

JULIO SAVI

Per un solo Dio

Appunti di filosofia della religione

Casa Editrice Bahá'í

Copyright 2000 - Casa Editrice Bahá'í - Italia

1^a edizione 2000

[Riveduto per e-book 2012]

CASA EDITRICE BAHÁ'Í

Sede legale: 00197 Roma - Via Stoppani, 10 - Tel. (06) 8079647
Deposito e amm.ne: 00040 Ariccia (Roma) - Via F. Turati, 9 - Tel. (06) 9334334

ISBN 88-7214-056-0

I.	I filosofi e la religione	3
	<i>Un'alternativa allo scetticismo e all'esclusivismo</i>	6
	<i>Il dialogo interreligioso: dall'esclusivismo al pluralismo</i>	8
	Note	12
II.	La sfiducia nelle religioni e le sue cause	14
	<i>Divergenze fra le religioni</i>	14
	<i>Barriere fra scienza e religione</i>	16
	<i>Inadeguatezze delle istituzioni religiose</i>	17
	<i>Differenze fra gli insegnamenti delle religioni</i>	21
	Note	24
III.	Il cuore delle religioni: le Scritture	27
	<i>Definizione</i>	28
	<i>Autenticità</i>	31
	<i>Linguaggio</i>	38
	<i>Interpretazione</i>	42
	Note	43

IV.	La storia delle religioni	46
	<i>I Profeti-Fondatori delle religioni,</i>	
	<i>personaggi della storia</i>	46
	<i>I Profeti-Fondatori e la loro epoca</i>	54
	<i>I Profeti-Fondatori e le loro</i>	
	<i>esperienze teopatiche</i>	56
	<i>La catena delle promesse profetiche</i>	59
	<i>Il Profeta-Fondatore iconoclasta</i>	65
	<i>La persecuzione del Profeta-Fondatore</i>	
	<i>e dei suoi seguaci</i>	68
	<i>Il Profeta-Fondatore e la nascita</i>	
	<i>di una nuova civiltà</i>	72
	<i>Il declino delle religioni</i>	76
	<i>Storicità delle religioni</i>	77
	Note	81
V.	Che cos'è la religione?	86
	<i>Il contenuto della rivelazione</i>	86
	<i>Rivelazione e etica</i>	96
	<i>I Profeti o Manifestazioni di Dio</i>	101
	<i>L'infallibilità delle Manifestazioni di Dio</i>	107
	<i>Le prove delle Manifestazioni di Dio</i>	109
	<i>Una definizione di religione</i>	111
	Note	116
VI.	Contenuti delle religioni	121
	<i>Spunti metodologici</i>	121
	<i>Dio</i>	123
	L'unicità di Dio	124
	L'attività creativa	129
	La natura di Dio	130
	Il rapporto fra Dio e gli uomini	134
	<i>L'anima</i>	136
	<i>L'etica</i>	143

VII.	Aspetti interiori ed esteriori delle religioni	166
	<i>La fede</i>	166
	<i>La fede nei miracoli</i>	171
	<i>Il timor di Dio</i>	174
	<i>La trasformazione interiore</i>	175
	<i>Obbedienza e libertà</i>	178
	<i>La visione del mondo</i>	183
	<i>La preghiera e la meditazione</i>	185
	<i>Il servizio</i>	190
	<i>Le istituzioni</i>	191
	<i>Religione e scienza</i>	194
	<i>Religione e politica</i>	199
	Note	201
VIII.	Giudizi sulla religione	204
	<i>Critiche</i>	204
	Riduzionismo antropologico	204
	Riduzionismo psicologico	206
	Riduzionismo sociologico	206
	Riduzionismo morale o etico	207
	Riduzionismo razionalistico	208
	Limiti dei riduzionismi	209
	<i>Giustificazioni</i>	210
	La trasformazione dell'individuo	211
	La trasformazione della collettività	212
	<i>Un'ultima obiezione</i>	214
	<i>Quale futuro per le religioni?</i>	217
	Note	221
	<i>Glossario</i>	223
	<i>Bibliografia</i>	233

Per un solo Dio

Capitolo primo

I filosofi e la religione

La religione non ha mai cessato di interessare l'uomo che nel corso della storia l'ha sempre studiata da molti punti di vista, anche da quello della razionalità. D.L. Pals scrive che già

[q]uando l'antico storico Erodoto (484-435 a.C.) cercava di spiegare che gli dei Amon e Horus da lui incontrati durante uno dei suoi viaggi in Egitto erano l'equivalente di Zeus e Apollo della sua Grecia, egli stava di fatto presentando l'abbozzo di una teoria generale della religione.¹

È nata così la filosofia della religione che può essere definita «uno studio razionale, di tipo prettamente filosofico, in cui ci si sforza di cogliere l'essenza della religione, proponendosi di dire cosa significhi e cosa valga la religione nei confronti della ragione».² I filosofi della religione esaminano in modo critico «i concetti e i sistemi di credenze delle religioni, gli antichi fenomeni dell'esperienza religiosa e le attività di culto e meditazione sulle quali questi sistemi di credenze si fondano o sui quali sono sorti».³ Nel loro studio critico delle fondamentali credenze religiose, essi cercano di «spiegare [ciascuna] credenza e [di] esaminare le

giustificazioni che sono state date pro e contro, nell'intento di stabilire se esista una giustificazione razionale che consenta di dire che quella credenza è vera oppure che è falsa». ⁴ Essi «non si limitano a porre domande, ma esaminano minuziosamente le varie risposte che le persone danno alle loro domande e poi ne pongono altre ancora». ⁵ Fra i principali temi su cui essi hanno discusso e discutono vi sono l'esistenza di Dio (W.L. Rowe, B. Davies), la vita dopo la morte (W.L. Rowe, B. Davies), la prescienza di Dio e la libertà dell'uomo (W.L. Rowe), la compatibilità fra l'esistenza di un Dio buono e l'esistenza del male (W.L. Rowe), il concetto di miracolo (B. Davies), la verità della Bibbia (B.R. Tilghman), il rapporto fra religione e scienza (B.R. Tilghman), il rapporto fra religione e etica (B.R. Tilghman, B. Davies).

Gli uomini di pensiero si sono occupati della religione anche nel secolo del materialismo, talvolta per giustificarla, spesso per criticarla e negarne il contributo al progresso umano. Ma i notevoli mutamenti avvenuti negli ultimi anni del XX secolo in tutto il mondo nell'ambito politico, sociale e ideologico e il sempre più stretto contatto fra le diverse religioni fanno oggi sentire i limiti tanto delle giustificazioni quanto delle critiche.

In alcuni paesi, nei quali per decenni si è parlato di religione solo secondo ben precisi orientamenti filosofici riduttivi, nella convinzione di poterne eliminare ogni traccia dalla società, i fatti hanno dimostrato che essa è un aspetto imprescindibile della vita umana. Pertanto si è aperta una discussione sul suo significato,

con l'intenzione di tenersi ugualmente lontani dalle equivalenti insidie dell'ateismo preconcelto e della difesa univoca di una delle numerose confessioni a discapito delle altre. In altri paesi, invece, nei quali ancora si sente il predominio di una religione sulle altre, la presenza di numerose persone di altre confessioni un tempo anche fisicamente remote ha fatto nascere il bisogno di trovare un via verso la pacifica convivenza delle varie identità religiose.

È molto sentita dunque l'esigenza di proseguire nella strada della riflessione critica sulle religioni, nell'intento di analizzare i motivi delle loro differenze e dei conflitti che hanno caratterizzato e tuttora spesso caratterizzano i loro rapporti; di distinguere gli aspetti essenziali delle religioni da quelli accessori; di capire meglio il significato di quei personaggi, oggetto di rispetto o d'amore da parte di alcuni e d'indifferenza o di condanna da parte di altri, che sono i Fondatori delle religioni; di collocare le religioni nella storia e quindi di capirne da un lato le vicende e l'evoluzione, dall'altro il ruolo e il valore pratico ai fini dello sviluppo della civiltà; di formulare una definizione di religione che consenta di comprendere il significato complessivo dei grandi fenomeni religiosi della storia; di riesaminare razionalmente alcuni temi fondamentali come la divinità, l'esistenza del male, l'anima umana, il vissuto interiore del fenomeno religioso, gli aspetti esteriori delle religioni, il rapporto fra religione ed etica, religione e scienza, religione e politica; di riconsiderare le critiche mosse alla religione e di formulare un giudizio su di essa e sul suo futuro alla luce dei fatti e dei vari giudizi finora esposti.

Un'alternativa allo scetticismo e all'esclusivismo

Per lungo tempo gli uomini di pensiero hanno compiuto le loro riflessioni sulle religioni da due punti di vista fondamentali: lo scetticismo e l'esclusivismo. Scettici sono gli atei e gli agnostici, che spesso si definiscono laici, i quali minimizzano o negano del tutto il valore delle religioni ai fini dello sviluppo della civiltà, nella convinzione che un maturo uso della ragione possa consentire all'uomo di superare un fenomeno che tutt'al più ha avuto un senso in epoche passate. Esclusivisti sono, invece, alcuni fra i credenti tradizionali, i quali, convinti della validità della propria confessione, ne difendono a oltranza il valore negando il valore di tutte le altre e cercano di valutare ogni altra religione alla luce e in funzione degli insegnamenti nei quali credono, sempre pronti a dare alle affermazioni cosiddette di fede la precedenza sui risultati della riflessione critica.

In entrambi i casi ne è scaturita una visione della religione alquanto riduttiva, per ovvi e dichiarati motivi nel caso degli atei e degli agnostici, per motivi più sottili, ma non meno perniciosi, nel caso di quei credenti. L'esclusivismo religioso infatti sottintende un sentimento di rivalità, che in qualche modo inficia il concetto stesso di religione. Com'è possibile infatti conciliare i concetti di amore, unità e fratellanza predicati da tutte le religioni, con la rivalità sottile e nascosta, ma talvolta anche grossolana e aperta, che divide molti di coloro che si dicono religiosi? E come prestare fiducia a un insegnamento che predica amore,

ma sembra seminare discordia? Il passo verso la negazione del valore della religione nell'ambito della vita e della civiltà è molto breve.

Sembra tuttavia che sia alquanto difficile assumere nei confronti delle religioni una posizione di distacco evitando qualunque tipo di apologetica. Alla fin fine anche i cosiddetti laici, nonostante il loro dichiarato bisogno di obiettività, hanno fatto una scelta, ateismo, materialismo, o razionalismo che sia, e la difendono. E quindi spesso anche loro nascondono «un presupposto segreto», cioè «la convinzione [di aver]... finalmente scoperto quell'unico argomento, o metodo, o teoria critica che spiega tutto». ⁶ E pertanto la loro convinzione che chiunque dissenta dalle prevalenti concezioni atee o agnostiche, e quindi non possa definirsi in questo senso «laico», sia comunque poco obiettivo in un eventuale studio delle religioni ci sembra tanto opinabile quanto le posizioni escludiviste dei difensori delle varie confessioni.

Per questo, preferiamo anteporre alle riflessioni che seguono una limpida premessa. Chi scrive ha fede nel valore della religione. La sua fede rientra nella definizione di fede data da W.S. Hatcher: «Possiamo definire la fede di una persona il suo totale orientamento emotivo e psicologico derivante dall'insieme delle conclusioni sulla realtà che egli ha, consapevolmente o inconsapevolmente, tratto». ⁷ Chi scrive ha fede nell'unità delle religioni e la maggior parte dei concetti che esporrà sono ispirati agli insegnamenti della Fede bahá'í che, come disse nel 1936 durante la prima riunione del Congresso mondiale delle Fedi a Canter-

bury, Sir Herbert Samuel, presidente del Congresso, «esiste quasi per il solo scopo di promuovere la fratellanza e l'unità del genere umano». ⁸ Le sue riflessioni hanno un unico scopo: evidenziare criticamente nelle religioni tutti quegli elementi che possano promuovere ulteriormente il dialogo interreligioso e quindi favorire il cammino delle religioni verso una pacifica convivenza, sì che esse possano svolgere tutte assieme la loro più importante missione, che è quella di creare amore, unità e fratellanza fra gli uomini.

Il dialogo interreligioso: dall'esclusivismo al pluralismo

Il dialogo interreligioso è esordito il 1° settembre 1893 con la prima convocazione del Parlamento mondiale delle religioni di Chicago. Alla fine della storica riunione i rappresentanti delle dieci religioni convenute scrissero:

Convinti che Dio esista e che non sia rimasto senza testimoni; convinti che l'influenza della religione... sia la forza più importante nell'ordine sociale dei popoli; convinti che in verità Dio non tenga conto delle persone, ma che in ogni nazione Egli accetti colui che Lo teme e che agisce rettamente,... [ci proponiamo] di esaminare le fondamenta di tutte le fedi religiose,... e pertanto di dare aiuto a quelle forze che realizzeranno l'unità della razza nel culto di Dio e nel servizio dell'uomo. ⁹

Un'importante svolta nel senso indicato da queste parole si è avuta con il Concilio Vaticano II, quando la Chiesa cattolica ha incominciato a prendere le distanze

dal suo tradizionale atteggiamento esclusivista per assumere una nuova posizione che fu poi definita «inclusivismo». Tutto ebbe inizio da una dichiarazione contenuta nella «Costituzione dogmatica su “La Chiesa”, *Lumen Gentium*», promulgata dal Concilio il 21 novembre 1964, che diceva:

Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nei fantasmi e negli idoli, poiché Egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa (cfr. At. 17, 25-28) e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cfr. 1 Tm. 2,4). Infatti quelli che senza colpa ignorano il Vangelo di Cristo e la sua Chiesa, e che tuttavia cercano sinceramente Dio, e coll'aiuto della grazia si sforzano di compiere con le opere la volontà di Lui, conosciuta attraverso il dettame della coscienza, possono conseguire la salute eterna... Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo... (I, 16b).¹⁰

Questa dichiarazione è stata considerata «un tentativo... di porre rimedio alle difficoltà pratiche create dall'esclusivismo». «Così» scrive W.L. Rowe «pur negando la *validità finale* delle altre religioni, il cristiano inclusivista può tuttavia ammettere che i seguaci di... altre religioni possano salvarsi seguendo le strade verso la salvezza tracciate dalle rispettive religioni».¹¹

Successivamente J.H. Hick, suggerisce il pluralismo come «un'allettante ipotesi... – cioè che le grandi tradizioni religiose del mondo rappresentino

i diversi modi in cui l'uomo ha capito e risposto alla stessa infinita Realtà divina». ¹²

H. Küng, da parte sua, conferma che per un sincero e proficuo dialogo interreligioso l'inclusivismo non è sufficiente e propone un più «autentico» atteggiamento pluralistico. Egli scrive:

Come si esprimeva il teologo cattolico, vivente in India, Martin Kämpchen: «Finora la teologia ha preso le mosse da un pluralismo *apparente* delle religioni... Un pluralismo *autentico*, invece, non riconosce soltanto l'esistenza di più religioni e la loro differenza, ma anche una loro intrinseca *uguaglianza di valore...*» («Publik-Forum», n. 22, 1983, pp.20 sg.). ¹³

Il pluralismo non può essere considerato un'idea del tutto nuova nell'ambito degli studi religiosi. Sin dal febbraio 1870, quando M. Müller pronunciò alla Royal Institution di Londra il discorso che è stato considerato il documento fondamentale della religione comparata nel mondo anglofono, ¹⁴ gli studiosi di religione comparata hanno cercato di scoprire l'«essenza della religione». A. Alessi definisce questo aspetto della filosofia della religione la sua «finalità eidetica» e spiega: «Si tratta... di pervenire a cogliere (al di là o, meglio, al di dentro della pluralità di elementi che circoscrivono il dato religioso) ciò che costituisce la forma, l'*eidos*, la struttura essenziale della stessa esperienza sacrale». E soggiunge: «Che poi tale nozione sia rigorosamente possibile o, all'opposto, si riduca ad un fascio di concetti eterogenei o, ancora, che essa venga predicata dalle varie religioni in forma pura-

mente apologetica, resta per intero ancora da stabilire. Rimane cioè una problematica aperta ma, appunto in quanto tale, ineludibile». ¹⁵ Le posizioni assunte dagli studiosi su questo tema sono diverse. Alcuni sono ottimisti, come lo storico A. Toynbee il quale descrive «le quattro grandi religioni viventi sulla terra in questa nostra età» ¹⁶ come «quattro variazioni di un sol tema» e di esse afferma che «se fossero udibili sulla terra simultaneamente e con uguale chiarezza tutti e quattro i componenti di questa celestiale musica delle sfere, il felice ascoltatore si troverebbe a udire non una dissonanza ma un'armonia». ¹⁷ Altri, come G.C. Berkouwer, sono da una parte «convinti che le religioni del mondo non presentino una varietà sconnessa e caotica nella quale non si possa rintracciare alcuna unità», ma dall'altra dichiarano che è «alquanto difficile arrivare a un'ulteriore individuazione di quella regolarità». ¹⁸ Altri infine pensano che «probabilmente è un errore supporre che vi sia un'essenza della religione, un nucleo centrale che possa essere rintracciato in tutte le religioni di qualsiasi epoca o luogo». ¹⁹ In questa vena D. Tracy scrive:

Vi sono rassomiglianze fra certe religioni. Ma a quanto ne so, in tutta quella pluralità è impossibile rintracciare un'unica essenza, un unico contenuto di illuminazione o rivelazione, un'unica via di emancipazione o liberazione... La convinzione che alla fine tutte le religioni siano un'unica cosa è insostenibile... Il tentativo di definire un'unica filosofia perenne alla base di tutte le religioni... è un esperimento lodevole, ma per ora poco convincente. ²⁰

Nella letteratura bahá'í si trovano molti spunti teologici e filosofici sulla cui base la concezione pluralistica delle religioni può essere ulteriormente sviluppata e chiarita, sì che non sia «semplicemente una risposta passiva a un crescente numero di possibilità, nessuna delle quali sarà mai messa in pratica»,²¹ ma una via verso un dialogo interreligioso sempre più approfondito e fruttuoso, un dialogo che consenta a tutte le religioni di «mantenere le loro contrastanti affermazioni religiose evitandone gli aspetti divisivi nel perseguimento della pace».²²

NOTE

¹ D.L. Pals, *Seven Theories of Religion*, p.4.

² E. Brito, «Filosofia della religione», in *Religioni*, p.17.

³ J.H. Hick, *Philosophy of Religion*, p.1.

⁴ W.L. Rowe, *Philosophy of Religion*, p.2.

⁵ C.L. Stephens e G. Pence, *Seven Dilemmas in World Religions*, p.ix.

⁶ D. Tracy, *Plurality and Ambiguity*, pp.100-1.

⁷ W.S. Hatcher, «Science and Religion», in *World Order*, vol. 3, n. 3, p.14.

⁸ Sir Herbert Samuel, «Bahá'u'lláh's Ground Plan of World Fellowship», in *Proceedings of the World Congress of Faith*, p.311.

⁹ Neeley's *History of the Parliament of Religions*, p.24

¹⁰ *Tutti i documenti del Concilio*, p.20.

¹¹ Rowe, *Philosophy of Religion*, pp.177, 178.

¹² Hick, *Philosophy of Religion*, p.119.

¹³ H. Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, p.218.

¹⁴ Cfr. E.J. Sharpe, *Comparative Religion*, p.xi.

¹⁵ A. Alessi, *Filosofia della religione*, p.34.

¹⁶ Nel suo testo A. Toynbee menziona Ebraismo, Cristianesimo, Islam, Induismo e Buddismo.

¹⁷ A. Toynbee, *Study of History. Universal Churches*, vol. 7b, p.428.

¹⁸ G.C. Berkouwer, *General Revelation*, p.160-1.

¹⁹ B.R. Tilghman, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, p.227.

²⁰ Tracy, *Plurality and Ambiguity*, pp.90, 92.

²¹ Tracy, *Plurality and Ambiguity*, p.90.

²² S.B. Bushrui, «World Peace and Interreligious Understanding», in *Peace Education Contexts and Values*, p.219.

