia il momento nel quale dello “spirituale” non può più dirsi “è religioso”, “è profano”, in dipendenza della opposizione religioso (o sacro)/profano, ma può solo dirsi che egli opera e vive in una programmazione non ideologica, in una scelta, in una direzione dell'anima che diviene totalità dell'essere.

VIII. *La spiritualità presso le etnie di livello tradizionale o arcaico*

Nostro intento era di fissare talune linee interpretative generali ai fini della determinazione di una categoria storico-religiosa della spiritualità. Sarebbe impossibile e dispersivo raccogliere ora qui le esemplificazioni corrispondenti a quella categoria nelle varie religioni che in questa raccolta non abbiano già proprio trattamento in specifici interventi. Giacché la storia delle religioni e il metodo che la fonda non sono, come spesso si crede secondo un'immagine mistificata, analisi elencatorie dei differenti quadri religiosi riscontrabili in dimensione diacronica e sincronica. Storia delle religioni non è, perciò, raccogliere, l'una accanto all'altra, le descrizioni dei riti/miti del Cristianesimo, dei primitivi, dell'Islam, dei Romani antichi e così via. È, piuttosto, un approfondimento antropologico, epistemologico, concettuale delle dinamiche comuni a tutte le religioni intese come fenomeni di cultura e rapportati all'intero sistema delle etnie umane. Quindi i riferimenti che ora daremo non vanno presi come esaustivi proprio perché non potrebbero cogliere, nella sua intierezza, il tema della spiritualità diacronicamente e sincronicamente nelle storie proprie delle religioni attuali o passate. Utilizzeremo, invece, alcuni testi ed esempi per facilitare la ricerca di quanti, poi, potranno avere interesse ad approfondire, nelle religioni investite dall'analisi, i motivi spirituali in tutta la loro ampiezza.

Quando parliamo di “primitivi” ci riferiamo ad un coagulo indeterminato di società umane che la classificazione occidentale del reale ha relegato nel limbo della inferiorità in rapporto all'evoluzione

attribuita alle popolazioni di scrittura o “superiori”. In effetti, la boria delle nazioni, tipica della cultura occidentale, ha collocato infiniti mondi culturali fuori della storia, dandone un'immagine falsa e approssimata. L'equazione mistificante che giustifica questa emarginazione sta nell'aver fissato, in occidente, la corrispondenza avanzamento tecnico-economico = superiorità culturale; e poiché la prima conquista dell'umano progresso è rappresentata come scrittura, l'equazione si è trasformata nella più rischiosa opposizione fra inferiorità dei popoli senza scrittura e superiorità dei popoli con scrittura, anche quando questi (è il caso, per esempio, del subcontinente indiano) non abbiano raggiunto un alto livello tecnologico in senso occidentale. La conseguenza di questo processo classificatorio è molto grave, perché, in linea generale, si è negata alle popolazioni di livello tradizionale una storia interna della spiritualità. E il diniego dipende da alcuni elementi: a) la spiritualità è consacrata, secondo lo schema mentale occidentale, in testi scritti e, dove mancano spesso i testi scritti, manca la spiritualità; b) la spiritualità è sempre legata a specifici quadri di miti/riti, studiati storicamente e accertati filologicamente, e, in conseguenza, l'immagine mistificata di “primitivo”, che coagula, come abbiamo detto, in un caos approssimato infinite esperienze umane, non offre allo studio occidentale un preciso referente di miti/riti (anche se, in sostanza, l'avanzamento del lavoro etnologico ha consentito da oltre un secolo la possibilità di sciogliere la confusione del termine “primitivo” e di ripresentare il problema delle etnie senza scrittura come portatrici di storie e di tradizioni ben differenziate).

Quando, poi, si supera, nello sforzo di alcuni studiosi, questo limite etnocentrico, si cade troppo spesso in un altro errore, che sta nell'applicare forzatamente a questa o a quell'area di ricerca la terminologia e l'epistemologia proprie della tradizione occidentale, quasi che il riscatto dal silenzio delle popolazioni senza scrittura debba essere condizionato dalla loro dignificazione in senso di accesso ai quadri conoscitivi occidentali; e così, in alcuni casi, i modi di pensare “primitivi” sono apparsi degni di attenzione perché in essi il ricercatore occidentale riusciva a rinvenire questa o quella corrispondenza con temi propri della sua cultura. D'altra parte è apparsa sempre prevaricante una metodologia, spesso dettata da esigenze inconscie, la quale portava ad escludere motivi “primitivi” che la pressione censoria della morale occidentale e delle sue devianze riteneva indegni di considerazione. È, per esempio, il caso del motivo sessuale, così premente e incidente presso alcune culture primitive, e sarebbe stato rischioso per gli studiosi di epoca anche recente, ammettere che può svilupparsi uno speciale tipo di spiritualità proprio sulla vita sessuale e sulle parti del corpo che la censura culturale riteneva innominabili.

a) Africa

I dati spirituali che soggiacciono alle forme esteriori di alcune religioni africane sono stati analizzati e sistemati in rari studi degli ultimi decenni. Il padre Placido Tempels pubblicava nel 1946 ad Anversa la sua *Bantoe-Filosofie*, che era già apparsa nel 1945 in traduzione francese. L'intero sistema metafisico, teologico e religioso dei Bambara veniva ricostruito da Germaine Dieterlen (*Essai sur la religion bambara*, Parigi 1950). Il bantu Alexis Kagame pubblicava a Bruxelles nel 1956 *La philosophie banturwandaise de l'Être*. Non mi sembra rilevante sotto il profilo spirituale il lavoro, qui e lì fantasioso, di Maya Deren (*Divine Horsemen. The Living Gods of Haiti*, Londra-New York 1953) che tocca il Vodù anche nelle sue radici africane e che Jahn segnala come importante. È, invece, fondamentale *Muntu* di Janheinz Jahn (Düsseldorf 1958; trad. francese *Muntu. L'homme africain et la culture neo-africaine*, Parigi 1961, che seguo nelle presenti note).