Capitolo secondo

La sfiducia nelle religioni e le sue cause

Il XX secolo ha visto un costante declino della fiducia nelle religioni e nelle istituzioni religiose e la nascita e l'affermazione di filosofie materialistiche, che sono giunte a considerarle «di scarso rilievo rispetto ai principali interessi del mondo contemporaneo».¹ Le cause principali di questo fenomeno sembrano essere da un lato «le divergenze fra le religioni»² e dall'altro le «artificiali barriere erette fra fede e ragione, tra scienza e religione».³ A queste si aggiunge la diffusa convinzione che le istituzioni religiose siano incapaci di suggerire e applicare congiuntamente risoluzioni valide e praticabili per i numerosi problemi che oggi affliggono l'umanità.

Divergenze fra le religioni

In passato sembra che ciascuna religione sia stata fermamente convinta di essere l'unica depositaria della verità, la via maestra verso Dio, considerando tutte le altre o chiaramente «false» o tutt'al più manifestazioni secondarie della verità. Ogni religione ha affermato che il proprio Fondatore è l'unico portavoce di Dio, definendo quelli delle altre, nel migliore dei casi, por-

tatori di verità umane, nient'altro che abili riformatori o tutt'al più annunciatori di verità spirituali secondarie, e pertanto subordinati a quell'unico grande Maestro. Questo conflitto era diffuso anche nell'ambito delle varie religioni, fra le confessioni e le sette in cui esse si sono suddivise nel corso dei secoli, i cui seguaci erano reciprocamente intolleranti come se, e talvolta anche più che se fossero appartenuti a famiglie religiose del tutto differenti.⁴

Queste «divergenze fra le religioni» sono state attribuite da 'Abdu'l-Bahá nel 1912 alla diffusa convinzione fra i seguaci delle religioni «che la legge di Dio imponesse una cieca imitazione di antiche forme di fede e di culto»,⁵ ossia della tradizione. La tradizione, egli osservò, comprende nelle varie religioni da un lato l'insieme delle interpretazioni delle Scritture prodotte dai teologi⁶ e spesso enunciate in forma di dogmi, dall'altro una serie di riti e cerimonie, cristallizzati nei secoli in più o meno elaborati cerimoniali. La sottomissione alla tradizione è considerata tanto importante che talvolta essa è rispettata anche a discapito «della base fondamentale della religione di Dio, che è sempre stata la legge dell'amore, dell'unità e della fratellanza del genere umano».⁷ In talune confessioni, per esempio, la tradizione prevedeva di schivare gli stranieri, in evidente disprezzo dell'invito all'amore del prossimo predicato da tutti i Profeti indistintamente. Quanto ai rituali, questi hanno assunto forme ben precise alle quali si attribuisce un altissimo valore e il cui rispetto è considerato fondamentale non solo ai fini dell'appartenenza religiosa ma anche a quelli della salvezza personale. Si vedano per esempio i vari riti di

iniziazione, come la circoncisione nell'Ebraismo e nell'Islam e il battesimo nel Cristianesimo, o la comunione e gli altri sacramenti cattolici. Le tradizioni sono dunque divenute nei secoli, e presso le varie religioni quasi indifferente- mente, un insieme di dogmi, molto diversi, talvolta perfino opposti l'uno all'altro nelle varie confessioni, affiancati da una serie di riti e cerimonie, anch'essi molto diversi ed esclusivi. La diversità e l'esclusività dei dogmi e dei riti, ai quali è invariabilmente attribuita un'importanza preminente ai fini non solo dell'appartenenza religiosa ma anche della salvezza, è tale che «i seguaci delle religioni non hanno potuto finora incontrarsi in totale accordo e amicizia». ⁸ 'Abdu'l-Bahá osserva:

La cosa più incresciosa di tutte è la condizione di divergenza e di dissenso che abbiamo creato fra noi in nome della religione, immaginando che il nostro credo religioso ci imponga il dovere dell'alienazione e dell'estraniamento, ci obblighi a schivarci vicendevolmente e a considerare gli altri contaminati dall'errore e dall'infedeltà. ⁹

Barriere fra scienza e religione

La credenza nei dogmi pone un ulteriore problema. Talvolta essi sono in conflitto con i risultati dell'indagine scientifica. L'idea che la sottomissione alla tradizione sia parte essenziale dell'atto di fede in una religione comporta pertanto che il «fedele» debba accettare verità dogmatiche «anche quando siano contrarie alla scienza». ¹⁰ Ne sono un esempio i vari dogmi scaturiti dall'interpretazione letterale delle

Scritture, come per esempio quello relativo all'Assunzione di Maria in varie confessioni cristiane, oppure quello relativo al *mi'rāj* o ascensione notturna di Muḥammad nell'Islam, o anche quello della resurrezione dei morti nel giorno del giudizio secondo ebrei, cristiani e musulmani. Ne è scaturito un conflitto fra religione e scienza, fra fede e ragione che, nato nell'ambito del Cristianesimo ma esteso oggi fra i seguaci di tutte le religioni, è causa di profonde lacerazioni delle coscienze.

Inadeguatezze delle istituzioni religiose

Alcuni pensano che oggi le istituzioni religiose, spesso arroccate su posizioni di difesa del passato e di sostanziale antagonismo con la scienza e con le altre religioni, non siano in grado di rispondere alle necessità di un mondo che è molto diverso da quello esistente anche solo pochi decenni or sono. Infatti è profondamente avvertita oggi la necessità di un'unione fra gli uomini, che non può accettare l'egemonia di una qualunque delle tradizioni religiose sulle altre. E invece ciascuna tradizione auspica l'avvento dell'unità religiosa del mondo, ma la interpreta più o meno dichiaratamente come un giorno di vittoria contro i cosiddetti «infedeli», che finalmente confluiranno tutti sotto l'unica vera religione.

Altri avvertono un profondo bisogno di conferme razionali della religione. La scienza, pur con tutti i suoi inevitabili limiti di fronte all'immensità del creato, è giunta con il suo occhio curioso a penetrare zone del sapere un tempo avvolte nel mistero. Molti dunque

vogliono capire meglio alcuni miti proposti dalle religioni, certo utili come tali nell'infanzia dell'umanità, ma oggi apportatori di conflitto, poiché incompatibili con le scoperte della scienza finché le istituzioni religiose continuano a interpretarli alla lettera. Per questo motivo si voltano spesso le spalle a istituzioni religiose, giudicate incapaci di soddisfare i bisogni interiori di verità dell'uomo.

La difesa della tradizione, costituita da dogmi spesso in contrasto fra loro e con la scienza e da rituali molto diversi fra loro ed esclusivi nelle varie religioni, sembra dunque diventata causa di esclusione e divisione: quello che all'interno di un credo religioso è segno di fede, all'esterno è quasi sempre visto come fanatismo, bigotteria o superstizione. Un'importante conseguenza di questa situazione è la facile critica mossa da molti laici contro le religioni: che valore può avere una religione le cui istituzioni trasmettono dogmi contrari alla scienza e alla ragione, perpetuano usi e riti esclusivi che per di più talvolta sfiorano la superstizione, predicano amore ma poi con la loro intolleranza seminano discordia? C'è da meravigliarsi se molte persone di pensiero si siano poste queste domande? o se uomini di scienza, messi di fronte al dilemma se accettare dogmi irrazionali e atteggiamenti di pregiudizio e di esclusione o scegliere le più tolleranti vie di un razionalismo ateo o agnostico abbiano preferito queste ultime? Fra i molti studiosi che sembrano condividere queste considerazioni, sia pure seguendo un diverso filo di pensiero, vi è per esempio,

nell'ambito del mondo occidentale cristiano, P. Brezzi che scrive:

... l'ateismo oggi si presenta... come una risposta – sbagliata e assurda, se vogliamo, ma pur sempre indicativa e sintomatica – alle deformazioni subite dall'idea di Dio nello sviluppo dottrinale e filosofico di alcuni indirizzi religiosi, che sono prevalsi da qualche secolo nel mondo intellettuale cristiano, nella civiltà che si alimenta a quella religione.¹¹

Anche A. Peccei ha esposto a suo tempo considerazioni analoghe:

Senza essere un esperto... credo mi sia concesso di dire che la colpa [del fallimento delle religioni] è da attribuirsi in buona parte ai rappresentanti o interpreti riconosciuti di queste grandi religioni. Il loro esclusivismo troppo spesso è uscito dai confini della dichiarazione o della pratica della fede, trasformandosi in reciproca intolleranza.¹²

Ma forse il dilemma degli uomini di pensiero e di scienza potrebbe essere risolto in un altro modo: con il cercare di comprendere se sia legittimo, e in quali termini, considerare la tradizione come una componente essenziale della religione. J. Hick riconosce una parte del problema, ma non ne vede una soluzione. Egli scrive:

... dobbiamo ricorrere a un'importante distinzione fra gli incontri umani con la realtà divina nelle varie forme di esperienza religiosa, da un lato, e le teorie o dottrine teologiche che uomini e donne hanno elaborato per concettualizzare il significato

di questi incontri, dall'altro. Queste due componenti della religione, pur identificabili, non sono separabili. È difficile dire quale delle due sia venuta per prima, proprio come nel famoso caso dell'uovo e della gallina....¹³

‘Abdu’l-Bahá ridimensiona il valore della tradizione dal punto di vista religioso e razionale. Dal punto di vista religioso, egli afferma che nessuno dei Fondatori delle religioni del passato ha lasciato disposizioni inoppugnabili quanto a un «centro di autorità e di interpretazione». Pertanto la tradizione è stata prodotta da persone che proclamavano di avere il diritto di interpretare le Scritture, «ma nessuna di esse aveva un'autorizzazione scritta» da parte del loro Profeta-Fondatore. I numerosi conflitti prodotti nel corso dei secoli e in molte religioni dal problema del diritto alla successione al Fondatore nella guida della comunità e nell'interpretazione delle Scritture sembrano confermare le sue parole. Perciò dal punto di vista religioso non si dovrebbe attribuire alla tradizione la stessa autorità del nucleo originario delle Scritture. Dal punto di vista razionale, egli afferma che

... le tradizioni religiose sono il resoconto e la registrazione della comprensione e dell'interpretazione delle Scritture... Se la sorgente delle tradizioni e delle interpretazioni è la ragione umana, e se la ragione umana è fallace, com'è possibile dipendere dai suoi frutti quanto a una vera conoscenza?

E dunque i dettami della tradizione dovrebbero essere riesaminati alla luce delle nuove scoperte della scien-

za, perché «la scienza e la ragione sono realtà e la religione è la Divina Realtà cui la vera scienza e la vera ragione devono conformarsi». Dovrebbero anche essere sempre subordinati al rispetto «della base fondamentale della religione di Dio, che è sempre stata la legge dell'amore, dell'unità e della fratellanza del genere umano». ¹⁴

Il ridimensionamento del valore e del significato della tradizione all'interno delle varie religioni potrebbe essere un importante passo verso un modo nuovo di vedere la religione, più consono alla società contemporanea, con le sue esigenze di conciliazione fra fede e ragione e di unità fra le religioni. 'Abdu'l-Bahá disse nel 1913 in occasione di una sua visita al Seminario teologico del pastore Monnier di Parigi:

Quando i devoti delle religioni metteranno da parte i dogmi e i ritualismi, l'unificazione della religione apparirà all'orizzonte e le verità dei libri sacri saranno svelate. In questi giorni prevalgono superstizioni e malintesi. Quando saranno abbandonati sorgerà il sole dell'unità. ¹⁵

Differenze fra gli insegnamenti delle religioni

E tuttavia, a parte le tradizioni, esistono differenze significative anche fra gli insegnamenti proposti dai Fondatori delle varie religioni, differenze che possono rappresentare un ostacolo nel dialogo interreligioso. 'Abdu'l-Bahá giustifica queste differenze spiegando che gli insegnamenti delle religioni possono distinguersi in due tipi: spirituali e materiali. ¹⁶

Gli insegnamenti spirituali riguardano «lo sviluppo morale e il progresso spirituale dell'uomo». ¹⁷ Insegnano e raccomandano concetti fondamentali che hanno a che fare con la vita spirituale, come la conoscenza di Dio, l'amore di Dio e la fede in Dio, la percezione spirituale e l'amore del prossimo, in breve tutte le virtù del mondo umano, che le religioni descrivono come riflessi degli attributi del Regno divino. Sotto questo aspetto tutte le religioni esortano l'uomo ad acquisire le virtù che caratterizzano la perfetta umanità e l'eccellenza morale e sostengono che solo colui che è capace di esprimere tali virtù e tale eccellenza nella forma di pensieri, sentimenti, parole e azioni ha realizzato lo scopo di questa vita, che è per l'appunto quello di «acquisire virtù». ¹⁸ Una persona cosiffatta ha conseguito la vita eterna, ossia il paradiso. Per descrivere questo concetto, i Vangeli e il Corano usano la metafora della «seconda nascita», ¹⁹ le religioni mistiche parlano di seconda nascita (*dvija*), illuminazione (*bodhi*), liberazione (*mokṣa*) e *nirvāna*. Sotto questo aspetto tutte le religioni insegnano le medesime verità spirituali, «la stessa legge... un unico codice morale». ²⁰ Da molte parti si riconosce l'essenza del codice morale religioso nella cosiddetta «regola aurea», insegnata, con formulazioni leggermente diverse, da tutte le religioni del mondo: «Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te». Così gli indù dicono: «Non fare agli altri quello che non vuoi sia fatto a te; e desidera anche per gli altri quello che desideri e aneli per te stesso: questo è tutto il Dharma, seguilo». ²¹ Il *Talmud babilonese* prescrive: «Ciò che non desideri per te, non fare al tuo prossimo. Questo è tutta la To-

rah e il resto è solo commento». ²² Uno dei testi zoroastriani spiega: «... è buona soltanto quella natura che non faccia ad altri ciò che non è buono per sé...». ²³ Un testo buddhista consiglia: «In cinque modi un uomo di clan deve servire amici e parenti... – con generosità, cortesia e benevolenza... trattandoli come tratta se stesso ed essendo buono come dice». ²⁴ Gesù ammonisce: «Tutto quanto volete che gli uomini facciano a voi, anche voi fatelo a loro: questa infatti è la Legge ed i Profeti». ²⁵ Una tradizione musulmana riferisce che Muḥammad consigliò: «Tutto ciò che aborri per te, aborri anche per gli altri e tutto quel che desideri per te, desidera anche per gli altri». ²⁶ Bahá'u'lláh scrive: «Non desiderate per gli altri ciò che non desiderate per voi stessi». ²⁷ Questi insegnamenti spirituali non sono contrari alla ragione, sono logici. ²⁸

Gli insegnamenti materiali o pratici riguardano, invece, le leggi che regolano i rapporti umani e i comportamenti sociali, come per esempio il matrimonio, l'alimentazione o le modalità dei giudizi, le forme esteriori e le cerimonie, come per esempio le varie modalità di culto. Comprendono, insomma, leggi e istituzioni che devono rispondere a bisogni e situazioni umane condizionati da esigenze temporo-spaziali e pertanto è inevitabile che siano diversi nelle varie religioni, in quanto rispondono a «esigenze e requisiti del tempo e del luogo», ²⁹ che sono diversi nelle varie religioni, nate in tempi e luoghi differenti. 'Abdu'l-Bahá dice: «La verità ha molti aspetti, ma rimane sempre una». ³⁰ Analogamente le «religioni divine delle Sante Manifestazioni di Dio sono in realtà una sola anche se differiscono nel nome e nella nomenclatura». ³¹

Un punto di incontro fra tutti gli uomini di fede potrebbe essere la comune ammissione del fatto che gli insegnamenti spirituali, riguardando la sfera dell'etica che è universale, sono «essenziali» e «fondamentali», mentre quelli materiali, riguardando aspetti pratici dell'esistenza che possono essere risolti in vario modo a seconda delle circostanze, sono «accidentali»³² e secondari. Abdu'l-Bahá li chiama rispettivamente «la polpa» e «la scorza»³³ della religione. Accettare le differenze fra gli insegnamenti materiali, non per pura e semplice tolleranza, quasi per condiscendenza, ma in nome degli insegnamenti spirituali, di cui si è compresa l'unitarietà e la preminenza nei confronti degli insegnamenti materiali, potrebbe essere parte di un modo nuovo di vedere la religione più consona alle caratteristiche della società contemporanea con le sue esigenze di dialogo.

NOTE

¹ The Universal House of Justice, *To the Peoples of the World*, p.6; trad. it.: La Casa Universale di Giustizia, *La promessa della pace mondiale*, p.11.

² 'Abdu'l-Bahá, *The Promulgation of Universal Peace*, p.161.

³ The Universal House of Justice, *To the Peoples of the World*, p.7; trad. it.: La Casa Universale di Giustizia, *La promessa*, p.9.

⁴ Questa situazione è stata evidenziata da 'Abdu'l-Bahá nei discorsi che pronunciò in Occidente, dove si recò fra il 1911 e il 1913 per promulgare l'unità del genere umano e delle religioni.

Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, pp.230, 265-6, 322-3, *Paris Talks*, p.135, *Abdul-Baha on Divine Philosophy*, pp.37, 56.

⁵ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.443.

⁶ Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.22.

⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.443.

⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.443.

⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.403.

¹⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks*, p.144.

¹¹ P. Brezzi, «La problematica religiosa del nostro tempo», in *I Propilei*, vol. 10, p.883.

¹² A. Peccei, *Cento pagine per l'avvenire*, p.37.

¹³ Hick, *Philosophy of Religion*, p.114.

¹⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, pp.385, 386, 22, 373-4, 443. Per ulteriori considerazioni sul rapporto fra religione e scienza vedi *infra* pp.151-4.

¹⁵ 'Abdu'l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.149.

¹⁶ Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Antologia*, pp.266-77, *Some Answered Questions*, pp.47-8, *Promulgation*, pp.97-8, 106, 168-9, 338-9, 364-6, 379, 393-4, 403-5, 445, *Paris Talks*, pp.142-3, *Divine Philosophy*, pp.64-5.

¹⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.97.

¹⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks*, p.177.

¹⁹ Cfr. Giovanni III, 1-15; Corano XXIX, 20.

²⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks*, p.142.

²¹ *Il Mahābhārata*, citato in B. Dās, *The Essential Unity of All Religions*, p.398.

²² *Il Talmud Babilonese*, Shabbat I, 31a, citato in A. Cohen, *Il Talmud*, p.96.

²³ *Dadēstān ī dēnīg* XCIV, 5, citato in F.M. Müller, *The Sacred Books of the East*, vol. XVIII *Pahlavi Texts*, p.271.

²⁴ *Sigālovāda Sutta*, 31, citato in E.A. Burtt, *The Teachings of the Compassionate Buddha*, p.110.

²⁵ Matteo VII, 12.

²⁶ *Sukhanān-i-Muhammad*, No. 306.

²⁷ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, ¶148.

²⁸ Cfr. H.T.D. Rost, *The Golden Rule*. Per una più dettagliata trattazione del tema dell'etica nelle religioni vedi *infra* pp.96-101, 143-61.

²⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.365.

³⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks*, p.53.

³¹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.151. Per il concetto bahá'í di Manifestazione di Dio vedi *infra* pp. 101-11.

³² 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, pp.338, 97.

³³ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.379.

Capitolo terzo

Il cuore delle religioni: le Scritture

La filosofia della religione non può prescindere dallo studio delle Scritture, che costituiscono il cuore delle religioni. La nostra riflessione si soffermerà soltanto sulle seguenti religioni: Induismo, Ebraismo, Zoroastrismo, Buddhismo, Cristianesimo, Islam, Bábismo e Fede bahá'í. Ma è auspicabile che gli studiosi si occupino sotto questo aspetto anche di tutte le altre religioni, non solo il Sikhismo, il Taoismo, il Confucianesimo, e altre, ma anche quelle religioni tradizionali dette talvolta tribali o indigene, che non hanno alcuna Scrittura. Per quanto riguarda l'Induismo, è bene precisare che il termine Induismo è una parola coniata dagli occidentali, per indicare le religioni degli indù. Quando essa fu coniata, le idee in proposito non erano chiare e si pensava che gli indù praticassero tutti un'unica religione, cosa che non è affatto vera. Quindi sarebbe meglio parlare di religioni indù.

A proposito delle Scritture quattro temi di fondamentale interesse sono quelli della definizione, dell'autenticità, del linguaggio e dell'interpretazione.

Definizione

Si definiscono Scritture di una data religione un insieme di scritti che trasmettono gli aspetti fondamentali dell'esperienza religiosa di quella religione e che, nell'ambito di quella religione, sono considerati sacri (cioè rivelati) e investiti di autorità religiosa. Il contenuto della maggior parte delle Scritture è stato inizialmente tramandato per via orale ed è stato messo per iscritto solo dopo un periodo di tempo più o meno lungo.