Taluni aspetti della spiritualità negra emergono dalla collectanea *Aspects de la culture noire* che raccoglie i contributi del primo congresso degli intellettuali negri tenuto alla Sorbonne nel 1957 (trad. italiana *Aspetti della cultura negra*, Milano 1959). Queste citazioni ricordano evidentemente soltanto i contributi meglio noti e più ampi, poiché interventi di notevole importanza sono apparsi qui e lì in riviste e in opere specializzate.

Per la spiritualità africana, riferita, si intende alla cosiddetta Africa Nera (al di sotto della linea sahariana), è verificabile la dicotomia culto esteriore/valori interiori. L'immagine occidentale dell'Africano non solo prescinde dalla grande differenziazione di etnie, ma si affida al rilievo degli atti culturali puramente esteriori. Non a caso il nome “feticcio” e tutta una ipotesi storico-religiosa ottocentesca, ma qui e lì ricorrente anche attualmente, partono da un'osservazione comportamentale condotta dagli invasori portoghesi e dai missionari sulle popolazioni colonializzate, presso le quali tutta la vita religiosa sembrava ridursi ad una meccanica idolatria accentrata nella venerazione di oggetti materiali, alberi, pietre, sacchetti ecc. (onde il termine feticcio è il calco italiano del portoghese *fetiçao*, che a sua volta risale al latino *facticium*, per indicare un oggetto materiale di venerazione costruito o fatto da mani umane). Basta avvicinare la citata opera di Dieterlen sulla religione dei Bambara per comprendere che dietro l'oggetto esteriore (feticcio) corre tutta una visione del mondo e una complicata filosofia e metafisica che tocca alti valori teologici e morali.

Ora la penetrazione nel livello non visibile della vita africana è condizionato dal riconoscimento della totalità o globalità culturale che non pone differenze fra sacro e profano. Un autore Yoruba, citato da Jahn (*o.c.*, p. 105 s.), osserva: “Non è una semplice coerenza della fede con i fatti, della ragione con la tradizione, o del pensiero con la realtà contingente. È una coerenza, una compatibilità globale di tutte le

discipline. Una teoria medica, per esempio, che può essere in contrasto con una conclusione teologica, sarebbe respinta, e viceversa. L'esigenza di reciproca compatibilità degli aspetti del pensiero concorrenti in un sistema totale è il principale strumento intellettuale del pensiero Yoruba. Si potrebbe mettere Dio in parentesi nel pensiero greco senza che l'architettura logica di esso ne sia radicalmente capovolta. Questo non potrebbe esser fatto nel pensiero Yoruba... Nell'epoca moderna, Dio non ha più posto nel pensiero scientifico. Nel pensiero Yoruba non esiste questa possibilità, poiché dall'epoca di Oludumaré (l'antenato degli Yoruba) si è costituito un edificio di conoscenze, in seno al quale è dovunque manifesto il dito di Dio fino ai più rudimentali elementi della vita naturale”.

É difficile, tuttavia, stabilire quali elementi di pietà e di spiritualità nei limiti indicati emergano nel piano di un sistema totale di direzione del pensiero che potrebbe essere definito come processo di cosmicizzazione vitalistica con la costante evitazione del divario immanente/trascendente. Già di per sé questo piano è tutto “spirituale”. É probabile che le informazioni più precise che riguardano una possibile nozione di pietà nel mondo africano sono quelle relative al culto degli antenati, come tramite fra il visibile e il non visibile che garantisce la continuità della vita sociale e cosmica e che realizza la presenza del Grande Essere nel mondo e nella storia. Questo veicolo degli antenati, differentemente da quanto avviene nella nostra tradizione, spiritualizza in un'alta tensione il momento religioso, come momento della più vasta trama dell'esperienza del mondo. Birago Diop, un poeta senegambese di lingua francese, esprime limpidamente questo sentimento delle presenze:

Ascolta nel vento
il cespuglio che singhiozza:
è il soffio degli antenati...

Coloro che sono morti non sono mai partiti.
Sono nell'ombra che si fa fitta.
I morti non sono sotto terra.
Sono nell'albero che freme,
sono nel legno che geme,
sono nell'acqua che fluisce,
sono nell'acqua che dorme,
sono nella capanna, sono nella folla,
i morti non sono morti...

Coloro che sono morti non sono mai partiti:

sono nel seno della donna,
sono nell'infante che vagisce
e nel tizzone che fiammeggia.

I morti non sono sotto terra:
sono nel fuoco che si spegne,
sono nelle erbe che piangono,
sono nella roccia che geme,
sono nella foresta, sono nella casa,
i morti non sono morti

(L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Parigi 1948, p. 144 s., ap. Jahn, *o.c.*, p. 119. Sulla problematica mistica della morte, v. in particolare i contributi al Colloquio di Strasburgo del 16-18 maggio 1963, pubblicati in AA.VV., *Réincarnation et vie mystique en Afrique Noire*, Parigi 1965).

In effetti va riconosciuto che, se per spiritualità si intende un iter interiorizzato che parte da un'esperienza personale e che può essere fruito soltanto in una fase posteriore dalla collettività, manchiamo in Africa di indici precisi che consentano di proporre un discorso sulla spiritualità nel senso indicato. Anche in una nota specificamente intitolata “spiritualità negra” (Maurice Got, in AA.VV., *Aspetti della cultura negra*, Milano 1959, pp. 97-104), il tema offerto come “spiritualità” è un breve saggio sul Weltbild negro in senso religioso-metafisico, senza precise indicazioni sulla forma di sperimentazione personale di tale Weltbild. Queste carenze di informazione sembrano derivare da due circostanze: a) che si è largamente insistito, nelle opere degli etnologi, sulla qualità collettivizzata e collettivizzante della rappresentazione africana del mondo; b) che i rilievi etnologici sono stati quasi sempre diretti a registrare informazioni individuali indigene che riguardano gli aspetti formali e comportamentali di rito/mito/magia, escludendo l'indagine sulle storie personali nelle quali il livello formale si fa vissuto spirituale.

b) Esempi di spiritualità nelle etnie americane

Più chiari sono i termini del problema per le popolazioni arcaiche americane: e non è possibile stabilire se la maggiore chiarezza dipenda dalla diversa dimensione qualitativa delle religioni americane, o dalla attenzione della ricerca diretta non unicamente ai tratti esteriori e formali di esse. Claire Goll, che visse per qualche tempo a Galup (Nuovo Messico), punto di riunione annuale dei Nijinsky, scrive:

“Tutti questi villaggi sono di una tragica povertà. I cubi delle case, di un bianco vivo, incollate le une alle altre, arrostitiscono al sole... Le stanze non contengono letto, tavolo, sedia... Un cittadino del nostro mondo direbbe che queste camere sono vuote. E tuttavia sono ammobiliate di oggetti della più preziosa materia: il sogno”. E più avanti: “Quando, diecimila anni addietro, i primi Indiani emigrarono dall'Asia in America attraverso lo stretto di Bering e l'Alasca, dovettero portare con sé l'indifferenza verso i beni terrestri e l'ascesi che caratterizza i popoli dell'Estremo oriente. Ciò che a loro interessa sono i beni interiori, non gli esteriori. Ecco perché si separano sempre a malincuore dalla patria sterile che è divenuta la loro patria. Quando sono in una città, divengono malinconici e sono presi dalla nostalgia. Sentono il bisogno di tornare al loro deserto, del quale hanno nel sangue la bellezza indescrivibile”(C. Goll, *Chants Peaux Rouges*, Parigi 1958, pp. 7, 11).

Presso le etnie nord-americane, piegate al processo di colonizzazione e di deculturazione colonialistico, si è verificato, negli ultimi secoli un progressivo disfacimento della coscienza storica e delle capacità di aggressione del reale. Queste etnie non si sono ribellate, e nei fatti non lo potevano, alla violenza deculturante anglosassone e francese: e la conseguenza che è possibile osservare sta nella particolare tendenza ad adattare alla situazione di frustrazione e di passività le arcaiche attitudini alla fuga nei mondi del sogno. Il sogno, con le sue incidenze visionarie, escatologiche ed apocalittiche, appartiene da sempre al mondo esperenziale e interiore amerindio; e, tuttavia, questo trasferire “il tutto nell'aldilà”, questo “cercare il sogno”, come ritualità propria di certe etnie, si cala attualmente in un'evasione dalla crudezza di un tempo nel quale genti di antichissima cultura, nonostante i recenti tentativi rappresentati dalla pianificazione statunitense della cosiddetta *ethnicity* (recupero dei quadri culturali propri delle singole etnie), restano la testimonianza concreta di un rifiuto a reagire e ad affermare i propri tratti individuanti. La religione del sogno diviene il fiorire di un rapporto profondo e personale con il divino e in questo rapporto gli schemi rituali e mitici dei padri sono assoggettati ad un'interiorizzazione nella quale le azioni (il *dromenon* di Durkheim) e le narrazioni leggendarie e fondanti (il *legomenon*) passano attraverso una trasformazione metaforico-simbolica e divengono le sedi di una presente tensione dell'anima.

Assumiamo ad esempio la testimonianza di Hehaka Sapa (Alce Nera, Wapiti Nero) della nazione dei Sioux (Siù), morto nel 1950 nella riserva di Pine Ridge nel South Dakota, la testimonianza è stata raccolta e pubblicata da Joseph Epes Brown (J. E. Brown (ed.)), *Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglaha Sioux*, in *Civilization of the American Indian Sciences*, n. 36, 1953, tradotta in franc. *Les Rites Secrets des Indiens Sioux*, con note di J. E. Brown e intr. di F. Schuon, Parigi 1953. Nel presente testo si segue la traduzione indicata). Nella sua introduzione Schuon riporta una dichiarazione di Alce Nera nella quale mi sembra condensata la qualità “spirituale” della vita di lui:

“Sono cieco (Alce Nera era divenuto cieco) e non vedo le cose di questo mondo, ma quando la Luce viene dall'Alto, essa illumina il mio cuore e riesco a vedere, poiché l'Occhio del mio cuore vede ogni cosa. Il cuore è il santuario al centro del quale si trova un piccolo spazio abitato dal Grande Spirito, ed esso è l'Occhio. Esso è l'Occhio del Grande Spirito attraverso il quale Egli vede ogni cosa e noi vediamo Lui. Quando il cuore non è puro, il Grande Spirito non può essere visto, e se siete costretti a morire in questa ignoranza, l'anima vostra non potrà tornare immediatamente a Lui, ma dovrà purificarsi a mezzo di peregrinazioni attraverso il mondo. Per conoscere il Centro del cuore nel quale risiede il Grande Spirito, dovete essere puri e buoni e vivere secondo la maniera che il Grande Spirito vi ha insegnato. L'uomo che, in questa maniera, è puro, raccoglie l'Universo nella tasca del suo cuore”.

Connessa alla ritualità e alla mitologia della Pipa Sacra (*calumet*), la parola di Hehaka Sapa raggiunge spesso toni di eccezionale pietà, gli unici che devono interessarci in questa sede indipendentemente dal referente culturale-culturale:

“Colui che custodisce un'anima non deve mai combattere, non deve nemmeno maneggiare un coltello per un uso qualsiasi. Pregare costantemente, essere un esempio in ogni cosa, tale è la sua condotta” (*o.c.*, p. 42); “Sono molte le occasioni incitanti un uomo a ritirarsi sulla sommità di una montagna per implorare una visione. Alcuni hanno ottenuto visioni in età ancora infantile e senza porvi intenzione... Imploriamo anche quando desideriamo incrementare il nostro coraggio in prossimità di una grande prova, come la danza del sole, o per prepararci a partire sul sentiero di guerra. Talvolta si implora per chiedere qualche favore al Grande Spirito, per esempio la guarigione di un parente; imploriamo anche per ringraziare il Grande Spirito per qualche dono che ci ha

concesso. Ma la più importante ragione per implorare è senza dubbio il fatto che ciò ci aiuta a realizzare la nostra unità con tutte le cose, a comprendere che tutte le cose ci sono apparentate; e allora, in loro nome, preghiamo il Grande Spirito di concederci la conoscenza di Lui, di Lui che è la fonte di tutto e che è più grande di tutto” (*o.c.*, p. 73); “L’implorante... fa questa preghiera in silenzio nel fondo del cuore, non a voce alta” (*o.c.*, p. 88); “Come amiamo Wakan-Tanka (il Grande Spirito) in primo luogo, dobbiamo amare il nostro prossimo e stringere con gli altri legami che possono unirci, anche quando gli altri appartengano a tribù estranee” (*o.c.*, p. 131); “Desidero ricordare qui che, a mezzo di questi rituali, viene stabilita una triplice pace. La prima pace è la più importante; è quella che sorge nelle anime degli uomini quando realizzano la loro parentela, la loro unità, con l’Universo e con tutte le sue Potenze, e quando realizzano che al centro dell’Universo dimora il Grande Spirito, e che, in realtà, tale centro è dovunque, è in ciascuno di noi. Questa è la pace reale e le altre sono soltanto suoi riflessi. La seconda pace è quella stabilita fra individui; la terza è quella che si fa fra nazioni. Ma dovete comprendere che non può esservi pace fra nazioni prima che si sappia che la vera pace, come vi ho detto, è nelle anime degli uomini” (*o.c.*, p. 145).

IX. *La pietà nel mondo classico*

La classicità greco-romana ha, come è evidente, una matrice religiosa che è assegnata, nelle categorie storico-religiose, alla etnicità: si tratta, cioè, di costruzioni mitico/rituali che non dipendono da interventi, di fondatori e di rivelazioni, tipici, invece, delle cosiddette religioni fondate e profetiche (Zoroastrismo, Buddismo, Ebraismo, Cristianesimo, Islam). Queste strutture incidono su tutto il corpus dei comportamenti che preferenzialmente si connettono alla tradizione orale mitica e al ricorso costante alla ritualità esteriore. Tuttavia la limitazione strutturale non impedisce l’enuclearsi di profonde esigenze di spiritualità che recuperano a nuovi significati il contesto formale o che ad esso si oppongono. D’altra parte proprio questa spiritualità del mondo antico e tardo-antico ha decisamente influito sia su quella ebraica (soprattutto nel mondo ebraico-ellenistico), sia su quella cristiana.

Il tema della religione “personale” dei Greci (e, per riflesso, dei Romani) è limpidamente esposto in una breve opera del padre André-Jean Festugière (*Personal Religion among the Greeks*, Berkeley & Los Angeles, 1954), che rappresenta una sintesi del maggior lavoro sulla tradizione ermetica (*La révélation d’Hermès Trismégiste*, Parigi 1944-1954, 4 voll). Che una pietà informale si innesti sulla religione ufficiale appare documentato, secondo Festugière, già ai primordi della tradizione scritta, probabilmente

con i presocratici, con gli orfici, con i pitagorici. Ma questo tipo di pietà si intensifica e raggiunge i suoi primi alti culmini con Platone, con Aristotele, con Esiodo.