Il nucleo originario delle Scritture è perlopiù costituito da parole che si pensa siano state dette o scritte dal Fondatore di quella religione. Nelle religioni dell'Induismo, i quattro *Veda*, *Rgvedā*, *Sāmavedā*, *Yajurvedā* e *Atharvavedā*, contengono parole che la maggior parte degli indù considera la cosa più sacra tramandata dai loro antichi bardi\veggenti (*rṣi*). Alcuni vi aggiungono il monumentale poema epico intitolato *Mahābhārata*, di ben 100.000 versi. Esso è considerato il più importante documento mitologico dell'età d'oro in India, in quanto vi si trovano un'infinità di miti, leggende, elaborate genealogie, nonché concetti morali. Tale è la sua importanza che molti lo chiamano «il quinto *Veda*».

Nell'Ebraismo, questo nucleo originario è costituito dalla Torà propriamente detta, cioè i cinque libri di Mosè che costituiscono il Pentateuco e che gli ebrei considerano la loro Scrittura più importante e più sacra. Gli zoroastriani pensano che il cuore della letteratura avestica sia lo *Yasna*, che contiene le *Gāthā*, di-

ciassette inni scritti in un dialetto più antico. La maggior parte degli studiosi pensa che essi siano stati composti da Zoroastro in persona, le cui opinioni, «tramandate non si sa bene come e con quanta fedeltà»¹ essi dunque trasmettono. Sembra infatti che Zoroastro sia nato «da una famiglia di ricchi allevatori, gli Spitama, di casta sacerdotale ed eredi di un'antica vocazione alla poesia sacra».² In particolare gli zoroastriani della riforma ritengono che le *Gāthā* «debbero servire da norma per tutto quello che la tradizione insegna e crede».³

I buddhisti chiamano il nucleo delle loro scritture *Buddhavacana*, parola del Buddha, cioè «ciò che si ritiene sia stato predicato da Buddha Śākyamuni nella sua ordinaria forma umana». Sebbene i buddhisti definiscano un testo *Buddhavacana* in base a criteri alquanto più elastici rispetto ai criteri usati per analoghi scopi in altre religioni, tuttavia la prima delle «quattro grandi autorità» dalla quale essi accettano un testo come *Buddhavacana* è un monaco che dica: «Ho sentito e imparato personalmente questo dalla bocca del Beato in persona».⁴

Nel Cristianesimo, l'autorità primaria dalla quale le Scritture canoniche si sono sviluppate nel corso di cinque secoli sono «le “parole del signore” (cioè gli insegnamenti di Gesù prevalentemente preservati dalla tradizione orale) e la “testimonianza degli apostoli” (cioè gli insegnamenti di messaggeri qualificati)». E fra i molti cosiddetti criteri di canonicità che sono stati seguiti nello sviluppo delle Scritture canoniche cristiane, uno dei più importanti è stato quello

dell'apostolicità. Pertanto, sebbene non si possa affermare che il Canone cristiano contenga le esatte parole pronunziate da Gesù, tuttavia esso è pur sempre la registrazione delle parole di Gesù e delle prime reazioni dei suoi seguaci alla sua rivelazione. Come dice H.Y. Gamble Jr.: «La correttezza dei limiti del canone è stata difesa sulla base del fatto che solo quei documenti derivano dagli apostoli, e pertanto la loro autorità dipende dalla vicinanza storica agli eventi della rivelazione». ⁵

Nell'Islam, i musulmani affermano che il Corano contiene l'esatta registrazione delle parole che Dio ha rivelato a Muḥammad tramite l'angelo Gabriele. Nella Fede bahá'í, le Scritture sono i testi autenticati scritti dalle «Tre Figure Centrali» ⁶ della Fede bahá'í, e cioè il Báb, il Profeta Araldo, Bahá'u'lláh, il Fondatore, e 'Abdu'l-Bahá, l'interprete autorizzato, ⁷ conservati presso gli Archivi internazionali del Centro mondiale bahá'í in Haifa nella versione originale, manoscritta, olografa o comunque autenticata dall'autore. I bahá'í non considerano «Scrittura nessuno scritto di cui non [abbiano] il testo originale». ⁸

Ma tutte le religioni ascrivono grande importanza anche a una grande varietà di scritti, prodotti da personaggi umani. Questi scritti sono generalmente considerati parte integrante delle Scritture e altrettanto vincolanti per i loro seguaci quanto le parole del Profeta fondatore. Eppure spesso queste parti delle Scritture sono considerate in qualche modo meno sacre rispetto al resto. Così, per esempio, gli indù distinguono lo *Śruti*, che significa «audizione», «ciò che è udito»,

e che indica la rivelazione vedica ricevuta come audizione dagli antichi bardi\veggenti (*ṛṣi*) e poi imparata dagli allievi ascoltandola e ripetendola sillaba dopo sillaba dal Maestro, e lo *Smṛti*, che significa «memoria», la parola interpretata che costituisce la tradizione e la cui validità deriva totalmente dallo *Śruti*. Nell'Ebraismo, le altre parti del Tanakh e la letteratura rabbinica «sono in qualche modo di minor santità» rispetto al Pentateuco.⁹ I bahá'í ascrivono valore vincolante anche ai testi scritti direttamente o comunque autenticati da Shoghi Effendi, il Custode della Fede bahá'í, e dalla Casa Universale di Giustizia, la loro suprema istituzione. Per quanto riguarda tutte le altre forme di letteratura, esse sono talvolta considerate interessanti, ma certamente non sono mai accettate come autentiche e autorevoli e quindi non sono mai considerate vincolanti.¹⁰

Autenticità

Se si escludono le Scritture delle religioni più recenti, il Bábismo e la Fede bahá'í, che risalgono al XIX secolo, le Scritture esistenti hanno almeno 1300 anni. La meno problematica di tutte dal punto di vista scientifico sembra essere il Corano. Grandi problemi di autenticità si pongono quanto a tutte le Scritture precedenti. Il Corano fu subito imparato a memoria e trascritto su mezzi di fortuna, come lamine d'osso di pecora o foglie di palma, nel corso di 23 anni (dal 609 al 632 d.C. circa), da vari amanuensi via via che Muḥammad lo andava declamando. Da allora fu gelosamente preservato a memoria e per iscritto. La formulazione defini-

tiva del testo canonico fu completata durante il regno del terzo califfo, ‘Uthmān (644-656 d.C.), e per questo la versione autorizzata del Corano è stata sempre chiamata *Muṣḥaf ‘Uthmān*. Modeste correzioni di natura prettamente grammaticale e ortografica furono apportate nel X secolo, quando ne fu redatto un testo completo di vocali e segni diacritici. Gli studiosi moderni non considerano questo testo «un’edizione critica in senso scientifico», ma «un *textus receptus* nel senso che l’autorità assoluta del consenso dei musulmani garantisce che esso è il vero Corano sotto tutti gli aspetti». ¹¹ Pertanto molti studiosi ritengono che il Corano riporti le esatte parole pronunziate da Muḥammad. Quanto alle altre religioni, le parole dei loro Fondatori sono state all’inizio tramandate oralmente e trascritte solo in epoche successive.

Quanto alle Scritture indù, oltre ai *Veda* e al *Mahābhārata*, che abbiamo già nominato, i principali testi sono le *Upaniṣad* e il *Rāmāyaṇa*. La parola sanscrita *veda*, deriva dalla radice *vid* (dalla quale deriva anche il verbo latino *video*, «io vedo»), «che significa “percepire, conoscere, considerare, nominare, scoprire, acquisire, concedere”». ¹² I *Veda* sono le Scritture più antiche del mondo indù e, in senso relativo, le più autentiche. Sono una raccolta di inni e, secondo la maggioranza degli studiosi, risalgono al II millennio a.C. M. Piantelli ci informa che

[e]ssi costituiscono, è vero, una preziosissima testimonianza del mondo delle antiche letterature orali indoeuropee, andate in massima parte perdute sotto altri cieli, ma si presentano nella loro forma

attuale come il risultato di una elaborazione plurisecolare, che ha lasciato le sue tracce in una stratificazione assai complessa, occasione di tentativi di sistemazione cronologica abbastanza opinabili.¹³

Le *Upaniṣad* sono un insieme di commenti delle dottrine brahmaniche, composti attorno al VII-VIII secolo a.C. ad opera di «re-maestri che insegnavano ai Brahmini». ¹⁴ La parola *upaniṣad* significa letteralmente, «“sessioni” (sad) “presso” (upa-ni) il maestro», ¹⁵ a indicarne il carattere mistico. Il *Mahābhārata* fu composto attorno al 500 a.C. ed è attribuito a un personaggio leggendario chiamato Vyasa. Del *Mahābhārata* fa parte il *Bhagavadgītā* (Il Canto del Beato), collegato alla figura di Kṛṣṇa, che secondo i vaiṣṇava o viṣṇuiti è l'ottava e la più importante *avatāra* di Viṣṇù. Il *Rāmāyaṇa*, poema epico composto attorno al 200 a.C. da un poeta leggendario, di nome Vālmīki, narra le gesta dell'eroe Rāma, che secondo i vaiṣṇava o viṣṇuiti è la settima *avatāra* di Viṣṇù.

Quanto ai libri dell'Antico Testamento essi includono molti brani scritti in tempi posteriori ai vari Profeti cui essi sono attribuiti. In particolare il Pentateuco, il corpo di testi che la tradizione aveva ascrivito integralmente a Mosè, ¹⁶ oggi è ritenuto essere opera almeno in parte posteriore. Dato ormai per certo che le parole dell'Antico Testamento siano stati inizialmente tramandate per via orale, ne resta solo da accertare la cronologia. Secondo H. Küng «[l]'intero processo di formazione dello stesso libro della Genesi deve essere durato circa mezzo millennio». ¹⁷ Secondo altri «[l]a parte più antica del Pentateuco data dall'XI sec. a.C.,

mentre le parti più recenti dei Ketuvim [Scritti] datano soltanto dal II sec. a.C.». ¹⁸ La maggior parte degli studiosi afferma con J. Rosenbaum che «il Pentateuco fu raccolto, fissato e preservato durante l'esilio babilonese (Ezra VII, 14, 25)» (586-538 a.C.) e che «la Bibbia ebraica... non fu completamente definita e delimitata fino a oltre due secoli e mezzo dopo il completamento della sua ultima parte (Daniele)». ¹⁹

Quanto alle Scritture zoroastriane, esse comprendono una parte più antica, l'*Avesta*, e una tradizione postavestica in lingua *pahlavī*, la lingua dell'epoca arsacide-sassanide (III secolo a.C. – VII secolo d.C.). Il nome *Avesta* deriva dal *pahlavī* *Apāstak*, che probabilmente significa «ciò che è stabilito» e perciò «testo fondamentale». A. Bausani ci informa che

gli studiosi specialisti non sono d'accordo né sul senso del nome *Avesta*, né sull'epoca della sua composizione, né sul numero di libri che la componevano, né sulla data di fissazione scritta di questo testo fondamentale, né sulla lingua in cui è scritto, né sulla traduzione delle singole parti, specie le più antiche, praticamente su nulla...

Resta comunque certo che la fissazione scritta definitiva dell'*Avesta*... è non più antica del secolo IV dopo Cristo.

Egli spiega inoltre che di questa *Avesta*, messa per iscritto in epoca sassanide, ci restano solo alcune parti, «le porzioni che più servivano *ad usi liturgici*... » e che quel poco che ci resta non è comprensibile senza l'aiuto dei «testi pahlavici... quasi tutti scritti attorno

al IX sec. d.C.». ²⁰ L'*Avesta* è suddivisa dagli studiosi moderni in sei parti: lo *Yasna*, o atto di adorazione, un insieme di testi da recitare durante l'omonima cerimonia che prevede un'offerta sacrificale di *haoma*, il *Wisprad*, o preghiera a tutti i patroni da recitare nelle sette grandi solennità, il *Khorda Avesta*, o piccolo *Avesta*, che comprende preghiere per i laici, il *Sīh-rōzah*, o trenta giorni, dove sono nominati gli *yazata*, le entità degne di culto oltre i sette *Amesha Spenta*, i sette Santi Immortali, che presiedono ai trenta giorni del mese, gli *Yašt*, ventun inni poetici dedicati a vari *yazata*, il *Widēvdād* o *Vendidad*, o legge di abiura dei *daēva* o demoni, una sorta di catechismo zoroastriano. Dello *Yasna* fanno parte le già nominate *Gāthā*, gli unici scritti che la maggior parte degli studiosi attribuisce a Zoroastro. Esse sono suddivise in cinque gruppi: sette *Gāthā Ahunavaitī*, o inni dell'*ahuna*, la preghiera mazdea, quattro *Gāthā Uštavaitī*, o inni contenenti il termine *ushta*, desiderio, volontà, quattro *Spentamainyu Gāthā*, o inni dello Spirito Santo, una *Vohukhšathrā Gāthā*, o inno del Buon Dominio, una *Vahištoišṭī Gāthā*, definita da J. Duchesne-Guillemin *Gāthā* del matrimonio, ²¹ che sarebbe stata scritta in occasione del matrimonio di una delle figlie di Zoroastro. I più importanti testi *pahlavī* sono i seguenti: il *Bundahišn* o libro della creazione, che può essere considerato la Genesi zoroastriana; il *Dēnkart* o atti della religione, che presenta un riassunto e un commento di tutti i libri dell'antico *Avesta*, anche di quelli che sono andati perduti; lo *Zand ī Vahman Yašn*, l'apocalisse *pahlavī*; il *Dādēstān ī dēnīg* o *sentenze religiose*, che tratta questioni di purità rituale; il testo sapienziale

Dādēstān ī Mēnōg ī Khrad o sentenze dello spirito della sapienza e l'*Ardā Wīrāz nāmāg* o Libro di *Ardā Wīrāz*, pio zoroastriano che scende nell'oltretomba, antesignano di Dante.

Quanto al Buddhismo, il Buddha avrebbe insegnato in un dialetto medioindoariano che era la lingua corrente del suo tempo. Dopo la sua morte i suoi insegnamenti per lungo tempo continuarono a essere tramandati per via orale. Infatti nella tradizione indiana la trasmissione orale è sempre stata considerata, e in parte lo è ancora oggi, più valida di quella scritta. Subito dopo la morte del Buddha, nel 486 a.C. o secondo altri nel 410 a.C., i suoi discepoli si riunirono in concilio e raccolsero i primi testi, in quello che può considerarsi il primo abbozzo del Canone. Esso sarebbe stato tramandato oralmente, secondo alcuni (A. Bausani) fino a circa il 250 a.C. quando l'imperatore Aśoka, il Costantino buddhista, riunì un Concilio che stabilì il Canone definitivo. Questo antico Canone, che era probabilmente scritto in lingua *māgadhī*, il linguaggio in uso nella corte di Aśoka, è andato perduto. Secondo altri un testo «dell'intero codice disciplinare monastico... doveva esistere già cent'anni dopo la morte del Buddha» e sarebbe stato scritto in *pāli* una lingua «relativamente vicina alla forma linguistica usata dallo stesso Buddha». ²² Secondo altri ancora il canone *pāli* sarebbe stato messo per iscritto solo nel I secolo a.C. a Sri Lanka. ²³ La più autorevole raccolta di Scritture buddhiste è oggi considerata il cosiddetto *Tripitṭaka* (sanscrito; *palī Tipiṭaka*). Il nome *Tripitṭaka* significa tre ceste e allude alla sua stessa suddivisione in tre

raccolte separate: il *Vinayapiṭaka*, il *Suttapiṭaka* e l'*Abhidharmapiṭaka*.

Quanto alle Scritture cristiane, la parola di Gesù non fu messa per iscritto subito, ma solo diversi anni dopo la sua morte, quando fiorirono le trascrizioni dei racconti relativi alla sua vita e ai suoi insegnamenti. Non si sa esattamente come si siano formati gli attuali testi del Canone, ma molti pensano che il primo nucleo delle Scritture canoniche sia una primitiva raccolta di detti (*logia*) di Gesù, che furono dapprima tramandati oralmente e poi messi per iscritto in vario modo. Sulla base di questo testo conosciuto fra gli studiosi come «Q», dal tedesco *quelle*, «fonte», e ora perduto, e delle tradizioni orali, numerosi scritti più elaborati vennero successivamente prodotti fra il II e il V secolo, ma solo 27 fra questi furono scelti come testi canonici: i tre Vangeli sinottici, secondo Matteo, Marco e Luca, il Vangelo secondo Giovanni, gli Atti degli Apostoli, attribuiti al redattore del Vangelo secondo Luca, le Lettere degli Apostoli (14 attribuite a Paolo, una a Giacomo, due a Pietro, tre a Giovanni e una a Giuda) e l'Apocalisse attribuita a Giovanni. Gli altri scritti furono dichiarati apocrifi e come tali sono reputati e conosciuti tuttora. La cronologia dei testi canonici è stata attentamente studiata. Sembra che le lettere di Paolo, a lungo considerate la parte più antica del Canone, risalgano al 50-60 ca., che il Vangelo secondo Marco sia stato redatto attorno al 70, quelli secondo Matteo e Luca attorno all'80, mentre il Vangelo di Giovanni sarebbe stato scritto poco prima del 100. Studi più recenti sembrano aver accertato che il Van-

gelo secondo Marco fu scritto attorno al 50 e quindi prima delle lettere di Paolo.

Questa relativa incertezza quanto all'autenticità delle Scritture è un problema nello studio critico delle religioni. È auspicabile che tutte le Scritture siano studiate con profondità, attenzione, obiettività e rispetto, nella speranza di portare la massima luce sulle loro origini e sul loro significato. A tutte le Scritture dovrebbero essere estesi la constatazione e il vanto che H. Küng esprime a proposito della Bibbia con le seguenti parole:

soltanto **un modo integrato di considerazione multidimensionale**, che unisca metodi letterari, storici, sociologici e teologici, può rendere ragione della storia israelitico-ebraica...

I non specialisti per lo più ignorano quel che **la moderna scienza biblica** – stimolando e utilizzando anche altre scienze (la filologia classica, l'egittologia, l'assirologia ecc.) – ha prodotto in circa 300 anni di minuzioso lavoro erudito, una realtà che appartiene alle più grandi conquiste spirituali dell'umanità.²⁴

E tuttavia da un punto di vista razionale l'autenticità e la conseguente validità delle Scritture possono essere giustificate dalla validità degli insegnamenti in esse contenuti e dai frutti da esse prodotti. In altre parole le stesse considerazioni che, come vedremo, possono giustificare la religione, possono giustificare anche le Scritture.²⁵

Linguaggio

Innanzitutto ogni Profeta usa il linguaggio del popolo in mezzo al quale nasce e vive, e non solo nel senso grammaticale e sintattico, ma anche nel senso culturale più ampio. Egli fa continuo riferimento a concetti di uso comune, strettamente legati alla cultura del tempo e del luogo. Il linguaggio della *Genesi* è la lingua degli ebrei di tremila anni fa. Gesù usa l'aramaico che si parlava nella Giudea di Augusto e di Tiberio e si rivolge a un mondo di persone semplici, come emerge dall'esame dei detti, dei brevi racconti e delle parabole desunti dalla vita quotidiana da lui usati. Egli accenna inoltre a concetti biblici familiari ai suoi interlocutori. Muḥammad usa l'arabo letterario delle tribù della penisola arabica del VII secolo d.C. e fa riferimento ai loro costumi. Bahá'u'lláh utilizza il persiano e l'arabo delle classi colte persiane dell'epoca Qajár. Per meglio comprendere il senso delle parole dei Profeti, è utile pertanto conoscere la cultura del loro tempo, anche se poi molti dei concetti che se ne traggono trascendono i limiti temporo-spaziali. Alla grande importanza di un attento studio delle Scritture sotto questo aspetto fa pensare la seguente considerazione di J.H. Hick:

Nel contesto dell'Ebraismo biblico la frase «figlio di Dio» era una ben nota metafora per indicare Israele nel suo complesso, lo speciale rango degli antichi re d'Israele e il rango religioso di quei devoti Ebrei di tutte le generazioni che s'impegnavano sinceramente di fare la volontà di Dio. Ma il discepolato originario dei primi seguaci di Gesù nei confronti di uno che era, nella metafo-

ra giudaica, un figlio di Dio entrò in conflitto con lo sviluppo ellenistico del Cristianesimo, che alla fine ebbe il sopravvento e determinò la versione del Cristianesimo contenuta nella maggior parte dei documenti del Nuovo Testamento, non senza segni del conflitto ancora in atto.²⁶

Se si pensa che il significato letterale attribuito a questo appellativo di Gesù «figlio di Dio» è uno dei cardini dell'esclusivismo delle varie Chiese cristiane, si comprende quanto sia importante rivedere la comprensione tradizionale delle Scritture alla luce di concetti più moderni, nella via di un più proficuo dialogo interreligioso.