“Il Dio della devozione interiore, scrive Festugière, il Dio di Esiodo, dei tragici e dei filosofi, non fu mai, in Grecia, oggetto di pubblico culto. La devozione a un tale Dio fu sempre un affare privato; tale venerazione fu caratteristica dei pagani colti, che avevano avuto modo di riflettere sui grandi problemi della vita ed avevano raggiunto un più puro concetto della divinità, perché essi medesimi avevano spirito filosofico o perché apprendevano dai grandi filosofi. Da tale epoca, l'unione con Dio, nel senso di devozione interiore, ha avuto sempre carattere personale” (*o.c.*, p. 5).

Un atto cultuale, in questa prospettiva, diviene soltanto l'occasione di un adempimento esteriore o la sede nella quale la personale spiritualità opera sollevando la cifra formale ai valori e livelli di esperienzialità. Facendo riferimento ai misteri eleusini, Aristotele, in termini estremamente moderni, scrive: “Il candidato non era tenuto soltanto ad apprendere, *mathein*, ma a sperimentare in modo partecipato, *pathein*, qualche cosa, e doveva raggiungere se vi era predisposto, una particolare condizione mentale” (Aristotele, fr. 15 Rose, ap. *o.c.*). Di qui la diversa qualità del tessuto religioso, del medesimo tessuto, in rapporto alla capacità esperienziale individuale: “Molte portano il tirso, ma le baccanti sono poche” (Platone, *Fed.* 69 D1). Soprattutto in quella forma di spiritualità che Festugière designa come “reflective piety” appaiono i chiari tratti di una storia degli atteggiamenti verso la vita che culminerà nell'immagine cristiana e tardo-giudaica della santità. E una pietà che nasce dal disgusto per la vita e che comporta un volo unitivo verso Dio (*phygè homòiosis theò*). E la realizzazione di questa unione già in Platone è condizionata dalla santità e dalla purezza. Di qui sorge, in epoca ellenistica, la tendenza all'isolamento, al ritiro, *anachorein*, e al “ritiro in se stesso”, *anachorein eis heauton*, che può essere realizzato, nella presenza dell'anima, anche in mezzo alla folla. Tale ritorno al sé interiore è motivo frequente di Dione Crisostomo, di Seneca, di Marcaurelio, anche in diretta connessione della omologazione, tipica dell'epoca, fra il “ritirarsi dalla cosa pubblica” e l'accedere ad un'intensità contemplativa personale: “... l'*anachorein* politico e l'*anachorein* spirituale divengono un'unica cosa e il ritirarsi dal mondo si congiunge al ritirarsi in se stesso; e ciò diviene tanto rilevante che questi moralisti (dell'epoca imperiale) dichiarano che non vale nulla abbandonare la città se non si è appreso a concentrare la propria anima, e, se pare necessario, il saggio troverà sufficiente concentrarsi nel mezzo della folla” (*o.c.*, p.59).

X. Un esempio di spiritualità orientale: il Taoismo

Poiché nella presente silloge l'Induismo, il Buddismo e i movimenti da essi derivati hanno avuto una trattazione a sé, è forse opportuno accennare a un modello tipico di movimento orientale nel quale la tensione spirituale si manifesta in pienezza.

Nell'ultimo periodo della dinastia Chou, e cioè nell'epoca che segue immediatamente Confucio e in quella in cui Confucio visse (data tradizionale: 551-479 a.C.), la vita religiosa, irrigendosi in forme ritualistiche ed esteriori, attraversa una grave crisi. Il decadimento dello stato centralizzato, il moltiplicarsi dei principati feudali, l'anarchia dominante la vita pubblica hanno determinato il crollo dei miti antichi. L'ideologia sacrale del potere, che caratterizza l'antica religione nazionale della Cina, è stata gravemente colpita e, con essa, è venuto meno il senso di sicurezza collettiva che si fondava sulla funzione di sostegno cosmico-sociale dell'imperatore. Le condizioni economiche, soprattutto quelle degli agricoltori, sono, a quanto risulta dai frequenti accenni ad esse fatte nel Canone confuciano, penose. Mo-tzû è un tipico rappresentante di questa situazione di emergenza e diagnostica severamente i mali della sua epoca, indicando, fra l'altro, il decadimento del sentimento religioso. È probabile che nell'epoca di composizione del *Li chi* (fra il IV e il I sec. a.C., con due definitive redazioni del periodo Han), lo stesso culto per gli Antenati, che costituiva l'elemento centrale della pietà pubblica e privata cinese, fosse ridotto ad una serie di meri adempimenti legalistici, mentre la critica scettica serpeggiava fra i credenti.

Il *Li chi* insiste su tali critiche e propone già una religione che ritorni ad un'interiore partecipazione dell'atto cerimoniale: “Il motivo dei sacrifici non è un oggetto esteriore; esso si fonda nell'interiorità, nasce dal cuore” (trad. Couvreur, II, p. 137). Le vie per uscire dalla crisi, nella generale incertezza, appaiono due: quella della fuga mistica, dell'ascesi e del ritualismo magico, ed essa è rappresentata dal Taoismo; e quella di una reintegrazione della società negli schemi arcaici della politica sacrale, ed è rappresentata dal Confucianesimo.

In rapporto al Confucianesimo, il Taoismo si distingue subito per una notevole aggressività polemica, per uno spirito critico e caustico sempre presente, per una grande forza di impeto ideologico e settario, che tende ad erodere quella che, nei testi più antichi, appare come un'ortodossia religiosa già ufficialmente riconosciuta. E perciò uno dei caratteri più apparenti del Taoismo antico è la sua netta posizione antiortodossa e anticonformistica. Quale sia, poi, il substrato delle motivazioni critiche taoistiche è molto complesso stabilire. In senso generale il Taoismo esprime l'insofferenza per una

religiosità ufficiale, superficiale, tutta rinchiusa negli schemi astratti e spesso pedestri di un'etica destinata a creare funzionari dello stato, incapace di esprimersi in esperienza veramente religiosa. Il Taoismo recupera l'antichità tradizionale come esperienza vissuta, come totale impegno della persona, in itinerari mistici che investono l'intero piano dell' essere e propongono una via salvifica personale e, prima di divenire chiesa, si qualifica per il suo pronunciato individualismo, per la problematica riguardante l'uomo come creatura.

Non ci interessano qui le complesse speculazioni teoriche, che, del resto nell'impianto generale della pietà taoistica, hanno posizione assolutamente secondaria. L'insegnamento taoistico si pone subito come un'alternativa al Confucianesimo e alla religione ridotta ad etica, e offre una via pratica a chi voglia sottrarsi alla facile illusione che ha trasformato, con l'insegnamento moralistico, l'esperienza religiosa in conquista delle virtù civiche. Presenta, perciò, subito una sua tesi della "decadenza" dei valori religiosi da un'epoca aurea in cui gli uomini sono uniti al Tao e ne vivono la trasformante presenza, ad un'epoca di artificiosità, di ipocrito moralismo, di proclamate "virtù", che hanno tolto all'uomo il significato della sua origine e del suo contatto con il soprannaturale.

Il *Tao-te-ching* (epoca incerta posta fra il VI e il I sec. a.C.) si riferisce espressamente e in termini polemici a questo decadimento: "Quando l'azione conforme al Tao venne meno..., si inventarono i principi artificiali della bontà e dell'equità, e quelli della prudenza e della saggezza che degenerarono presto in politica. Quando i genitori non vissero più dell'armonia naturale antica, ci si impegnò a supplire a questa carenza con l'invenzione della pietà filiale e dell'affetto paterno. Quando gli stati caddero nel disordine, si inventò il modello del ministro fedele".

Il *Tao-te-ching*, attribuito a Lao-tzû, esprime la polemica delle anime sinceramente religiose, assetate di realtà metafisica, contro i facili accomodamenti dell'etica; e si rivolge ad un' "antichità" che ha dimensioni diverse da quelle che caratterizzano l' "antichità" confuciana. Lao-tzû intende recuperare non l'equilibrio politico, che Confucio vedeva nelle età degli antichi imperatori, ma un equilibrio cosmico, che è prima di tutti gli imperatori, al principio del mondo, in un'età modulare dell'oro proiettata in un passato atemporale.

Ora l'essenza del Taoismo è da ricercare proprio in tale inserimento polemico contro la "decadenza" del tempo, e nelle soluzioni proposte per uscire dalla crisi. Esso nasce, sul piano religioso, come uno dei più interessanti tentativi di rifiuto della vita sociale. Predica, perciò, un ritorno alla natura (*p'uo*), inteso come accesso ad una condizione primordiale e paradisiaca dell'uomo, che si contrappone alla violenza e all'artificiosità della politica feudale. L'uomo deve sottrarsi ai vincoli dell'inganno comunitario e politico,

e reintegrarsi nell'ordine cosmico (tao), attraverso un ritorno alle fonti della vita, che si esprime nel “non agire” (*wei-wu-wei*, “agire il non-agire”). Questo, poi, anzi che essere una pratica della cinica passività elevata a sistema e affidata al disordine degli istinti, appare, come ha osservato con grande chiarezza il Tucci (*Storia della filosofia cinese antica*, Bologna 1922, p. 50), una regola di condotta, in virtù della quale l'azione, che è la vita medesima, deve essere compiuta come se non si agisse, deve essere svincolata dalle sue motivazioni passionali e dagli ostacoli di attaccamento e di interesse. Soltanto così la riemersione delle originarie “spontaneità”, la liberazione dalla istintività naturale e dalle inclinazioni falsate e represses dalla vita sociale, provocano l'adeguamento della nostra azione, ossia del nostro esistere, al modello del Tao e la trasformazione della vita nel trascendente. Il Tao ha, perciò, rappresentato, come elemento centrale di una grande esperienza religiosa, una condizione paradigmatica, atemporale e aspiatale, che la creatura deve attingere non attraverso la penetrazione conoscitiva, ma per il tramite di un adeguamento vissuto, che è un gioioso morire e un gioioso rinascere: “Ritornare alla radice propria, è entrare nello stato di riposo. Da questa radice (gli esseri innumerevoli) escono per un nuovo destino. E così continuamente senza fine” (*Tao-te-ching*, XVI).

Questi temi ricorrono continuamente nei testi taoisti: “Il saggio serve senza agire, insegna senza parlare” (*Tao-te-ching*, II); “Saper tutto, di tutto essere informato, e tuttavia restare indifferente, come se nulla si sapesse”; “Io (il Saggio) sono incolore e indefinito; neutro come il feto che non ha ancora provato la sua prima emozione; come senza scopo e senza fine” (*o.c.*, XX); “Parlar poco, e non agire che senza sforzo, ecco la formula” (*o.c.*, XXIII); “Colui che è superiore alla Virtù del Principe non agisce, ma conserva in sé la Virtù allo stato di immanenza” (*o.c.*); “Il Saggio non ha passione per alcuna cosa” (*o.c.*, LXIV).