In secondo luogo il linguaggio delle Scritture è spesso un linguaggio traslato, che comporta l'uso di parabole e metafore. Gesù per esempio fece uso di parabole dal profondo significato interiore e così ne spiegò ai discepoli il motivo:

Perché a voi è dato di conoscere i misteri del regno dei cieli, ma a loro non è dato... Per questo parlo loro in parabole: perché pur vedendo non vedono, e pur udendo non odono e non comprendono.²⁷

Concetti analoghi sono esposti anche nel Corano, con l'unica differenza che invece di parabole si parla di similitudini:

Queste similitudini noi proponiamo agli uomini, ma non le comprendono altro che i Saggi!

Ché certo Iddio non si vergogna di usare similitudini, anche di un moscerino o di qualcosa di ancor

più piccolo: quelli che credono sanno che è verità che viene dal loro Signore, e quelli che non credono diranno: «Che cosa voleva intendere Iddio con questa parabola?» E così Dio travierà molti e molti guiderà al vero, ma chi travierà non saranno che gli empi...²⁸

Parabole e metafore sono presenti anche nelle altre Scritture, sia pure in termini diversi. Esse, infatti, sono uno strumento ideale per descrivere i concetti spirituali che, trascendendo la realtà materiale e intellettuale, non possono essere spiegati in modo diretto. Inoltre le metafore e le parabole non si rivolgono solo al mondo della ragione, ma anche a quelli dei sentimenti e dei ricordi. Perciò accade che siano capite a differenti livelli, a seconda delle capacità del lettore. Come afferma ‘Abdu’l-Bahá:

... la parabola fa sì che la comprensione dipenda dalla capacità. Se la capacità non è sviluppata, gli inviti del Regno non possono giungere all’orecchio, la luce del Sole della Verità non può essere vista e le fragranze del roseto del significato interiore vanno perdute.²⁹

Parabole e metafore ampliano così di molto, nelle mani di un Profeta, le possibilità espressive dei linguaggi umani. Però possono anche dare adito a fraintendimenti. Le interpretazioni letterali di scritti concepiti in questi termini ne stravolgono infatti completamente il senso. Gesù potrebbe aver alluso a questo concetto quando disse: «È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla; le parole che vi ho dette sono spirito e vita».³⁰ A causa di queste interpretazioni let-

terali molti sono giunti alla conclusione che le parole delle Scritture sono «miti e... sogni irrealizzabili».³¹ Così scrive a questo proposito A. Bausani:

Ogni tentativo di abolire questo simbolismo e cadere in interpretazioni alla lettera non solo materializza ciò che è spirituale, ma crea dogmi e automaticamente tensioni e discordie. Così anche certe storie buddhiste dei Jataka sulle rinascite del Buddha stesso in epoche antichissime come tigre o come volpe, sono, se interpretate simbolicamente, di grande valore educativo. Se interpretate alla lettera sono un cumulo di fiabe e si fa con ciò più danno che bene al Buddhismo.³²

Il suggerimento di rileggere le Scritture alla luce del loro significato metaforico è già venuto da molte parti. In questa vena J. Hick suggerisce una rilettura in senso metaforico della dottrina della reincarnazione a indù e buddhisti e della dottrina dell'incarnazione a cristiani e indù vaiṣṇava.³³

Interpretazione

Le difficoltà dell'interpretazione delle Scritture non dipendono solo dalla particolarità del linguaggio, ma anche da altre loro caratteristiche. Le Scritture trasmettono un insieme molto vasto e complesso di verità che, rappresentando un traguardo per la conoscenza umana, sono di difficile comprensione globale. Sono quindi necessari un grande sforzo e molta attenzione per cogliere il massimo possibile del senso globale

senza introdurvi idee personali che ne stravisinò il significato.

Inoltre le Scritture sono esposte in una forma tale per cui, studiandole, si può facilmente cadere nell'errore di estrapolare singole frasi, non solo dal contesto specifico in cui si trovano inserite, ma anche dall'insieme organico degli insegnamenti complessivi che esse trasmettono in un modo che a noi sembra talvolta disordinato. Le conseguenze di questa estrapolazione sulla comprensione delle Scritture possono essere nocivamente fuorvianti.

Infine essendo le Scritture portatrici di verità riguardanti la sfera dello spirito, è ovvio che chiunque ne possieda una mera padronanza intellettuale non può che averne una comprensione superficiale. Tutte le Scritture esortano i fedeli a conseguire anche una conoscenza interiore, una vera e propria gnosi.

Ma non ci siano malintesi. I Profeti hanno parlato a tutti, dotti e ignoranti, e perciò, come scrive D. Tracy, «i loro testi devono essere comprensibili per tutti» e non solo per «una dotta élite».³⁴ Fra i requisiti più importanti per lo studio delle Scritture, Bahá'u'lláh infatti raccomanda di «purificare il cuore».³⁵ È possibile leggere le sue parole come un modo per dire, nel suo linguaggio, quello che un filosofo come D. Tracy così esprime: «se vogliamo comprendere il significato dei classici delle religioni dobbiamo considerare le loro affermazioni in modo critico» e pertanto «essere disposti a rischiare quello che ne abbiamo compreso oggi».³⁶ Sono i rischi del dialogo interreligioso. Come osserva L. Swidler: «... il dialogo comporta il rischio

di scoprire che vecchie posizioni e tradizioni sono difettose». ³⁷ Ma una volta compresa l'importanza dell'armonia fra le diverse religioni è ancora possibile rifiutarsi di correre quel rischio?

NOTE

¹ A. Bausani, *Persia religiosa*, p.24.

² P. du Breuil, *Lo zoroastrismo*, p.20.

³ Cfr. J.W. Boyd, «Zoroastrism: Avestan Scripture and Rite», in *The Holy Book in Comparative Perspective*, p.111.

⁴ R.A. Ray, «Buddhism: Sacred Text Written and Realized», in *The Holy Book*, pp.150, 155.

⁵ H.Y. Gamble Jr., «Christianity: Scripture and Canon», in *The Holy Book*, pp.37, 48.

⁶ Shoghi Effendi, *The World Order of Bahá'u'lláh*, p.130; trad. it.: *L'Ordine Mondiale di Bahá'u'lláh*, p.134.

⁷ Cfr. la lettera scritta a nome di Shoghi Effendi all'Assemblea Spirituale Nazionale dell'Australia e della Nuova Zelanda, l'11 maggio 1948, *Letters from the Guardian to Australia and New Zealand*, p.71; trad. it.: in *La Festa del Diciannovesimo Giorno. Comp.*, pp.47-8.

⁸ Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi a un credente, il 24 ottobre 1947, *Unfolding Destiny*, p.208.

⁹ J. Rosenbaum, «Judaism: Torah and Tradition», in *The Holy Book*, p.16.

¹⁰ Cfr. la lettera scritta a nome di Shoghi Effendi a un credente, il 18 novembre 1931, citata in *Lights of Guidance*, p.440, n. 1437.

¹¹ F.N. Denny, «Islam: Qur'an and Hadith», in *The Holy Book*, p.92.

¹² J. Campbell, *The Masks of God: Oriental Mythology*, p.189; trad. it.: *Mitologia orientale*, p.220.

¹³ M. Piantelli, «La "religione" vedica», in *Storia delle religioni a cura di Giovanni Filoramo. Vol. 4. Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, p.17.

-
- ¹⁴ Campbell, *Oriental Mythology*, p.203, n. 70; trad.it.: *Mitologia orientale*, p.237 n70.
- ¹⁵ P. Filippini-Ronconi, in *Upaniṣad*, p.16.
- ¹⁶ Cfr. Esodo XXIV, 4-8, XXXIV, 27-8.
- ¹⁷ H. Küng, *Ebraismo*, p.45.
- ¹⁸ *Religioni*, s.v. «Giudaismo», p.295.
- ¹⁹ Rosenbaum, «Judaism: Torah and Tradition», in *The Holy Books*, pp.13-6.
- ²⁰ Bausani, *Persia religiosa*, pp.21, 24, 25.
- ²¹ Cfr. *The Hymns of Zarathustra*, p.151.
- ²² Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, pp.394, 393
- ²³ Cfr. D. Keown, *Buddhismo*, pp.18, 75.
- ²⁴ Küng, *Ebraismo*, pp.46, 44.
- ²⁵ *Vedi infra*, pp.79, 110-1, 211-4.
- ²⁶ J.H. Hick, «Interfaith and Future», in *Bahá'í Studies Review* vol.4, n. 1, p.3.
- ²⁷ Matteo XIII, 11-3.
- ²⁸ Corano XXIX, 43, II, 26.
- ²⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.149.
- ³⁰ Giovanni VI, 63.
- ³¹ Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi l'11 marzo 1923, citata in *The Compilation of Compilations*, vol.1, p.212, no. 449; trad. it.: in *Approfondimento. Comp.*, p.43, n. 91.
- ³² A. Bausani, *Saggi sulla Fede Bahá'í*, p.378.
- ³³ Cfr. J. Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, Chapter 19.
- ³⁴ Tracy, *Plurality and Ambiguity*, p.103.
- ³⁵ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, ¶214.
- ³⁶ Tracy, *Plurality and Ambiguity*, p.103
- ³⁷ L. Swidler, *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*, p.3.

Capitolo quarto

La storia delle religioni

I Profeti-Fondatori delle religioni, personaggi della storia

Tutte le religioni sono nate da un fondatore, abitualmente chiamato Profeta o Profeta-Fondatore. La storia ne menziona nove: Abramo, Mosè, Zoroastro, Kṛṣṇa, il Buddha, Gesù, Muḥammad, il Báb, Bahá'u'lláh. Sono questi i fondatori delle religioni monoteistiche esistenti nel mondo elencati in un ordine approssimativamente cronologico. Un'ulteriore religione rivelata è la religione sabea, menzionata nel Corano (II, 59, V, 73 e XXII, 17). Fondata in un'epoca imprecisata da un Profeta il cui nome è andato perduto, è fiorita in Caldea, patria di Abramo. Il Corano considera Profeti anche una ventina di personaggi, come Adamo, Noè, Húd, Šálih, Lot, Yúsuf (Giuseppe), Shu'ayb (Jetro), Yaḥyá (Giovanni il Battista) eccetera. Ma oggi non esistono religioni attribuibili ad essi. Dalle affermazioni di alcune Scritture, secondo le quali Iddio ha inviato Profeti da tempo immemorabile e continuerà a farlo per sempre, si deduce che dovrebbero essere esistiti Profeti di cui non è rimasta traccia.¹ Se si prescinde dal Báb (1819-1850), fondatore del Bábismo, e da Bahá'u'lláh (1817-1892), fondatore della Fede bahá'í, che vissero entrambi nel XIX secolo, il più recente è

Muḥammad, vissuto nel VII secolo d.C. Date la lontananza nel tempo e le caratteristiche di quei remoti periodi storici, non se ne conservano documenti sicuramente autentici. È probabile che i cronisti loro contemporanei non li abbiano considerati abbastanza importanti da menzionarli nelle loro opere. Pertanto le uniche fonti cui attualmente si possa attingere per avere notizie di loro sono le Scritture. Fanno eccezione il Báb e Bahá'u'lláh, episodi della cui vita furono descritti da cronisti loro contemporanei estranei all'ambito dei loro seguaci. Questo rende le religioni da essi fondate particolarmente interessanti per gli studiosi delle religioni. Ne era consapevole E. G. Browne che scrisse:

Mi sembra ora che la storia del Movimento bábí debba interessare in modi diversi altre persone oltre a coloro che si dedicano direttamente allo studio del persiano. Allo studioso del pensiero religioso essa fornirà non pochi argomenti di riflessione, poiché qui egli può osservare personaggi che con il passar del tempo si trasformeranno in eroi e semidei, in un momento in cui non sono ancora oscurati dal mito e dalla favola; può esaminare alla luce di testimonianze avverse e indipendenti una di quelle strane esplosioni di entusiasmo, fede, fervente devozione e indomito eroismo – o fanatismo se volete – che siamo abituati ad associare alla storia degl'inizi della razza umana; può conoscere direttamente, insomma, la nascita di una fede che probabilmente si conquisterà un posto tra le grandi religioni del mondo.²

Quanto all'Induismo, è impossibile identificare la figura di un unico fondatore nelle diverse religioni indù. La tradizione registra i nomi dei numerosi *ṛṣi*, i bardi\veggenti che hanno prodotto i *Veda*, ma senza alcun riferimento a tempi, luoghi o caratteristiche, tranne l'affermazione che vissero poco dopo la creazione. Uno di essi è Kṛṣṇa Dvaipāyana, detto anche Veda-Vyāsa, «suddivisore dei Veda». Il *Viṣṇupurāṇa* afferma che egli era Viṣṇu stesso che ha assunto forme umane.³ La tradizione menziona inoltre numerose *avatāra*, incarnazioni divine, nelle quali si può trovare una relativa somiglianza con i Fondatori delle religioni profetiche. Fra queste emerge la figura di Kṛṣṇa, che molti considerano la più famosa *avatāra* di Viṣṇu, Viṣṇu stesso che «nasce fra gli uomini per difendere il dharma e sconfiggere le forze dell'adharma».⁴ Della sua storia non si sa molto, anche perché a lui si ricollegano diverse correnti della tradizione. E quindi è alquanto difficile ricostruirne una biografia, sia pure attingendo alla leggenda. Kṛṣṇa è uno degli eroi del *Mahābhārata*, e in particolare è figura di primo piano nella parte di questo poema nota come *Bhagavadgītā*. Secondo la tradizione sarebbe nato a Mathurā, nell'Uttar Pradesh, e suo padre sarebbe stato il principe Vasudeva, da cui una delle sue denominazioni Kṛṣṇa Vāsudeva. Malgrado gli scarsi documenti, alcuni studiosi, come S. Radhakrishnan e H. Küng, ne sostengono la storicità. S. Radhakrishnan gli attribuisce «l'inno 74° dell'8° maṇḍala del *Ṛg-Veda*».⁵ Quanto alla sua cronologia, egli sarebbe vissuto durante la leggendaria guerra fra i Kauravā e i Pāṇḍavā descritta nel *Mahābhārata*, che si sarebbe svolta secondo alcuni

nel IX secolo a.C., secondo altri nel XV secolo a.C. e secondo altri ancora nel IV millennio a.C. La tradizione sostiene che egli morì nel 3102-3103 a.C.⁶

Abramo, fondatore dell'Ebraismo, visse in Ur fra i Sumeri e taluni pensano che fosse di religione sabea. Secondo alcune fonti, il suo arrivo in Canaan, registrato nel capitolo XIII della Genesi, avvenne attorno al 1850 a.C.⁷ Altri studiosi registrano date differenti, che vanno dal 1996 a.C.⁸ a un'epoca contemporanea al regno di Hammurabi, variamente datata fra il 2067 e il 1686 a.C. H. Küng scrive che «[d]i lui come persona non si sa nulla di sicuro; una biografia di Abramo è impossibile», ma poi soggiunge che

oggi nessun esegeta critico afferma che Abramo, Isacco e Giacobbe fossero qualcosa come delle divinità minori, mere figure mitiche, antenati fittizi di determinati gruppi umani... si può ritenere di aver a che fare con figure storiche, anche se son falliti tutti i tentativi di datarle.⁹

L'esodo degli Ebrei dall'Egitto al seguito di Mosè risalirebbe al 1260 a.C. Altre ipotesi sono che sia avvenuto durante il regno di Tutmosi III (1502-1448 a.C.), di Tutankhamon (1358-1349 a.C.), di Ramses II (1310-1234 a.C.) o di Seti II (1220-1200 a.C.). Il fatto non è però registrato nelle pur meticolose cronache degli antichi egizi, il che fa pensare che le straordinarie storie narrate dalla Bibbia debbano essere lette in senso metaforico. Eppure, come fa notare H. Küng, anche se «[d]i Mosè non si parla fuori della Bibbia... [e] non ci è stata tramandata nessuna testimonianza letteraria sul suo conto», tuttavia «[c]ertamente una

cosa oggi non viene più contestata: che Mosè sia stato una **figura storica**, e non, per esempio, un dio lunare minore, secondo una fantasiosa ipotesi dell'inizio del nostro secolo». ¹⁰

Quanto a Zoroastro, le vaghe e scarse notizie storiche che abbiamo su di lui ci vengono quasi esclusivamente dalle *Gāthā*. A. Bausani osserva però che «[i]l canto di dolore del profeta perseguitato, conservatoci nella *Gāthā Ushtavaiti*, (Y. 46, 1 segg.) è troppo sincero e personale per essere attribuito a una astrazione extra-storica» e che i nomi dei suoi parenti menzionati nelle *Gāthā* «non hanno alcun sapore mitologico-simbolico», e ne conclude che «il quadro suggerisce una realtà storica». Egli stesso però afferma che Zoroastro «“primo degli dèi terrestri” nell’Avesta – deve avere assunto un carattere mitico-semidivino molto presto», tanto che «Gesù e il Maometto della leggenda sono personaggi addirittura “storici” se confrontati col Zaratustra della tradizione dei libri pahlavici e di molte parti dell’Avesta, dove egli già sembra un semidio, con solo lievissimi legami col mondo reale». ¹¹ P. du Breuil afferma definitivamente la storicità di Zoroastro e ci fornisce alcuni probabili dati sulla sua biografia. Egli sarebbe nato nella Battriana, probabilmente in quella regione dell’Iran che oggi è chiamata *Khurasán*, da una famiglia di casta sacerdotale, gli *Spitāma*. Il suo nome, *Zardušt* in *pahlavī* e Zoroastro in greco (*Ζωροάστρης*), significa per i persi «Colui dalla luce brillante» e per i greci «astro d’oro». Altri sostengono che potrebbe più prosaicamente significare «conduttore di cammelli». ¹² Lui stesso si definisce nelle *Gāthā*

«zaotar», cioè sacerdote.¹³ La data e il luogo della sua nascita sono alquanto incerti, ma secondo du Breuil è accettabile l'ipotesi di A. Christensen che lo collocò in Afghanistan nel secolo VII a.C.¹⁴ J. Campbell lo considera un «personaggio storico del primo millennio a.C.», che tuttavia «non può essere ricostruito dalle scarse notizie che ci sono giunte».¹⁵ Altri scrivono che è «vissuto in qualche luogo dell'Iran orientale, verso il 1000 a.C.».¹⁶ F. Altheim, invece, basandosi su un frammento di cronaca di Porfirio di Tiro, il pensatore greco ostile al Cristianesimo (232-303 circa), ritrovato in traduzione araba, afferma che egli sarebbe nato nel 599-598 a.C., avrebbe incominciato a rivelare attorno al 568-569 e sarebbe morto a 77 anni nel 522-521.¹⁷ G. Gnoli conclude che «mentre per la data resta incerta una scelta da farsi nell'arco di tempo che coincide con la prima metà del I millennio a.C., per la patria di Zoroastro l'incertezza della scelta riguarda, in sostanza, l'intero orizzonte iranico orientale riflesso nella geografia storica dell'Avesta...».¹⁸

Il nome del Buddha era Siddhārtha Gautama. Le prime narrazioni complete della sua vita comparvero ben cinquecento anni dopo la sua morte. E pertanto non si hanno molte speranze di ricostruirne una biografia storica. Egli sarebbe nato nel boschetto di Lumbinī presso Kapilavastu, da Śuddhodana, un personaggio di alto rango, la tradizione dice il re, di una gente conosciuta come Śākya, che abitava l'odierna regione di confine indonepalese. A 29 anni avrebbe lasciato la famiglia e gli agi della sua casa per imbarcarsi nella sua ricerca spirituale di liberazione.

Avrebbe conseguito l'illuminazione a 35 anni e sarebbe morto ottantenne, dopo aver mangiato un piatto di funghi porcini, oppure di carne di maiale, in un bosco di śāla (*Vatica robusta*) presso Kuśinagara nel distretto di Uttar Pradesh, nella notte del plenilunio del mese lunare di Kārtika, mentre la luna entrava nella costellazione delle Pleiadi. La tradizione dice che era l'anno 486 a.C., ma oggi sembra accettata la data del 410 a.C. H. Küng scrive che, sebbene manchino documenti storici sulla sua vita,

il Buddha... non fu indubbiamente un mito, ma una *personalità storica*; ciò è stato confermato contro le contestazioni della sua esistenza storica alla fine del XIX secolo a opera di E. Senart e H. Kern... Ma la domanda difficile e controversa suona: che cosa possiamo sapere del Buddha storico?¹⁹

Neppure sulla storicità di Gesù esistono documentazioni. Si ritiene che Egli sia nato probabilmente a Betlemme, attorno al 4 a.C. e che sia stato un discendente di Davide. La sua esistenza storica sembra essere stata recentemente dimostrata da E. Käsemann contro le contestazioni di A. Drews all'inizio del XX secolo.²⁰

Di Muḥammad si sa che nacque alla Mecca nel 570 d.C. e morì nel 632 d.C. Nel 610 ebbe la sua prima esperienza teopatica sul monte Ḥirā e poco dopo dette inizio alla sua predicazione che lo condusse a convertire alla sua nuova fede, gradualmente nel corso di 22 anni, le ribelli tribù arabe fra le quali era nato.

Siyyid 'Alī-Muḥammad, detto il Báb, fondatore del Bábismo, visse in Iran fra il 1819 e il 1850. Nato da ge-

nitori entrambi discendenti di Muḥammad, per parte dell'Imam Ḥusayn, apparteneva a un'agiata famiglia di mercanti. Uomo privo di cultura, divenne rapidamente famoso negli ambienti musulmani per la bellezza e la profondità dei suoi scritti, che furono paragonati al Corano. Mírzá Ḥusayn-‘Alí di Núr, detto Bahá'u'lláh, fondatore della Fede bahá'í, nacque a Teheran nel 1817 da un'influente famiglia della stirpe degli imperatori sassanidi. Molto noto negli ambienti della corte e della nobiltà persiane per la statura intellettuale, morale e spirituale, fu duramente perseguitato non appena osò sostenere il Bábiismo. Prima imprigionato e poi bandito dalla Persia, fu esiliato successivamente a Bagdad, Costantinopoli, Adrianopoli e San Giovanni d'Acrida, la moderna 'Akká, dove morì nel 1892. In quarant'anni di prigionia scrisse l'equivalente di cento volumi. I suoi scritti, tutti da lui stesso autenticati, trasmettono gli insegnamenti della Fede da lui fondata nel 1863.

In genere le religioni attribuiscono un significato speciale al proprio Fondatore, che considerano assolutamente diverso dai Fondatori delle altre. Per esempio i cristiani vedono in Gesù una vera e propria incarnazione di Dio, mentre i musulmani, pur onorando Muḥammad, riterrebbero blasfemo perfino pensare la stessa cosa di lui. Gli ebrei considerano Abramo e Mosè come esseri umani ai quali Dio ha direttamente manifestato il Suo volere. I buddhisti affermano che il Buddha è un uomo come tutti gli altri, che ha conseguito l'illuminazione grazie a propri sforzi. Gli zoroastriani ritengono che Zoroastro sia «un comune mortale, un uomo retto che fu scelto per il rango profetico»

e che la «sua scelta per il rango profetico dipese tanto dalla sua rettitudine, dalla sua divina saggezza e dal suo amore per la Verità quanto dalla benevola scelta di *Ahura Mazda*». ²¹ Il tentativo di comprendere chi siano *tutti* i Fondatori delle religioni e quali siano i rapporti che li legano è sicuramente una parte importante di una moderna filosofia della religione. Nella letteratura bahá'í si trovano lunghi brani dedicati alla descrizione della storia dei Profeti e dei loro primi seguaci. Queste descrizioni riguardano l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam, ma dal loro studio si può dedurre una successione di eventi storici che ricorrono, sia pur con qualche variante, in tutte le religioni. ²²

I Profeti-Fondatori e la loro epoca

All'inizio di ogni religione ne vediamo il Fondatore vivere fra gente divisa in sette e credi differenti, «immersa nella superstizione e nella cieca imitazione» ²³ del passato, dimentica di Dio e negligente nell'obbedire ai Suoi comandamenti, lacerata da discordie, lotte e guerre sanguinose e tutta intenta al perseguimento di mete materiali. Questo concetto è condiviso dallo storico inglese A. Toynbee, il quale scrisse che le grandi religioni nascono in periodi di decadenza e crisi morale e nel contempo di notevole prosperità tecnica e materiale. Tra i tanti esempi che egli cita a suffragio della sua teoria, vi è quello del Cristianesimo nato nel periodo augusteo, che segna l'apogeo della civiltà romana e l'inizio della sua decadenza morale.

Le condizioni storiche dei tempi in cui nacque Kṛṣṇa non sono ben note. Ma il *Bhagavadgītā* parla di guerre e immoralità precedenti la predicazione di Kṛṣṇa. E afferma inoltre che le *avatāra*, ossia le incarnazioni di Dio, si manifestano nel mondo in epoche di decadenza morale:

Laddove ha luogo un declino del giusto... e l'affermarsi dell'ingiustizia, allora io creo me stesso nella forma dell'incarnazione.

Per la protezione dei buoni, per la distruzione dei malvagi, per dare stabile fondamento al regno della giustizia, io vengo nell'esistere di età in età.²⁴

Abramo nacque a Ur, governata dal crudele Nimrod, ricca e sfarzosa ma dedita al culto di idoli di argilla. Mosè visse fra le tribù di Israele, prigioniero del faraone d'Egitto e umiliate sotto il suo giogo. Zoroastro nacque in un'epoca feudale alquanto travagliata, come lui stesso testimonia nelle *Gāthā*. Le popolazioni stanziali dovevano rifugiarsi in oasi fortificate o in castelli arroccati fra i monti, perché i territori indo-iraniani erano continuamente flagellati dalle scorrerie di nomadi e confraternite maschili di fanatici in combutta con i preti stregoni (*karapan*) e i dispotici signorotti (*kavi*). Questi razziavano il bestiame da sacrificare agli idoli, in un rito che prevedeva grandi bevute di haoma. Ai tempi in cui nacque il Buddha, secondo A. Bausani,

la società indiana era già in una situazione di penoso conservativismo feudale... si era ridotta a un ritualismo dominato dalla casta sacerdotale dei

Brahmani, che aveva fatto del sacrificio stesso (*bráhman*) il dio supremo o meglio il principio soggiacente a tutto l'universo... L'alleanza fra trono e altare [unita] alla divisione rigorosa in caste, al principio del *karma* e della reincarnazione, formava una potente rete reazionaria.²⁵

Gesù visse in Giudea in un periodo in cui gli ebrei erano decaduti dai fastigi della gloria dei tempi di Salomone all'umiliante soggezione all'impero di Roma e circondati da popoli crudeli, ostili, in guerra fra loro, dediti a saccheggi e rapine. Muḥammad predicò fra le tribù nomadi del deserto arabico, divise, contendenti, assoggettate al dominio dei persiani e dei romani, così selvagge e feroci da incoraggiare l'uso di seppellire vive le neonate. Il Báb e Bahá'u'lláh vissero nella decadente Persia dell'epoca Qájár vivacemente descritta da E.G. Browne e Lord Curzon.

I Profeti-Fondatori e le loro esperienze teopatiche

Fra questa gente appare un personaggio: un nobiluomo, come Kṛṣṇa, il Buddha o Bahá'u'lláh, o un sacerdote, come Zoroastro, o un mercante come Muḥammad o il Báb, o un artigiano, come Gesù, o un proscritto «impacciato di bocca e di lingua»,²⁶ come Mosè, o un esule come Abramo. Egli è completamente privo di potere e se per caso ne ha, come il Buddha e Bahá'u'lláh entrambi discendenti di nobile famiglia, vi rinuncia volontariamente. Non si presenta a proprio nome, ma come messaggero di Dio. Afferma che Dio, inconoscibile Essenza, non solo trascende la comprensione umana, ma è anche

ben più grande del Suo messaggero. Egli però ama gli esseri umani e vuole che essi si avvicinino a Lui. Per questo rivela il Suo volere al Suo messaggero, affinché questi lo trasmetta all'umanità.²⁷

L'esperienza della rivelazione divina è variamente descritta. La Bibbia afferma che Mosè vide sul Sinai «l'angelo del Signore... in una fiamma di fuoco in mezzo a un rovelto» e udì la voce di Dio che lo chiamava per affidargli la missione di riscattare gli ebrei dall'oppressione degli egizi.²⁸ Di Zoroastro varie fonti affermano che, quando egli aveva trent'anni, gli apparve *Vohu Manah* (il Buon Pensiero), l'angelo che gli zoroastriani considerano «la prima creazione di Dio», «il mezzo con cui Dio preferisce rivelarsi»,²⁹ nella forma di una figura vestita di luce, il quale lo condusse al cospetto di Dio, *Ahura Mazdā* (medio persiano, *Ohrmazd*, colloquiale *Ormudz*; il Saggio Signore o anche il Signore Saggezza), e degli altri sei *Ameša Spenta* (i Santi Immortali), che gli apparvero così luminosi «da gettar ombra sulla terra».³⁰ Durante sette colloqui o visioni con *Ahura Mazdā*, che si svolsero su una montagna mistica e in una «foresta dei colloqui sacri»,³¹ questi lo nominò Suo Profeta e gli rivelò il Suo messaggio.³² I Vangeli raccontano che mentre usciva dalle acque del Giordano dove Giovanni il Battista lo aveva battezzato, Gesù «...vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che disse: "Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto"».³³ Una tradizione riferisce che Muḥammad udì in una caverna del monte Ḥirā nei pressi della Mecca la voce dell'arcangelo Ga-

briele che gli diceva: «Leggi, in nome del Tuo Signore, che ha creato l'uomo da un grumo di sangue...». ³⁴ Uscito dalla caverna Muḥammad udì la stessa voce dire: «Muḥammad! Tu sei l'Inviato di Dio e io sono Gabriele!» ³⁵ Del Buddha la tradizione racconta che ricevette l'illuminazione sotto un albero di *aśvattha* (*Ficus religiosa*), detto l'albero di *Bodhi* (sanscrito e *pāli*, risvegliato), in un luogo chiamato oggi Buddhagayā, nella regione indiana del Bihar. Egli vi si era fermato a meditare in un momento in cui credeva che tutti i suoi sforzi ascetici per ottenere la liberazione fossero stati inutili. Trascorse molte ore assorto in tranquilla meditazione sotto quell'albero «[c]ontemplando le onde del fiume [Nairāñjanā, il moderno Lilajan] identicamente e placidamente trascorrenti». E nel momento in cui il sole stava sorgendo alla fine della notte del plenilunio del mese di maggio/giugno, egli finalmente conseguì l'Illuminazione. La tradizione dice che allora egli pronunciò queste parole:

Lungo innumerevoli esistenze ho corso, cercando il costruttore della casa, ³⁶ né l'ho trovato: eppure è doloroso tornare a nascere di volta in volta! O costruttore! Sei stato ora scoperto, non farai di nuovo la tua casa! Tutte le travi sono spezzate, la capriata è crollata, lo spirito, cancellata ogni concezione, ha estinto la sete. ³⁷

La tradizione racconta che il Buddha era riluttante a trasmettere le difficili verità che era venuto a conoscere e che solo dopo lunghe riflessioni e per l'intervento del Dio *Brahman* egli si decise a intraprendere la sua

missione. Bahá'u'lláh descrive la propria esperienza con queste parole:

Mentre ero immerso nelle tribolazioni udii una mirabile e dolcissima voce che mi chiamava al di sopra della Mia testa. Volgendo il viso, vidi una Damigella – l'incarnazione della rimembranza del nome del Mio Signore – sospesa in aria dinanzi a Me... Essa elargiva al Mio essere interiore ed esteriore novelle che rallegravano la Mia anima e le anime dei servi onorati di Dio. Indicando col dito il Mio capo, essa si rivolse a tutti coloro che sono in cielo e tutti coloro che sono in terra, dicendo: «In nome di Dio! Questo è il Grande Beneamato dei mondi, eppure voi non lo comprendete. Questa è la Bellezza di Dio fra voi, e il potere della Sua sovranità entro di voi, se soltanto poteste capire. Questo è il Mistero di Dio e il Suo Tesoro, la Causa di Dio e la Sua Gloria per tutti coloro che sono nei regni della Rivelazione e della Creazione, se foste di coloro che hanno percezione».³⁸

Le descrizioni di questi eventi contenute nelle Scritture sono state lette da teologi e studiosi in senso letterale e pertanto ne sono state sottolineate le differenze. Se però si guarda al loro significato spirituale, è evidente che si tratta della stessa esperienza teopatica esposta in termini diversi.

La catena delle promesse profetiche

La letteratura bahá'í spiega che i Profeti sono collegati fra loro da una catena di promesse profetiche che li fa

apparire tutti uniti fra loro nella massima armonia, nel massimo amore. Infatti i popoli fra cui i Profeti appaiono stanno «aspettando l'avvento di un promesso»³⁹ e «ogni Profeta adempie la promessa»⁴⁰ di un Profeta precedente, i cui insegnamenti spirituali egli riconferma. Al tempo di Mosè, gli ebrei aspettavano l'adempimento della profezia fatta da Giuseppe sul letto di morte: «Dio verrà certo a visitarvi e allora voi porterete via di qui le mie ossa».⁴¹ Al tempo di Gesù, gli ebrei erano in attesa dell'avvento di colui che era stato promesso da Mosè: «Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un Profeta pari a me; a lui darete ascolto».⁴² I musulmani riferiscono a Muḥammad la profezia pronunciata da Gesù: «il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto».⁴³ Al tempo di Bahá'u'lláh, tutto il mondo era in attesa di un profeta promesso: gli indù aspettavano il Kalki Viṣṇuśaṣ, gli ebrei il Signore degli eserciti, gli zoroastriani lo Sháh-Bahrám Varjávand o il Saośyant, i buddhisti il Buddha Maitreya Amitābha, i cristiani il ritorno di Gesù, i musulmani sciiti il ritorno dell'Imám Ḥusayn.

E tuttavia queste attese messianiche sono in genere improntate a una lettura letterale delle Scritture e quindi prevedono il manifestarsi di prodigi e cataclismi materiali che puntualmente non si verificano, e pertanto il nuovo Messia è respinto, a dispetto di ogni altra evidenza di natura spirituale e razionale. Per esempio, le profezie bibliche sul Messia affermavano che egli doveva venire da una località sconosciuta, impugnare uno scettro di ferro,

insediarsi sul trono di Davide, conquistare l'oriente e l'occidente, promulgare nel mondo le leggi della Bibbia, riscattare l'onore degli ebrei assoggettati. Promettevano inoltre che durante il suo regno vi sarebbe stata la pace perfino fra gli animali e che il lupo e l'agnello avrebbero condiviso lo stesso ovile. Altre profezie prevedevano che il sole si oscurasse, che la luna divenisse di sangue, che i giovani d'Israele facessero sogni profetici.⁴⁴ Quando nacque Gesù gli ebrei, che aspettavano l'adempimento letterale di queste profezie, non ne videro realizzarsi alcuna e perciò non accettarono la dichiarazione di Gesù di essere il loro Messia, anzi quando egli osò andare contro la lettera della Legge, lo avversarono duramente. Anche i Vangeli contengono, nel sermone profetico, profezie messianiche abitualmente interpretate in senso letterale e riferite a un ultimo giorno, il giorno del giudizio universale. Il sermone annuncia che quel giorno il sole si oscurerà, la luna non darà più luce, le stelle cadranno dal cielo, gli angeli faranno squillare le loro trombe, i morti risorgeranno e Gesù ritornerà nel mondo fra le nuvole del cielo a giudicare i vivi e i morti.⁴⁵ Le profezie coraniche sul giorno del giudizio sono formulate in termini analoghi: sconvolgimenti apocalittici, cieli squarciati,⁴⁶ terremoti,⁴⁷ squilli di tromba,⁴⁸ resurrezione dei morti⁴⁹ e altri portenti.

Il nuovo Profeta non si limita ad adempiere le antiche profezie, ma annuncia anche l'avvento di un Profeta successivo che apparirà secoli dopo. L'episodio del sacrificio di Isacco, figlio di Sara – o secondo il Corano di Ismaele figlio di Agar – è seguito da una so-

lenne promessa da parte di Dio, che è una promessa di future rivelazioni:

«Giuro per me stesso, oracolo del Signore: perché tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, il tuo unico figlio, io ti benedirò con ogni benedizione e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. Saranno benedette per la tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce». ⁵⁰

E infatti Abramo ebbe discendenti da tre donne. Agar, la schiava egiziana, gli dette Ismaele. Sara, sua prima moglie, gli dette Isacco. Chetura, l'ultima e la meno nota delle sue mogli, ⁵¹ gli dette molti figli fra i quali Madian. Da ciascuno di questi figli è nata una discendenza che ha dato alla storia dei Profeti. Da parte di Ismaele sono venuti Muḥammad e il Báb; da parte di Isacco Mosè e Gesù; da parte di Madian Bahá'u'lláh, che discendeva da Abramo anche da parte di Isacco. Mosè si presentò agli Ebrei in Egitto come inviato del Dio dei padri, Abramo, Isacco e Giacobbe, venuto a confermare la Sua alleanza con il Suo popolo. ⁵² Ma nello stesso tempo promise agli ebrei l'avvento di un Profeta posteriore a lui: «Il Signore tuo Dio susciterà per te, in mezzo a te, fra i tuoi fratelli, un profeta pari a me; a lui darete ascolto». ⁵³ L'adempimento della profezia di Mosè fu annunciata da Gesù ⁵⁴ il quale ripetutamente affermò: «Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per

abolire, ma per dare compimento»⁵⁵ e a sua volta profetizzò l'avvento di un Profeta successivo:

Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Consolatore perché rimanga con voi per sempre... il Consolatore, lo Spirito Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli v'insegnerà ogni cosa e vi ricorderà tutto ciò che io vi ho detto... Vado e tornerò a voi...⁵⁶

Il Corano confermò i Profeti precedenti:

In verità coloro che negan fede a Dio i ai Suoi Messaggeri, e vogliono far distinzione fra Dio e i Suoi Messaggeri, dicendo: «Crediamo in alcuni e altri ne rifiutiamo», e vorrebbero prendere una strada intermedia, questi sono i veri infedeli, e per gli infedeli abbiám preparato castigo turpe. Ma coloro che credono in Dio e nei Suoi Messaggeri, e non fanno distinzione alcuna fra di loro, a quelli Dio darà la loro mercede, e Dio è indulgente clemente.⁵⁷

E la Tradizione riferisce che Muḥammad promise un Profeta successivo che sarebbe venuto nel giorno del giudizio: l'Islam sciita lo chiama Qá'im, quello sunnita Imám Miḥdí.

Anche le religioni indù parlano di molte manifestazioni o incarnazioni (*avatāra*) di Dio. Questo concetto è parte del Viṣṇuismo, secondo il quale Viṣṇu, il Dio supremo, interviene nel mondo per rimettervi ordine, ogniqualvolta il disordine prevalga nelle cose umane. I viṣṇuiti affermano che nei quasi quattro milioni di anni del presente ciclo cosmico, Viṣṇu si è in-

carnato nove volte. La settima incarnazione è quella di Rāma, l'eroe del *Rāmāyana*. L'ottava incarnazione è quella di Kṛṣṇa, l'eroe del *Bhagavadgītā*, nel quale Viṣṇu ha assunto forme umane senza limitare la propria divinità. Alla fine dei tempi egli si incarna ancora una volta come Kalki Viṣṇuśaṣa.