L'ideale proposto, quindi, da Lao-tzû appare, nella sua formulazione elementare, quello del saggio che si sottrae alle contaminazioni del mondo e che realizza il suo contatto con il Tao attraverso la riemersione della “spontaneità” naturale. La via si presenta, secondo queste formule, molto semplice; e lo stesso *Tao-te-ching* ne predica l'estrema facilità: “Quello che insegna (Lao-tzû) è facile a comprendere e a praticare” (LXX). Ma questo verbo pacifista e rinunziatario si complica subito in metodi sperimentali, nei quali rifluiscono strutture religiose di più antica origine, appartenenti alla più ampia area dell'Asia Centrale e, in un secondo tempo, modificate dalle influenze buddistiche. E che il Taoismo propone, alla sua origine, un'istanza di reintegrazione individuale, accompagnata da una tematica di morte e resurrezione mistiche, comuni ad ogni altra soluzione del dramma esistenziale. I primi taoisti furono probabilmente eremiti e monaci che sfuggivano a quella che loro appariva l'innaturale corruzione dello stato. Ma, proprio nella solitudine, avanzano, già a livello dei testi antichi, alcune tecniche che sembrano

completare la personalità del saggio taoista. Egli non solo applica la sua costante regola di rinuncia alla contaminazione politica e si sforza di recuperare la semplicità e perfezione di una pre-storia idealizzata, per adeguarsi al Tao; ma ricorre ad alcune pratiche che, almeno nel *Tao-te-ching*, appaiono destinate ad assicurargli la conservazione delle energie vitali, il rinchiudersi e sigillarsi anche fisicamente nel proprio essere per evitare il rischio vitale della dispersione nell'azione. Ora queste tecniche assumono, nella storia religiosa del Taoismo, soprattutto in epoca tarda, una caratterizzazione elitaria e aristocratica che segna il declino della vera e propria spiritualità nel senso da noi inteso. E tuttavia fra di esse va indicata, per le talune analogie formali con sperimentazioni tipiche della spiritualità occidentale, la tecnica dell'estasi, la quale, tuttavia, si disperde in sottili espedienti fisiologici, anche se conserva, nel fondo, la sua destinazione liberatoria e unitiva. L'estasi taoista, infatti, sia quando appare come una tecnica per raggiungere lo stato di trance, sia quando attiene ai più densi temi dell'*unio mystica*, è sempre un rifiuto di vivere secondo la normalità ed un tentativo di annullarsi per vivere nel Tao, come principio atemporale. Pesa molto, su tutta l'esperienza, il coinvolgimento dello status fisico del praticante, che deve realizzare una imponente riduzione dei ritmi vitali e una sopravvivenza puramente aurorale dell'attività cosciente, tali che gli è consentito di sperimentare per un lato il limite agonico della sua resistenza fisica (con la conseguente ben nota sensazione estatica del "quasi morire") e, per un altro lato, i livelli preumani, animali o vegetali dell'essere. L'estasi consente di raggiungere una condizione indifferenziata della sensibilità e una dispersione della propria individualità unitaria, che è una forma vicaria della morte. È probabile che a tale esperienza accenni un testo di Lieh-tzû, nel quale il grande taoista parla del suo tirocinio presso Lao-tzû: "Al termine di nove anni di sforzi, perdetti, infine, ogni nozione del sì e del no, del vantaggio e dello svantaggio, della superiorità del mio maestro e dell'amicizia del mio condiscipolo. Allora l'uso specifico dei miei diversi sensi fu rimpiazzato da un unico senso generale; il mio spirito si concentrò, mentre il mio corpo si rarefece; le mie ossa e la mia carne si liquefecero; persi la sensazione del mio peso nel posto in cui ero seduto, e non sentii più d'essere appoggiato alla terra con i piedi... Ecco attraverso quale lungo esercizio di spoliazione, di ritorno alla natura, sono dovuto passare per arrivare all'estasi" (II c).

XI. *Alcune osservazioni conclusive*

Tracciate le linee generali di una tipologia della spiritualità in direzione storico-religiosa (e in essa il riferimento ad alcuni specifici contesti va assunto come verifica), resta da proporre all'attenzione del lettore qualche osservazione conclusiva.

All'interno delle varie religioni, la rilettura spirituale di motivi particolari, storicamente determinati come miti/riti di questo o quella tradizione, porta in forma molto evidente ad un superamento della specificità, del “questo” e del “quello” che appartiene all'ambito culturale e attinge ad un'esperienza di valori generali ed universali.