Quanto allo Zoroastrismo, Zoroastro menziona il Saošyant, suo figlio spirituale, un messia cosmico che apparirà alla fine dei tempi per far trionfare definitivamente il bene sul male, far risorgere i morti e, nelle parole dello *Yašt*, «il mondo sia fatto meraviglioso al suo volere». ⁵⁸ Ma gli zoroastriani moderni non sembrano considerare lo Saošyant sotto questo aspetto, come del resto neppure le altre religioni per quanto riguarda le loro specifiche promesse profetiche, e dicono che «[l]e *Gatha* non menzionano alcun profeta prima o dopo Zoroastro. Secondo le sacre scritture, il Mazdaismo rivelato a Zoroastro è la migliore religione e il modo di vivere ideale». Dicono anche che

[n]elle *Gatha*, *Saoshyant* è usato... sempre in senso generico, per indicare i pii che lavorano per il miglioramento del mondo... Nell'*Avesta* più recente la situazione cambia e Soshyos, la traduzione pahlavi di *Saoshyant*, è usato per indicare tre personaggi specifici che verranno per completare l'instaurazione del regno divino sulla terra... Essi non sono profeti e non predicano nuove religioni. Applicano la legge già rivelata da Zoroastro. Le *Gatha* restano l'unico codice divino. ⁵⁹

Il Canone buddhista parla di Illuminati apparsi prima del Buddha e di altri che verranno dopo di lui. H. Bechert spiega:

Ora, se anche il Dharma, la conformità, rigorosamente impersonale, del mondo alla legge e la sua espressione nella dottrina del Buddha, è intemporale, la sua forma di manifestazione terrena però è transitoria come ogni altra cosa. La dottrina annunciata dal Buddha verrà dimenticata, l'ordine da lui fondato cesserà di esistere, finché in un lontano futuro un altro essere riceverà l'illuminazione e, quindi, diventerà il Buddha. Il Buddha stesso fissò in cinquecento anni la fine dell'esistenza della sua dottrina.⁶⁰

Queste affermazioni sono contenute in vari passi delle Scritture. Per esempio il Buddha disse nel suo ultimo sermone:

Soltanto dopo un lunghissimo, interminabile corso di secoli, ritornerà un altro Buddha sulla terra dei mortali. Nella terra dell'India vi è un albero meraviglioso chiamato *udumbara*. Fruttifica senza prima fiorire, ma quando mette fiori d'oro è segno che nel mondo nascerà un Buddha.⁶¹

Altrove è scritto:

In quel periodo, fratelli, sorgerà nel mondo un Eccelso di nome Metteya [sanscrito, Maitreya], Arahāt, Completamente Desto, pieno di saggezza e di bontà, felice, conoscitore dei mondi, insuperato come guida dei mortali desiderosi di guida, maestro per gli dei e gli uomini, un Eccelso, un Buddha, come me.⁶²

Anche le parole del Buddha sono in genere interpretate in senso letterale dagli studiosi e quindi in qualche modo travisate.

Il Báb, fondatore del Bábismo, si presenta come il promesso Qá'im dell'Islam e Araldo di un Profeta più grande di lui che egli chiama «Colui Che Dio manifesterà» invitando tutti ad obbedirgli prontamente non appena apparirà. Bahá'u'lláh afferma di essere il Promesso del Báb e l'adempimento delle profezie escatologiche di tutte le religioni, ma nel contempo annuncia che un altro verrà dopo di lui, dopo un intervallo di almeno mille anni.⁶³ Di questo futuro Profeta egli scrive: «non sono in apprensione per Me Stesso. I Miei timori sono per Colui Che verrà dopo di Me, per Colui Che sarà investito di grande sovranità e di potere supremo... Non trattateLo come avete trattato Me».⁶⁴

Il Profeta-Fondatore iconoclasta

Ogni Profeta riconferma la medesima legge spirituale che costituisce la base di tutte le religioni: l'insegnamento dell'amore, dell'unità e della fratellanza. Ma nello stesso tempo evidenzia passati errori, distrugge false convinzioni religiose, nega una tradizione composta ai suoi tempi per lo più da dogmi e rituali opera d'uomo. Egli abroga inoltre parte degli insegnamenti materiali inculcati dal suo predecessore, insegnamenti ormai divenuti obsoleti e inadatti a soddisfare le esigenze di un'umanità che nel frattempo è cresciuta, e infine riconferma l'insegnamento spiritua-

le dato dai suoi predecessori e lo approfondisce «in proporzione diretta della... capacità spirituale» del popolo cui Si rivolge.⁶⁵ Ogni Profeta dunque fonda una religione unita alle altre in una catena di promesse profetiche⁶⁶ e nell'aspetto spirituale essenziale – la legge dell'amore di Dio, dell'amore per l'umanità, dell'unità e della fratellanza fra gli uomini – ma diversa dalle altre negli aspetti pratici che sono mutevoli in quanto legati a esigenze temporo-spaziali. Gli insegnamenti del Profeta, pur essendo in perfetta armonia spirituale con quelli del Profeta precedente, sono dunque iconoclastici per quanto riguarda la tradizione e gli aspetti pratici della precedente religione e per questo inizialmente incontrano l'ostilità dei popoli fra i quali sono inviati.

Abramo annuncia il monoteismo e lotta contro il politeismo dei Sumeri. Mosè riconduce gli Ebrei alla religione degli antichi padri da cui essi si erano allontanati durante la permanenza in Egitto, riafferma il monoteismo e il valore della moralità nella vita quotidiana e combatte l'idolatria. Gesù, nato già in un ambiente monoteista, afferma di non voler negare la Legge e i Profeti ma di voler ricondurre gli Ebrei al rispetto di quanto essi prescrivono; e tuttavia approfondisce il concetto dell'amore e della spiritualità dell'uomo, infrange la legge del sabato e abolisce quella del divorzio. Muḥammad riconferma tutti i Profeti precedenti, indica la necessità di introdurre la moralità e la spiritualità nell'organizzazione della società, combatte gli idoli e confuta certe dottrine ebraiche e cristiane.

Quanto all'Induismo, Kṛṣṇa dice nel *Bhagavadgītā*:

Il *Signore Beato* disse:

Questo yoga imperituro io già proclamai a suo tempo a Vivasvān; Vivasvān lo espose a Manu e Manu lo descrisse a Ikṣvāku.

Così trasmesso dall'uno all'altro lo conobbero i reali profeti (finché) quello yoga si perse in questo nostro mondo, per il gran trascorrere del tempo, o uccisor dei nemici.⁶⁷

S. Radhakrishnan spiega queste parole nel senso che gli insegnamenti che Kṛṣṇa sta ora dando ad Arjuna, non sono nuovi. Erano già stati insegnati nei tempi antichi. Ma erano stati dimenticati e quindi Kṛṣṇa li restituiva ora «al suo discepolo per risvegliare la fede nell'animo suo e portar la luce nel buio della sua ignoranza».⁶⁸

Quando nacque Zoroastro, l'antica religione professata dal suo popolo era alquanto decaduta. Lo *Zarátušht Námiḥ*, la biografia di Zoroastro scritta nel XII secolo (1278), «riferisce che sulla terra sottomessa ad Ahriman regnava l'iniquità, allorché il Signore decise di incarnare l'anima di Zoroastro: "Lo creerò per predicare al mondo la sollecitudine verso tutti gli esseri viventi" (*Bundahishn*, IV)». Zoroastro stigmatizzò le crudeltà e le magie dei *karapan*, i preti stregoni, e dei *kavi*, i dispotici signori loro alleati. Egli introdusse una religione completamente nuova, compiendo una vera e propria rivoluzione spirituale. P. du Breuil scrive che Zoroastro è un iconoclasta, che «abbatte tutti gli idoli antropomorfi e zoomorfi e li rimpiazza con un'etica universale in cui i riti anteriori sono stigmatizzati...».⁶⁹

Quanto al Buddha, anch'egli appare in tutta la sua statura di riformatore di precedenti religioni decadute a roccaforti del conservativismo feudale nel territorio indiano. Il Buddha, scrive A. Bausani, «spezza questa catena sociale e crea una società nuova». Le antiche religioni dell'India si erano inoltre «ritualizzate e magicizzate al contatto soprattutto con le popolazioni dravidiche dell'India precedenti all'invasione ariana», perdendo del tutto l'antico concetto di un unico Dio inconoscibile. Per questo, secondo A. Bausani, il Buddha critica «fino a negarlo il concetto di *deva* "dio", sostituendovi l'ineffabile *nirvāṇa*». ⁷⁰

La persecuzione del Profeta-Fondatore e dei suoi seguaci

Tutte queste innovazioni fanno sì che la predicazione di ogni nuovo Profeta susciti un grande turbamento. Solo pochi, disposti al rinnovamento e alla lettura del significato spirituale delle Scritture, ne colgono il significato e l'importanza. La maggioranza, legata alle tradizioni e a una lettura letterale delle Scritture, è sconcertata dai cambiamenti da lui richiesti e lo rinnega. Si sollevano ondate di persecuzioni contro di lui e contro chiunque gli sia amico. Le Scritture, e per taluni di essi, la storia ricordano simili eventi persecutori.

Quanto a Kṛṣṇa, S. Radhakrishnan ci spiega che da alcune fonti tradizionali si può dedurre che egli

si opponeva al predominio sacerdotale inerente alla religiosità vedica... La *Gītā* fa cenno di coloro che biasimano gli insegnamenti di Kṛṣṇa ed esprimono la loro sfiducia in lui [III, 32; IX, 11; XVIII, 67]. Il

Mahābhārata ci fornisce notizie sulla cui base è lecito affermare che la supremazia di Kṛṣṇa non fu accettata senza opposizione.⁷¹

La storia di Abramo è descritta tanto nella Bibbia quanto nel Corano. Nato nella città caldea di Ur abitata da idolatri, Abramo predicò il monoteismo. Per dimostrare l'impotenza dei simulacri di argilla che la sua gente adorava, un giorno egli osò infrangerli scatenando così le ire del re Nimrod e del popolo. Fu per questo gettato in una fornace ardente, da cui uscì miracolosamente illeso per intervento divino. Ma nonostante il prodigio il suo monoteismo non fu accettato neppure da suo padre, ed egli fu cacciato via. Solo uno sparuto gruppo di fedeli, fra cui la moglie Sara e il nipote Lot, lo seguì in esilio.

Anche la storia di Mosè è descritta tanto nella Bibbia quanto nel Corano, che menzionano le sue lotte non solo contro l'ostilità del faraone, ma anche contro l'incredulità del suo stesso popolo, continuamente dubbioso del buon esito dell'esodo dall'Egitto e del ritorno alla Terra Promessa.

Quanto a Zoroastro, P. du Breuil riferisce che egli dovette «affrontare... l'opposizione dei sacerdoti e dei dottori che, per screditarlo, giungeranno ad introdurre nella sua stanza delle reliquie legate al culto della magia nera».⁷² Echi delle sofferenze di Zoroastro ci vengono dalle *Gāthā*, nelle quali, leggiamo:

In quale terra per scampare, dove per scampare devo recarmi? Mi si respinge dalla stirpe e dal compagno, né la comunità mi mostra favore, né i capi

del paese, seguaci della Menzogna. Come posso, o Mazdâ, trovare la tua grazia? Io so, o Mazdâ, per quale motivo sono senza forza. Ho solo scarse greggi e di pochi uomini dispongo. Io mi lagno con te; guardaci bene, o Signore, dando appoggio come l'amico lo fornisce all'amico. Comunicami, in quanto ordine, la potenza del Buon Pensiero...⁷³

Secondo A. Bausani queste parole fanno apparire Zo-roastro come «una tipica figura di profeta lottante contro un ambiente ostile in difesa di una rivelazione divina e di concezioni morali, anti-magiche soprattutto (gli stregoni sono esseri demoniaci)». ⁷⁴ Quando era ormai anziano, aveva settantasette anni, egli fu pugnato alla schiena da Brâtrareš, un sacerdote del vecchio ordine, mentre pregava nel suo oratorio. ⁷⁵

Il Buddha soffrì a causa della gelosia dei suoi rivali, che lo calunniarono per screditarlo. Soffrì per le meschine contese fra monaci su questioni di nessuna importanza. Ma soprattutto soffrì per colpa del cugino e cognato Devadatta Gaudîputra. Questi cercò più volte di sostituirlo nella guida dell'ordine religioso che si era formato attorno a lui, osò perfino attentare alla sua vita. Non essendo riuscito nei suoi intenti, si allontanò da lui e provocò uno scisma rigorista che ebbe un certo successo e si protrasse per vari secoli. ⁷⁶

Le sofferenze e la crocifissione di Gesù costituiscono il perno della dottrina cristiana: sono il mezzo della redenzione del genere umano. Tale è l'importanza che il Cristianesimo attribuisce alla crocifissione, da assumerne lo strumento, la croce, a proprio simbolo.

Muḥammad incontra l'opposizione dell'*establishment* del suo tempo. Tali sono le ostilità che la sua predicazione suscita alla Mecca, che egli è costretto a rifugiarsi in una grotta e scampa miracolosamente alla morte. Si allontana pertanto dalla sua città, recandosi a Medina e molti dei suoi seguaci emigrano in paesi circostanti. Ma neanche questo allontanamento riesce a placare l'ostilità dei suoi oppositori e Muḥammad è costretto ad accettare che i suoi seguaci impugnino le armi per difendersi dagli spietati aggressori, i quali alla fine sono battuti.

Neppure ai due moderni Profeti, il Báb e Bahá'u'lláh, fu risparmiata la loro parte di dolore. Il Báb fu duramente perseguitato, imprigionato e infine fucilato a Tabríz il 9 luglio 1850. Bahá'u'lláh, nato da un'agiata famiglia, fu spogliato di tutti i suoi averi, ripetutamente esiliato e tenuto in prigionia dal 1853 al 1892. I loro seguaci furono così crudelmente perseguitati che E. Renan definisce «la grande strage» perpetrata in un solo giorno di persecuzione a Teheran nell'agosto del 1852 «un giorno che non ha pari forse nella storia del mondo».⁷⁷

I Profeti e i loro primi seguaci devono affrontare anche l'indifferenza e talvolta lo scherno dei razionalisti e degli agnostici, che avendo negato il valore delle proprie religioni tradizionali, guardano con sospetto qualunque idea somigli a quelle che la loro razionalità li ha convinti a rifiutare. Ne sono un esempio i romani e i greci con la loro insensibilità verso gli insegnamenti di Gesù.

Il Profeta-Fondatore e la nascita di una nuova civiltà

Queste persecuzioni e queste ostilità sembrano travolgere il Profeta e i suoi primi seguaci. E tuttavia la loro fermezza nella nuova Fede finisce con il sopraffare la resistenza del vecchio mondo. I nuovi insegnamenti si affermano per una loro forza intrinseca e senza altro aiuto all'infuori della fede dei loro sostenitori. La loro diffusione rinnova la spiritualità e la moralità, unifica popoli e razze un tempo divisi e crea le condizioni per la fioritura di una nuova civiltà.

Mosè riscattò gli ebrei dalla soggezione agli egizi ed essi divennero famosi non solo per la forza militare, ma anche per la loro civiltà, eccellendo nella scienza, nell'industria e nella filosofia. Ai tempi di Salomone (X secolo a.C.) Gerusalemme era un centro importante e famoso. Gli storici musulmani affermano che Socrate (469-399 a.C.) e Ippocrate (circa 460-377 a.C.) appresero da maestri ebrei, il primo i concetti del monoteismo e dell'esistenza di un'anima immortale, e il secondo principi di etica e moralità.

Gesù trasformò genti dedite solo a occupazioni materiali in un popolo spirituale. Il suo insegnamento amalgamò greci, romani, egizi, siriani, assiri, caldei e fenici, che un tempo si consideravano nemici, in una comunità unita nel suo amore. Sotto l'influenza dei suoi insegnamenti, Costantino, l'imperatore di Roma che scelse di seguire il Cristianesimo, si dedicò alla promozione dei principi del Vangelo, creando ospedali e istituzioni filantropiche e fondando il governo roma-

no, che era stato un sistema di dura oppressione, su basi di moderazione e di giustizia. Gli storici arabi attribuiscono a Galeno (circa 130-200 d.C.) la seguente descrizione dei cristiani:

«... oggi osserviamo un popolo chiamato cristiano che crede devotamente in ricompense e punizioni di una condizione futura. Tale gruppo mostra azioni eccellenti, simili a quelle del vero filosofo. Per esempio, vediamo tutti con i nostri occhi che essi non hanno alcun timore della morte e il loro amore per la giustizia e le buone azioni è così grande che devono essere considerati veri filosofi». ⁷⁸

Qualche considerazione più specifica merita l'Islam. In Occidente infatti, la cultura cristiana ha accusato l'Islam di essere riuscito a diffondersi soltanto grazie all'uso della guerra. E invece Muḥammad fece tutto il possibile per evitare scontri armati, ma nelle condizioni in cui si vennero a trovare i suoi seguaci a Medina, dove si erano rifugiati per sfuggire alle persecuzioni della tribù meccana dei coresцитi che dominava alla Mecca, se egli non avesse acconsentito a una guerra di difesa, essi sarebbero stati annientati. E comunque, finché Muḥammad restò a capo della sua comunità, le guerre furono tutte di difesa. Le guerre di conquista incominciarono solo dopo la sua morte. E infatti il Corano dice: «Combattete sulla via di Dio coloro che vi combattono (aggrediscono) ma non oltrepassate i limiti, ché Dio non ama gli eccessivi (aggressori)... Ma se cessan la lotta non ci sia più inimicizia che per gli iniqui». ⁷⁹ Dice inoltre: «Non vi sia costrizione nella fede». ⁸⁰ Ma a parte queste chiare afferma-

zioni, resta sempre il «miracolo» di queste barbare e sanguinarie tribù della penisola arabica trasformate dal Corano in un popolo maestro di civiltà e di cultura che, in un momento in cui l'Europa era immersa nel buio del Medio Evo, rinnovò arti, scienze e commerci, creando una straordinaria civiltà che fece crollare i due più grandi imperi dell'epoca, quello persiano e quello bizantino, dilagò in tutto il Nord Africa e fino in Spagna e influenzò profondamente la stessa Europa, producendovi sia pur indirettamente la fioritura del Rinascimento.

Le stesse considerazioni possono essere fatte anche a proposito della storia dell'Induismo, che influenzò non solo l'India ma tutto il Sud-est asiatico e dello Zoroastrismo, che influenzò fortemente la grande civiltà dell'antica Persia.

Nato come la religione di una società arcaica di pastori e allevatori, lo Zoroastrismo divenne la religione del popolo dominante dell'impero degli Achemenidi, di Ciro il Grande che regnò fra il 558 e il 530 a.C., e di Dario I che regnò fra il 522 e il 486 a.C., un impero universale che in breve tempo si allargò dall'India fino alla Grecia.

Il Buddhismo creò nuove società nel Sud-est asiatico ed esercitò una grande influenza sullo sviluppo della civiltà cinese e giapponese. Gli studiosi delle religioni trovano una rassomiglianza fra la storia del Cristianesimo, che si affermò definitivamente nei territori dell'Impero romano grazie all'appoggio dell'imperatore Costantino, e il Buddhismo la cui diffusione in India fu favorita dall'appoggio dell'imperatore

Aśoka Maurya, il nipote del grande Chandragupta (in greco Sandroktotos) (m. 297 a.C. circa), che regnò dal 268 al 232 a.C. J. Campbell scrive:

Si può fare un confronto tra il destino del Cristianesimo sotto Costantino, tre secoli dopo la crocifissione, e quello del Buddhismo sotto Ashoka, tre secoli dopo la prima «messa in moto della ruota della salvezza». In entrambi i casi, un'ascetica dottrina della salvezza, insegnata ad un gruppo di discepoli mendicanti... diventò una religione imperiale, secolare, un'etica della buona condotta, della devozione, adatta a gente che viveva nel mondo, nella storia, non ad uomini che avevano rinunciato a tutto.⁸¹

In effetti sembra che non esistano civiltà nel mondo che non si siano sviluppate attorno a un Profeta. Le religioni sono state un importante strumento di progresso per la civiltà. Esse sono state centri collettivi nei quali diversi punti di vista hanno potuto incontrarsi, accordarsi e unificarsi. Esse hanno guidato l'uomo nel mondo della moralità. Sono state la base di ogni civiltà e di ogni progresso umano. Bahá'u'lláh scrive di Gesù:

Sappi invero che quando il Figlio dell'Uomo rese la Sua anima a Dio l'intera creazione pianse tutte le sue lacrime; ma nel sacrificarSi Egli infuse in tutte le cose create una nuova forza. Le sue prove, così come è attestato da tutti i popoli della terra, sono ora palesi innanzi a te. La più profonda saggezza che i saggi abbiano espressa, la più alta dottrina che l'intelletto abbia mai spiegato, le arti che le mani più abili abbiano prodotto, l'influenza

esercitata dai più potenti sovrani non sono che manifestazioni del potere vivificatore emanate dal Suo spirito, trascendente, penetrante e radioso.⁸²

Scriva inoltre che la nuova rivelazione che egli stesso ha portato al mondo «ha proclamato... ciò che servirà da chiave onde aprire le porte delle scienze, delle arti, del sapere, del benessere, della prosperità e della ricchezza».⁸³ ‘Abdu’l-Bahá scrive che «[p]erfino i minimi dettagli del vivere civile derivano dalle grazie dei Profeti di Dio».⁸⁴

Il declino delle religioni

Nel tempo tuttavia su questi puri insegnamenti iniziali si sovrappongono interpretazioni umane, dogmi, riti, che ne offuscano lo splendore. Ha inizio una decadenza spirituale per cui all’amore per gli insegnamenti spirituali, si sostituisce l’attaccamento alle forme e alle esteriorità della tradizione. La legge spirituale un tempo viva e feconda si trasforma «in quello che da qualcuno fu chiamato un “papa di carta”».⁸⁵ La religione, nata come forza innovatrice, diventa una forza conservatrice nelle mani dell’*establishment*. Si perdono di vista l’amore, l’armonia, l’unità, si cade nel pregiudizio e nell’intolleranza, «appaiono i materialisti... Il declino della religione è il momento della loro attività».⁸⁶ Scrive R. Pettazzoni: «C’è nella religione (ed è sempre la storia che ce lo insegna) la tendenza a irrigidirsi nel dogmatismo e nel formalismo esteriore, a smorzare la fiamma della fede nelle acque morte di un conformismo stagnante».⁸⁷ In quel momento si pre-

senta un nuovo Profeta e il ciclo ricomincia da capo, ma non dal punto di partenza. Il precedente insegnamento ha condotto l'umanità un passo avanti nel suo cammino collettivo. Se così non fosse le religioni non avrebbero alcuna utilità.

Storicità delle religioni

Arriviamo così a un insegnamento bahá'í molto importante ai fini di una visione pluralistica della religione. Le religioni non sono immuni dal destino delle cose della vita terrena. Anch'esse fanno parte della storia e come tali sono soggette a un andamento ciclico: nascono, crescono, producono i loro frutti e decadono, come qualunque altra realtà legata alla storia. L'archetipo di religione è eterno, ma non la sua espressione fenomenica, storica, la quale è invece caduca e soggetta a trasformazioni, decadenza e corruzione. Perciò la verità religiosa, destinata e commisurata all'uomo, non è assoluta, ma relativa. Iddio non trasmette la Sua rivelazione una volta sola nella storia, ma lo fa in modo sistematico, continuo e progressivo. I Profeti di Dio, la cui missione è rivelare all'uomo la verità e la volontà divina in misura crescente e più completa, si succedono l'un l'altro in una catena ininterrotta. Ogni nuova religione rivelata non si propone dunque di «rovesciare le fondamenta spirituali dei sistemi religiosi» che l'hanno preceduta, ma solo di rinnovarli, ripristinando la purezza primitiva dei loro insegnamenti, riaffermando i loro principi spirituali fondamentali, ampliando le loro basi. In questo modo essa ne rinvigorisce la vita. Al sopravvenire della nuova

rivelazione, le antiche religioni non muoiono, ma rinasciono; come il fanciullo non soccombe nell'adolescente, né l'adolescente nell'uomo. Pertanto tutte le religioni hanno un'origine divina e perseguono il medesimo scopo di educare lo spirito dell'uomo. Sotto questo aspetto le loro funzioni sono complementari ed esse sono tutte ugualmente preziose per l'uomo. La storia delle diverse religioni può dunque essere letta come il susseguirsi di «diversi stadi della storia eterna e della costante evoluzione d'una religione unica, divina e indivisibile...». ⁸⁸

Secondo A. Bausani, si realizza qui, nella storicizzazione della verità religiosa, una conciliazione che molti considerano impossibile, «fra uno storicismo per cui non v'è nulla di fisso e una religiosità per cui è errato tutto ciò che non sia in una data epoca, in una data persona, in una data chiesa o comunità». ⁸⁹

Alla luce di queste considerazioni, sembra di poter dedurre che molte delle difficoltà incontrate nello studio razionale delle religioni dipendano da una confusione che si è fatta e si continua a fare fra la religione in quanto archetipo e le religioni in quanto fenomeni storici, e dalla convinzione, tipica di molti dei sostenitori della religione, ma in qualche modo presente anche nei suoi detrattori, che la verità religiosa sia assoluta e non relativa. Si è pertanto cercata e ancora si cerca nelle religioni storiche una perfezione assoluta che non appartiene a nessuna delle realtà fenomeniche del mondo.

Uno studio critico delle religioni deve tener conto del fatto che le religioni cambiano nel corso dei secoli e quindi si deve distinguere quanto più possibile gli

insegnamenti originari di una religione da tutte le sovrapposizioni della tradizione che i secoli vi hanno inevitabilmente deposto. Perché quelle sovrapposizioni sono sì di origine umana, sono sì fatte di proiezioni umane, sono sì risultati di necessità umane. Ma l'insegnamento dato dal Profeta-Fondatore, quello è divino. Lo dimostra la sua influenza penetrante, la sua capacità di trasformare individui e popoli, di creare civiltà. E la religione è quell'insegnamento, non il prodotto umano che inevitabilmente nei secoli vi si sovrappone. Come scrive A. Bausani: «... definire la *religione in sé* utilizzando sperimentalmente i fatti decadenti delle religioni attuali morenti è ingiusto». ⁹⁰

È innegabile che qualsiasi strumento dato all'uomo, anche il più eccellente, può essere abusato. La responsabilità dell'abuso va all'uomo non allo strumento. Anche le religioni sono state abusate. È l'esame di religioni così abusate che ha portato molti a considerare deleteri i rapporti fra religione e scienza, religione e politica, religione e società, religione e cultura.

Inoltre ciascuna religione ha una propria missione specifica e dev'essere giudicata solo alla luce di quella missione. Così Shoghi Effendi afferma che il Cristianesimo «sottolineò, come tema centrale, la necessità di inculcare un alto livello di moralità e disciplina nell'uomo, elemento fondamentale della società umana». Egli scrive anche che l'Islam introdusse «il concetto di nazione come entità unitaria e fase essenziale nell'organizzazione della società umana». ⁹¹ Perciò a chi sostenga, per esempio, che essendoci oggi tanti mali

nel mondo il Cristianesimo è fallito, A. Bausani risponde:

È ovvio che chi credesse che il compito del Cristo era la realizzazione dell'unità e della pace mondiale, dovrebbe concludere che, dopo quasi duemila anni di guerre e scismi continui, la sua opera si può chiamare fallimentare. Ma chi sostenga... ponendosi da [un] punto di vista che chiamerei «storicismismo sacro», che compito del Cristo era soprattutto la *realizzazione della santità individuale*, la santificazione della persona, ben può dire che basterebbe l'esistenza del *solo* S. Francesco d'Assisi per mostrare la piena riuscita del Cristianesimo.⁹²

Infatti nessuna delle antiche religioni avrebbe potuto sfociare nella pacificazione e unificazione del genere umano, a causa delle caratteristiche di quegli antichi tempi.⁹³ In tutte quelle antiche religioni la pace e l'unità erano solo una promessa escatologica, relativa a una remota fine dei tempi, che è chiaramente descritta come la fine di un eone, un ciclo profetico.⁹⁴

NOTE

¹ Vedi *infra* p.107.

² E.G. Browne, *A Traveller's Narrative*, «Introduction», pp.8-9.

³ Cfr. *Vishnupuranam*, p.178 passim.

⁴ Lester, «Hinduism: Veda and Sacred Text», in *The Holy Book*, p.140.

⁵ Radhakrishnan, «Introductory Essay», in *Bhagavadgītā*, p.28 n7; trad. it.: «Saggio introduttivo», in *Bhagavadgītā*, p.45 n53.

⁶ Cfr. Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, p.330.

⁷ Cfr. *La Bibbia di Gerusalemme*, p.2662.

⁸ *A Dictionary of the Holy Bible*, s.v. «Abraham», p.10.

⁹ Küng, *Ebraismo*, p.25.

¹⁰ Küng, *Ebraismo*, p.25.

¹¹ Bausani, *Persia religiosa*, pp.35-6, 29.

¹² G. Gnoli, «Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro», in *Storia delle religioni*. Vol. 1. *Le religioni antiche*, p.470.

¹³ Cfr. *Yasna XXXIII*, 6, *Inni di Zarathushtra*, p.54.

¹⁴ Cfr. du Breuil, *Lo zoroastrismo*, p.12.

¹⁵ J. Campbell, *The Masks of God: Occidental Mythology*, p.209; trad. it.: *Mitologia occidentale*, p.240.

¹⁶ *Religioni*, s.v. «Zoroastrismo», p.371.

¹⁷ Cfr. F. Altheim, «L'Antico Iran», in *I Propilei*, vol. 2, p.163.

¹⁸ Gnoli, «Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro», in *Storia delle religioni*. Vol. 1. *Le religioni antiche*, p.473.

¹⁹ Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, p.375.

²⁰ Cfr. Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, pp.317-8.

²¹ F. Mehr, *The Zoroastrian Tradition*, p.55.

²² Anche J. Campbell rintraccia elementi comuni nelle biografie «dei Salvatori del mondo del periodo che va dal 500 a.C. al 500 d.C., sia in India (come nelle leggende giainiste) sia nel Vicino Oriente (come nei Vangeli cristiani)». (Campbell, *Oriental Mythology*, p.253; trad. it.: *Mitologia orientale*, p.293) Cfr. anche J. Mahmudi, «The Institutionalization of Religion», in *World Order*, vol.11.1, pp.16-25; trad. it.: «L'Istituzionalizzazione della Religione», in *Opinioni Bahá'í*, vol. 2.1, p.24.

²³ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.55.

²⁴ *Bhagavadgītā* IV, 7-8.

²⁵ Bausani, *Saggi*, pp.23-4.

²⁶ Esodo IV, 10.

²⁷ Molti obietteranno che questo concetto mal si adatta al Buddismo, che alcuni non considerano una religione (W.D. Hudson 1974), ma una filosofia, altri una religione atea (G. van der Leeuw 1956, H. von Glasenapp 1966) e altri ancora una religione «del silenzio di Dio» (cfr. Alessi, *Filosofia della religione*, pp.68 e segg.). Alcuni commenti su questo tema saranno presentati successivamente, vedi *infra* pp.91-4.

-
- ²⁸ Esodo III, 1 e segg.
- ²⁹ Mehr, *The Zoroastrian Tradition*, pp.26, 56.
- ³⁰ Cfr. M. Meli, «Introduzione», in *Inni di Zarathushtra*, p.ix.
- ³¹ du Breuil, *Lo zoroastrismo*, p.22.
- ³² Cfr. Mehr, *The Zoroastrian Tradition*, p.42.
- ³³ Matteo III, 16- 7.
- ³⁴ Corano XCVI, 1-4.
- ³⁵ Bausani, in *Il Corano*, «Introduzione», p.xxv.
- ³⁶ M. Mila spiega che in questa frase «la sete di vivere, che conduce di rinascita in rinascita, accompagnata dal piacere e dalla cupidigia... viene assimilata ad un'infaticabile costruttore, che sempre ricostruisce l'edificio delle passioni umane e lo prolunga all'infinito, facendo sorgere, dall'appagamento di alcune, altre e sempre nuove passioni». («Nota introduttiva di M. Mila», in H. Hesse, *Siddharta*, p.xx, xxi.
- ³⁷ *Dhammapada* 153-4, citato in Bausani, *Buddha*, p.29.
- ³⁸ Bahá'u'lláh, citato in Shoghi Effendi, *God Passes By*, pp.102-3; trad. it.: *Dio passa nel mondo*, p.102.
- ³⁹ 'Abdu'l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.165.
- ⁴⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.197.
- ⁴¹ Genesi L, 24-5.
- ⁴² Deuteronomio XVIII, 15.
- ⁴³ Giovanni XIV, 26.
- ⁴⁴ Cfr. Gioele II, 1-5, confermato in Atti II, 14 e segg.
- ⁴⁵ Cfr. Matteo XXIV, Marco XIII, Luca XXI.
- ⁴⁶ Cfr. per esempio Corano LXIX, 16.
- ⁴⁷ Cfr. per esempio Corano XCIX.
- ⁴⁸ Cfr. per esempio Corano XX, 102.
- ⁴⁹ Cfr. per esempio Corano XXXIX, 60-1.
- ⁵⁰ Genesi XXII, 16-8.
- ⁵¹ Cfr. Genesi XXV, 1-4.
- ⁵² Cfr. Esodo III, 16; VI, 2-8.
- ⁵³ Deuteronomio XVIII, 15.
- ⁵⁴ Cfr. Atti III, 22, IV, 20-2.
- ⁵⁵ Matteo V, 17.
- ⁵⁶ Giovanni XIV, 15, 26, 28.
- ⁵⁷ Corano IV, 150-2.

⁵⁸ *Yasht XIX*, 11, citato in M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, p.90.

⁵⁹ Mehr, *The Zoroastrian Tradition*, pp.53, 54.

⁶⁰ H. Bechert, «Il Buddha storico: la sua dottrina come liberazione. 1. Heinz Bechert: Prospettive buddhistiche», in Küng, *Cristianesimo e religioni universale*, p.361.

⁶¹ Bausani, *Buddha*, p.59.

⁶² *Dīghanikāya III*, 75-6, citato in M. Momen, *Buddhism and the Bahá'í Faith*, p.47.

⁶³ Cfr. Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, ¶37.

⁶⁴ Bahá'u'lláh, citato in Shoghi Effendi, *World Order*, p.117; trad. it.: *L'Ordine Mondiale*, p.123.

⁶⁵ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, n. XXXVIII.

⁶⁶ Questo nesso, ben evidente fra le religioni profetiche, non lo sembra altrettanto fra le religioni profetiche e quelle mistiche. È probabile che questo sia dovuto alle difficoltà di comunicazione di quei tempi remoti, che hanno tenuto separati i due filoni religiosi.

⁶⁷ *Bhagavadgītā IV*, 1-2.

⁶⁸ Radhakrishnan, in *Bhagavadgītā*, p.151; trad. it.: in *Bhagavadgītā*, pp.184-5.

⁶⁹ du Breuil, *Lo zoroastrismo*, pp. 19-20, 39-40.

⁷⁰ Bausani, *Saggi*, pp.23-4, 22, 25.

⁷¹ Radhakrishnan, «Introductory Essay», in *Bhagavadgītā*, p.29; trad. it.: «Saggio introduttivo», in *Bhagavadgītā*, p.46

⁷² du Breuil, *Lo zoroastrismo*, p.25.

⁷³ *Yasna XLVI*, 1 (trad. A. Pagliaro) citata in Bausani, *Persia religiosa*, p.35.

⁷⁴ Bausani, *Persia religiosa*, p.29.

⁷⁵ Cfr. Mehr, *The Zoroastrian Tradition*, p.48.

⁷⁶ Cfr. Bausani, *Buddha*, p.45.

⁷⁷ E. Renan, *Gli apostoli*, p.235.

⁷⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Il Segreto della Civiltà Divina*, pp.57-8. Cfr. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, che fa riferimento ai frammenti arabi del compendio di Galeno qui citato. Cfr. Ibn Abi Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā fī ṭabaqāt al-aṭibbā* (Cairo 1882) tomo i, pp.76-7.

⁷⁹ Corano II, 190, 192.

⁸⁰ Corano II, 256.

⁸¹ Campbell, *Oriental Mythology*, p.293; trad. it.: *Mitologia orientale*, p.337.

⁸² Bahá'u'lláh, *Spigolature dagli Scritti*, n. XXXVI.

⁸³ Bahá'u'lláh, *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas*, p.88.

⁸⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Segreto della Civiltà Divina*, p.65.

⁸⁵ Bausani, *Saggi*, p.438.

⁸⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.179.

⁸⁷ R. Pettazzoni, *Religione e società*, p.170.

⁸⁸ Shoghi Effendi, *World Order*, p.114; trad. it.: *L'Ordine Mondiale*, p.120.

⁸⁹ Bausani, *Saggi*, p.74.

⁹⁰ Bausani, *Saggi*, p.28.

⁹¹ Shoghi Effendi, *Il Giorno Promesso*, p.124.

⁹² Bausani, *Saggi*, p.349.

⁹³ Shoghi Effendi disse: «Nel Bayán il Báb dice che tutte le religioni del passato avrebbero potuto essere universali. L'unico motivo per cui non lo sono state è dipeso dalla incapacità dei loro seguaci» (da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi, il 20 febbraio 1932, citata in *Compilation*, vol. 2, p.4, n. 1275; trad. it.: in *Guida per una vita bahá'í. Comp.*, pp.77-8).

⁹⁴ Cfr. Bausani, *Saggi*, pp.492-3.

Capitolo quinto

Che cos'è la religione?

Il contenuto della rivelazione

Il contenuto della rivelazione dei Profeti è duplice: teoretico ed etico. La rivelazione trasmette da un lato una scienza metafisica, che descrive la realtà spirituale, per esempio le qualità di Dio e dello spirito, e dall'altro «una *etica sociale* e quelle istruzioni necessarie per realizzare... tale etica sociale nel mondo». Questa *legge* spirituale rivelata dai Profeti contiene vere e proprie «*direttive d'azione*, per tramutare il mondo», in modo tale da dare «la possibilità a tutti... di convivere in una società santificata». ¹ Essa, cioè, non è un «mero codice di leggi», ² ma uno strumento spirituale per conseguire il traguardo mistico comune a tutte le religioni: la salvezza personale e collettiva. A. Bausani trova qui la risoluzione di quello che egli definisce il «dibattutissimo problema della Legge» ³ ossia di quella concezione teologica cristiana per cui la venuta di Gesù avrebbe reso possibile il superamento della legge mosaica. La legge, egli scrive, non «sbarra la via verso Dio», ⁴ ma è la via verso Dio. Infatti la rivelazione è

una funzione di santificazione e non tanto di rivelazione di verità «scientifiche» sulla (inconoscibi-

le) essenza di Dio. Le Manifestazioni Divine⁵... ci dicono non tanto quel che dobbiamo sapere, quanto quel che dobbiamo fare per santificare noi stessi e la società.⁶

Il Profeta rivela all'uomo gli insegnamenti divini e lo invita a obbedire a questi insegnamenti in quanto tale obbedienza può avvicinarlo a Dio. In questo senso la Legge è l'essenza della Via mistica che conduce a Dio.⁷ Durante il processo dell'avvicinamento a Dio l'uomo viene gradualmente liberato dal piano inferiore della sua esistenza, quello materiale, definito «male», e a poco a poco acquisisce qualità divine, definite «bene». I cristiani chiamano questo processo spirituale «salvezza». È questa l'essenza di un Patto o Alleanza fra Dio e uomo che caratterizza tutte le religioni. Dio chiede all'uomo di obbedire agli insegnamenti da Lui rivelati per bocca del Profeta e in cambio gli promette la salvezza. In alcune religioni, come il Cristianesimo o il Buddhismo, si tratta di una salvezza o santificazione personale, in altre, come l'Islam, di una salvezza o santificazione della collettività (la *ummah*).