I grandi mistici hanno espresso questa radicale unità della vita religiosa al di là dei simbolismi storici. Ibn al- 'Arabi (n. 1165 - m. dopo il 1201) già nella sua vita pratica testimonia una scelta spirituale, quando, avuta in dono dal governatore cristiano in Asia minore una casa, la offre ad un povero intendendo continuare nella sua vocazione di mendicante. Ma, in sede religiosa, quando ha respinto l'autorità in materia dommatica (*taqlid*), anche se continua il culto musulmano secondo la comune osservanza, giunge a dichiarare che sua unica guida era la luce interiore spirituale della quale si sentiva illuminato. Le differenze fra religioni, in questa prospettiva, gli si dissolvono nel momento in cui gli si rivela la loro unità spirituale fondamentale. Per rendere un altro esempio va ricordato, come modello di una consapevolezza dell'unità, Ramakrsna (Gadadhar Chatterji; 1834-1885). Dopo aver seguito le vie meditative tantriche, shaktiche e yogiche, passa attraverso la grande esperienza baktica visnuita e si apre ad un amore universale ed incondizionato che diviene il tono della sua rinnovata religiosità. Il culmine del suo iter, radicale ideologico di tutte le correnti che da lui sono derivate, sta nella sete che ora lo prende di conoscere le altre religioni. Avvicina un musulmano, da lui apprende i principi dell'Islamismo, e veste, per un certo periodo, da musulmano. Approfondisce, poi, il Cristianesimo e, meditando sul mistero del Cristo, ha la visione yogica di lui, in un così sovrabbondante contatto che per tre giorni ne è pieno e non riesce a parlare di altro che dell'amore di Cristo. Giunge, così, alla formulazione del principio teorico della fondamentale equivalenza di tutte le religioni. Le direttive costanti della sua posizione divengono: a) la vita religiosa è rappresentabile unicamente come sentimento ed esperienza e, in rapporto ai valori esperienziali, unitivi, mistici, le componenti intellettualistiche e conoscitive hanno funzione secondaria e non necessaria. L'uomo religioso tende soltanto a realizzare un rapporto e un impegno personale con il divino, e tale rapporto ha efficacia liberatoria e salvifica; b) la profonda tolleranza ed umanità, il consapevole rispetto per tutte le confessioni e le fedi. É da notare che il pensiero di Ramakrsna non resta isolato nel limbo di una personale speculazione, ma coinvolge la formazione di un tono di religiosità non organizzata, un atteggiamento verso i problemi della creatura, dell'Essere e della società, che qualificano l'*habitus* della moderna coscienza indiana nelle sue più alte espressioni.

Il rischio presente nei casi esemplificati, che sono soltanto occasionali segnali di una situazione generale soggiacente a quasi tutte le religioni, sta nel poter verificarsi il passaggio da una vera e propria esperienza spirituale a forme di sincretismo e di confusione, fino al punto che l'impianto simbolico di mito/rito dal quale l'esperienza parte viene totalmente negato come insignificante. Ora il punto cruciale di questa tendenza universalizzante consiste nello sforzo di non disperdere i valori specifici di rito/mito, di difenderli come statuto di cultura, e, insieme, di facilitare l'incontro della loro specificità con le categorie storiche proprie di altri ambiti culturali. Tuttavia, ed era ciò che qui si intendeva sottolineare, i rapporti interreligiosi, come condizione di ogni interrelazione umana che superi il gretto settarismo e che sfoci nel riconoscimento della fondamentale unità di tutti gli uomini, possono realizzarsi soltanto sul piano della spiritualità, la quale, perciò, assume una funzione singolarissima che è la vittoria sulle differenze poste dalle vicende della storia e dalla diversità delle culture. In altri termini un discorso universalizzante non può essere condotto sui parallelismi mitico/rituali, ma soltanto sulle tendenze spirituali ad essi sottostanti. Se poniamo, in una smossa culturale, la figura del Cristo o il rito dell'eucarestia accanto alle figure, per esempio, di Maometto, di Mosé, di Zoroastro, o accanto ai comportamenti rappresentati dal Ramadan, dalla circoncisione, o dal rituale parso, prevalgono le differenziazioni culturali significate nelle strutture che ogni etnia umana possiede, e l'unità è ostacolata proprio dall'esclusivismo dei patrimoni religiosi e dalla loro pretesa di possesso assoluto del vero. Ma se nell'avvicinarci ai messaggi derivati direttamente o indirettamente da Gesù, da

Maometto, da Mosé, da Zoroastro riusciamo a percepire spessori di spiritualità (per esempio l'amore in Gesù, il colloquio con Dio in Mosé, la solitudine dell'uomo in presenza della potenza in Maometto, l'escatologia cosmica che conclude la lotta perpetua fra bene e male in Zoroastro), ci sentiamo convocati ad una decodificazione universalmente trasmissibile che coinvolge le disposizioni del cuore e fa passare in secondo posto gli impegni della mente e le ideologie. La quale soluzione, che è tipica soltanto della rilettura spirituale dei messaggi, quando è raggiunta nella serietà degli impegni, non comporta i rischi di sincretismo denunziati. In fondo la peculiarità dell'esperienza spirituale sta nel superare i limiti delle strutture storiche delle religioni, affermandone, tuttavia, il rispetto e la necessità di conservarle. È vero, cioè, un grande insegnamento patristico, secondo il quale appartiene al diritto di natura la credenza nei propri dèi e il compimento dei propri riti: "Humanis iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere, nec alii obest aut prodest alterius religio" (Tertulliano, *ad Scapulam*, 2), ma è anche vero che, nella costruzione di un mondo diverso, fondato sulla giustizia e sulla pace, compete alla

esperienza spirituale superare il rischio di grettezza etnocentrica e la boria teologica dei messaggi e trovare in ciascuno di essi le aspirazioni profonde dell'uomo.

Alfonso M. Di Nola