Le religioni indu insegnano l'esistenza di un Dio (*Brahman*) inconoscibile nella Sua essenza. Secondo i *viṣṇu*iti, Egli Si rivela nei momenti di decadenza morale attraverso le Sue *avatāra* o incarnazioni, che ricordano all'uomo gli eterni principi della vera religione (*dharma*).⁸ Il concetto è così spiegato da H. Küng:

Mediante la parola della rivelazione, fissata nelle sacre scritture, viene suscitata la fede dell'uomo. Mediante la *grazia* (*prasada*) di Dio, del Signore, viene donata all'anima spirituale – oscurata

dall'ignoranza e irretita dal corpo, dai sensi e dall'ingannevole (ma reale) mondo di Maya – la conoscenza salvifica per trovare la via che conduce alla salvezza, alla liberazione. La meta di questa via... è... il servizio personale reso al Signore, sia qui sulla terra sia, eternamente, in cielo. L'uomo, interamente compenetrato e dominato da Dio e da lui diverso, non aspira all'identità, ma all'*unione* con Dio.⁹

Nell'Antico Testamento il primo esempio di Patto si trova già nella Genesi quando

Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino dell'Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangias-
si, certamente moriresti». ¹⁰

Un secondo esempio è la storia di Noè, del diluvio universale e dell'arca. Alla fine del Diluvio, «Dio disse a Noè e ai suoi figli con lui: “Quanto a me, ecco io stabilisco la mia alleanza con voi e con i vostri discendenti dopo di voi...”». ¹¹ Vi sono poi il Patto con Abramo ¹² e quello con Mosè sul monte Sinai:

Mosè salì verso Dio e il Signore lo chiamò dal monte dicendo: «Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti:... Ora se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me la proprietà fra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra!...». ¹³

Quanto a Zoroastro, la seconda *Gāthā Ahunavaitī* accenna a un «dialogo primordiale, che sembra svolgersi in un Mondo di Visioni» cui partecipano *Ahura Mazdā*, *Vohu Manah* e Zoroastro. *Ahura Mazdā* chiede a *Vohuh Manah*: «Qual è l'uomo che, ispirato da te, o Buon Pensiero [*Vohu Manah*], rivelerà le tue leggi?» E *Vohu Manah* risponde: «Ho trovato un uomo che ascolterà le tue istruzioni. È Zarathustra lo *Spitama*, che è concorde a noi, o Saggio, e con la Rettitudine, che canterà quel che si deve fare e al quale sarà data dimora buona per la sua parola». ¹⁴ Una parte del contenuto di quel dialogo è riportata nella prima *Gāthā Ustavaitī*, dove Zoroastro proclama per sei volte:

Te nel mio pensiero, Mazda,
vidi solerte Signore quando
a me s'approssimò
col Buon pensiero.

Con queste parole egli introduce sei visioni nel corso delle quali *Ahura Mazdā* gli rivela le Sue verità spirituali. Egli scrive di aver visto *Vohuh Manah* venirgli incontro e chiedergli:

«Chi sei? A chi appartieni?
E come oggi intendi porti,
con quale segno, per interrogare
in nome del tuo gregge
e di te stesso?»

Ed egli risponde:

...«Innanzi tutto sono Zarathushtra;
sinceramente intendo esser nemico
a chi segue l'inganno,

ma sostegno
di vigore ricolmo per il giusto».
E allora mi sia concesso dispensare
in abbondanza i beni
del tuo volere autonomo,
intanto che celebriamo te, Mazda,
con encomi e inni di lode».

Egli osserva inizialmente:

Quando dalle parole vostre
venni in principio istruito,
nient'altro che in sofferenze
parve a me consistere
la fiducia riposta negli uomini
appena intesi compiere
quel che ottimo voi dicevate.

Ma subito poi attesta le rassicurazioni ricevute:

Eppure a me dicevi:
«Sei giunto al Vero
nel tuo discernimento
ché mai fosti ribelle
nella disobbedienza».
Così faceva per innalzarmi
prima che a me giungesse
Obbedienza in ricompensa,
da doni ingenti seguita:
lei, nel giorno della salvezza
ripartirà i meriti fra le due fazioni. ¹⁵

La terza *Gāthā Uštavaitī* riporta inoltre queste parole di Zoroastro: «Parlerò dell'inizio di questa esistenza, delle cose che il Saggio Signore mi ha detto, colui

che sa». ¹⁶ E infine questa è la promessa di Zoroastro nella quarta *Gāthā Uštavaitī* a chiunque segua la volontà del Signore, *Ahura Mazdā*:

Per colui che per me, che per Zarathustra,
secondo Giustizia compia
quanto meglio possa risanare, secondo la volontà
(del Signore),
a costui toccherà una ricompensa, quando giungerà
nella vita futura,
due vacche feconde e un toro e tutto quanto desi-
deri nella mente.
Questo mi hai rivelato, o Saggio, tu che meglio
sai. ¹⁷

A. Bausani commenta:

Se scorriamo gli inni liturgici dell'Avesta (*Yasna*), e specialmente le parti scritte in linguaggio più arcaico (le *Gāthā*) notiamo delinearvisi ben precisa e spiccata una personalità di profeta-riformatore, Zarathustra. Egli vi compare parlante per rivelazione agli uomini per incarico di un supremo dio *Ahura Mazdā* («saggio signore»)... La prima delle cose rette è seguire la parola del Saggio Signore (*Ahura Mazdā*) e le sue leggi, rivelate da Zarathustra... I buoni e i cattivi saranno ricompensati e puniti secondo le loro opere, fino a una rinnovazione totale e futura... una purificazione del mondo... verso cui tende la sua speranza. ¹⁸

‘Abdu’l-Bahá annovera il Buddha fra «le sante Manifestazioni» ¹⁹ che sono state le Fonti o i Fondatori dei vari sistemi religiosi», ²⁰ cioè Abramo, Mosè, Zo-

roastro, Kṛṣṇa, Gesù, Muḥammad, il Báb, Bahá'u'lláh. E tuttavia, come si è già detto, molti sono di opinione diversa. In questa vena H. Bechert scrive: «Il Buddha... non è l'inviato o l'incaricato di qualcosa, e non ha ricevuto da nessuno la rivelazione. Egli è soltanto l'espositore di idee da lui raggiunte con le sue sole forze».²¹ La questione degli insegnamenti buddhisti su Dio e sulla rivelazione è complessa, anche perché nello stesso Buddhismo non esiste una lettura univoca di questi insegnamenti nelle numerose tradizioni che vi si sono sviluppate nel corso dei secoli, favorite dal fatto che alla sua morte Buddha non nominò alcun successore. Pertanto ne daremo solo un breve cenno. Innanzi tutto molti studiosi pensano che sarebbe errato dire che il Buddha neghi l'esistenza di Dio o di un'anima immortale. Come osserva M. Piantelli, egli si rifiuta di rispondere a certe domande «relative a temi che condanna come oziosi quali l'eternità o durata limitata del mondo, rifugiandosi senz'altro nel silenzio (che in India non significa necessariamente un "no") o negando partitamente le diverse alternative».²² Alcuni autori hanno cercato di spiegare le ragioni di questo silenzio del Buddha. Per esempio J. Huddleston scrive:

Rari sono i diretti accenni a Dio nelle registrazioni dei Suoi insegnamenti [del Buddha], ma un attento studio dimostra che (contrariamente all'opinione di molti) c'è una sottaciuta premessa di fede in Dio e qualcuno ha suggerito che la sua reticenza sul tema sia nell'intento di fare una netta distinzione fra questa religione di etica e le corrotte superstizioni della religione predominante, per impedire che quella potesse essere poi assimilata da questa.²³

R. Panikkar dice: «È per difendere la trascendenza assoluta della divinità... che il Buddha, coerentemente, la nega».²⁴ A. Bausani sostiene che il Buddha critica «fino a negarlo il concetto di *deva* “dio” [dell’Induismo decaduto] sostituendovi l’ineffabile *nirvāna*» che a suo avviso è «assimilabile all’inconoscibile essenza di Dio o alle inconoscibili beatitudini della vita dell’oltre delle religioni monoteiste». Egli afferma che basterebbe una semplice accennazione della dottrina del *nirvāna* «per renderla simile a quella di un monoteismo puro, predicare il quale nell’India storica del VI-V sec. era impossibile perché avrebbe portato a pericolose confusioni con enoteismi semiidolatrici».²⁵ Sulla stessa linea, K. Ward scrive che «[l]e dispute buddhiste sulla natura del *tathatā* nel Buddhismo sono simili a quelle cristiane sulla natura di Dio».²⁶ M. Momen va anche oltre, quando scrive: «... i Buddha ci hanno assicurato che dietro questo effimero mondo e le sue illusioni c’è una realtà, la Realtà Assoluta, ed è per questo che possiamo sfuggire al dolore prodotto dai mutamenti di questo mondo».²⁷ Egli cita a questo proposito il «versetto Udana nella *Khuddaka Nikaya*», che dice:

V’è, o bhikṣu, un Non-nato, Non-venuto in essere, Non-fatto, Non-composto. Ove non vi fosse Quello, o bhikṣu, ove non vi fossero un Non-nato, Non-venuto in essere, Non-fatto, Non-composto, invero da questo [mondo] nato, venuto in essere, fatto, composto non vi sarebbe/si conoscerebbe uscita.²⁸

Quanto al concetto buddhista di rivelazione, alcuni studiosi concordano con K. Ward nell’affermare che

anche il Buddhismo è basato sull'autorità del proprio fondatore il quale è

il Buddha, l'unico illuminato. In questo senso, il Buddhismo è una religione rivelata, fondata sull'autorità di una persona speciale che afferma di conoscere l'ultima verità. O forse è più corretto dire che si rifiuta di parlare di cose come «ultima verità» e si limita a parlare del modo per vincere la collera, la paura e l'estrema vacuità del desiderio.²⁹

A. Bausani, suggerendo una diversa visione del concetto di rivelazione inteso dai cristiani, scrive:

la rivelazione è... non una rivelazione di scienza metafisica e trascendente, ma una rivelazione di volontà. Dio ci dice non quel che dobbiamo credere di lui..., bensì quello che vuole che noi facciamo. Non è in sostanza la stessa cosa che l'antimetafisico Buddhismo delle origini, in una struttura linguistica ed espressiva diversa, aveva detto?³⁰

L'intricato problema darà ancora da discutere agli studiosi delle religioni, anche perché il Canone buddhista è una Scrittura vasta e complessa che si è sviluppata nel corso di molti secoli. A questo proposito scrive R. Panikkar:

In fondo, è risaputo che non esiste *un* buddhismo, che il cosiddetto buddhismo primitivo non finisce di essere problematico, che la dottrina autentica del Buddha è molto lontana dal poter essere identificata.³¹

E M. Piantelli spiega:

Quali fossero le dottrine effettivamente insegnate dall'asceta Gautama è malagevole a ricostruirsi in modo univoco sulla base della documentazione disponibile, messa per iscritto parecchio tempo dopo di lui e condizionata dalle esigenze degli *establishments* «monastici» delle diverse scuole..., legittimanti le proprie opzioni dogmatiche ascrivendone anacronisticamente al Maestro terminologia e problematica.³²

Nei Vangeli il Patto dell'Antico Testamento è rinnovato da Gesù il quale dice di essere venuto a confermare la Legge e i Profeti,³³ ma nello stesso tempo annuncia una nuova legge e afferma che l'obbedienza ad essa darà accesso al Regno dei cieli. Il Patto è simbolicamente suggellato nell'Ultima Cena quando Gesù offrendo ai discepoli un calice colmo di vino dice: «... questo è il mio sangue dell'alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati».³⁴

Anche il Corano menziona ripetutamente il Patto:

Iddio ha promesso a quelli di fra voi che credono e operano il bene di farvi succedere agli empi sulla terra... e di tramutare in sicurtà il loro timore; essi Mi adoreranno e non assoceranno a Me cosa alcuna; e quanti, dopo tutto questo, rifiuteranno la Fede, quelli saranno gli empi.³⁵

Il Corano ricorda anche i Patti precedenti:

E rammenta quando stringemmo il Patto con i Profeti, con te, con Noè, con Abramo, con Mosè,

con Gesù figlio di Maria, stringemmo con loro un patto solenne, affinché Iddio possa chieder conto ai sinceri della loro sincerità; e ai Negatori ha preparato castigo cocente.³⁶

Il Báb scrive:

Il Signore dell'universo non ha mai suscitato profeta né inviato Scrittura senza aver stabilito il Suo patto con tutti gli uomini, invitandoli ad accettare la Rivelazione e il Libro successivi, poiché le effusioni del Suo favore sono incessanti e illimitate.³⁷

Bahá'u'lláh scrive in una sua preghiera:

Attesto, mio Dio, che questo è il Giorno in cui... Tu manifestasti Colui Che è il Rivelatore del Tuo Essere, il Depositario della Tua saggezza, l'Oriente della Tua maestà e del Tuo potere. Stringesti il Suo patto con tutti coloro che sono stati creati nei regni della terra e del cielo e nei reami della rivelazione e della creazione. Lo innalzasti a tali altezze che i torti inflittiGli dagli oppressori non sono riusciti a impedire che rivelasse la Tua sovranità e l'influenza dei trasgressori non ha potuto distoglierLo dal dimostrare il Tuo potere e dall'esaltare la Tua Causa.³⁸

Rivelazione e etica

Le leggi che sono alla base del Patto sono anche alla base dell'etica e della morale. Alcuni studiosi concordano con C.L. Stephens e G. Pence nell'affermare che

«non esiste una storia semplice e adatta per tutti da raccontare quanto al rapporto fra religione e moralità per tutte le religioni del mondo». ³⁹ Eppure nessuno può negare che il concetto dell'amore e della fratellanza fa parte di tutte le religioni, qualunque significato esse ascrivano alla propria morale. J. Hick scrive che tutte le religioni raccomandano «l'amore, la compassione, un generoso interessamento per il benessere degli altri e un impegno per conseguirlo». ⁴⁰ Il *Rgveda* dice:

A somiglianza degli illuminati del passato che acquisivano la loro parte di unità, vivete tutti in reciproca armonia, associatevi con tutti in amorevole dolcezza, siate uniti nel pensiero e nella conoscenza... Siate uniti negli intenti, siano i cuori come un sol cuore, le menti come un'unica mente, sì che tutte le vostre cose possano essere bene organizzate in collaborazione. ⁴¹

E così è descritto nel *Bhagavadgītā* l'ideale del vero fedele:

Senza odiar nessuno degli esseri, amichevole e compassionevole, senza «mio», senza «io», per cui agi e disagi sono la stessa cosa, paziente, appagato perfettamente sempre, aggiogato, domator di se stesso, dalle salde risoluzioni, in Me fissi la mente e l'attenzione consapevole, colui ch'è Mio bhakta Mi è caro. E colui dal quale non è turbata la gente/mondo e che dalla gente/mondo non è turbato, da esaltazione e depressione, paura e turbamento sciolto, questi Mi è caro. Non condizionato da rispetti umani, puro, destro, assiso in disparte, da cui le preoccupazione se ne sono andate, che rinuncia

ad intraprendere qualsiasi attività, colui ch'è Mio bhakta Mi è caro. Colui che non rabbrivisce di gioia né aborrisce, non s'angustia né brama, che rinuncia al bene e al male, provvisto di bhakti, questi Mi è caro. L'uomo identico verso il nemico e l'alleato, e così pure nei confronti di considerazione e di rispetto, freddo e caldo, agi e disagi identico, del tutto libero da attaccamenti per cui sono pari lodi e biasimi, silente, pago di qualsiasi cosa gli avvenga, senza fissa dimora, saldo nel suo pensiero, provvisto di bhakti, Mi è caro. Coloro, poi, che quest'ambrosia dharmica così com'è stata enunciata rimeditano, provvisti di sicura fede, aventi me quale [ideale] supremo, questi bhakta Mi sono estremamente cari!⁴²

La Torà prescrive: «Tu amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze». ⁴³ E inoltre: «Non ti vendicherai e non serberai rancore contro i figli del tuo popolo, ma amerai il tuo prossimo come te stesso». ⁴⁴

Zoroastro menziona *Vohu Manah*, «il Buon Pensiero, che è Dio rivolto verso l'uomo, Dio che si rivela all'uomo e aiuta l'uomo», cioè Dio in quanto amore, e *Ārmaiti*, tradotto «docilità» (A. Bausani), «tolleranza» (M. Meli), «devozione» (J. Duchesne-Guillemin, P. du Breuil, M. Boyce, G. Gnoli), «amore universale e tranquillità» (F. Mehr), ossia l'amore dell'uomo per Dio. E scrive:

Quando, Mazda, col Vero
giungerà, e con l'Imperio,
la Tolleranza [*Ārmaiti*]

colma di quiete dimore
fertile di pascoli?
Quali uomini se ne staranno in pace
fra i sinistri seguaci dell'inganno?
Chi toccherà l'intuizione
del Buon Pensiero?

Perché costoro saranno
i salvatori delle contrade,
la Conoscenza seguendo
dal Buon Pensiero assistiti;
costoro opereranno
in accordo al Vero, Mazda,
secondo il tuo insegnamento.⁴⁵

E questa è una parte della confessione di fede mazdea, contenuta nell'*Avesta*, che ancor oggi gli zoroastriani ripetono:

Mi dichiaro adoratore di Mazdâ, discepolo di Zaratustra, nemico dei *daêva* [i dèmoni], seguace della legge di Ahura, lodatore degli *Amesha Spenta* [i Santi Immortali] e sacrificante ad essi. Dedico tutti i beni del mondo a Ahura Mazdâ, il Dio buono, dalle buone misure, santo, brillante, glorioso, da cui vengono tutte le cose eccellenti... da cui viene la Rettitudine (*Asha*), dal quale viene la Luce, dal quale viene la Felicità unita alla Luce!

Io scelgo la buona *Spenta Armaiti* [la Santa Docilità], ch'ella sia mia...

Io lodo il Buon Pensiero, lodo la Buona Parola, lodo la Buona Rivelazione di Mazdâ, che respinge le liti e fa deporre le armi,... che è santa, che è la

più grande, la migliore, la più bella delle creature possenti, passate e future, che è seguace d'Ahura, seguace di Zaratustra.

Ad Ahura Mazdâ dedico tutte le buone cose. Ecco la professione... della religione di Mazdâ!⁴⁶

Quanto al Buddhismo, il *Suttanipāta* dice:

Come la madre che protegge dal male l'unico figlio a costo della vita, così abbi pensieri universali per tutto ciò che vive – un amore universale per tutto l'universo in tutti i suoi recessi, un amore illimitato, intatto da odio interiore, un amore che non susciti inimicizie.⁴⁷

Gesù conferma i due comandamenti mosaici dell'amore e dice: «da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i Profeti».⁴⁸ Ammonisce inoltre: «... siete tutti fratelli... e... uno solo è il Padre vostro, quello del cielo».⁴⁹ E Paolo spiega: «Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra».⁵⁰

Il Corano incoraggia ad amare per amore di Dio:

... la vera pietà è quella di chi crede in Dio, e nell'Ultimo Giorno, e negli Angeli, e nel Libro, e nei Profeti, e dà dei suoi averi, per amore di Dio, ai parenti e agli orfani e ai poveri e ai viandanti e ai mendicanti e per riscattar prigionieri, di chi compie la Preghiera e paga la Decima, chi mantiene le proprie promesse quando le ha fatte, di chi nei dolori e nelle avversità è paziente e nei dì di strettura; questi sono i sinceri, questi i timorati di Dio.⁵¹

E dice inoltre:

Erano, un tempo, gli uomini, una nazione sola; e Dio mandò i Profeti, araldi e ammonitori, e con loro rivelò il Libro pieno di verità per giudicare delle divergenze sorte fra gli uomini; e le divergenze sorsero proprio sul Libro fra quelli cui esso fu dato, dopo le prove chiare che ebbero, per mutua gelosia.⁵²

Il tema dell'amore universale e dell'unità del genere umano è il tema centrale della Fede bahá'í. Bahá'u'lláh scrive:

In antico, è stato rivelato: «L'amor di patria è parte della Fede di Dio». Ma nel giorno della Sua Manifestazione la Lingua della Grandezza ha proclamato: «Non ci si vanti di amare il proprio paese, bensì di amare il mondo». Col potere che si sprigiona da queste parole eccelse, Egli ha dato nuovo impulso e orientamento ai cuori umani, cancellando dal sacro Libro di Dio ogni traccia di restrizione e limitazione.⁵³

Le religioni apprezzano anche «la giustizia, la sincerità, la fedeltà, il sapere, la saggezza, l'illuminazione, la misericordia e la pietà»⁵⁴ e tutte le altre più importanti virtù umane. Sugeriamo che nei diversi canoni morali indicati dalle varie religioni si possano distinguere due aspetti. Uno riguarda l'essenza dell'uomo, l'altro le sue diverse espressioni storiche. Il primo si ritrova in tutte le religioni nella forma di una fondamentale legge di amore, unità e fratellanza fra gli esseri umani. L'altro rispecchia i diffe-

renti aspetti della storia di un'umanità che fino ad ora è sempre vissuta in gruppi separati con bisogni diversi. Perciò nelle varie religioni si sono sviluppati atteggiamenti diversi. E quando due religioni sono venute in contatto, quelle differenze sono state assunte come elemento di identità, e quindi è stata data loro un'importanza maggiore di quella data all'immutabile e ben più importante legge dell'amore, comune a tutti. E così differenze di secondaria importanza sono passate in primo piano diventando causa di conflitto e di esclusione.

I Profeti o Manifestazioni di Dio

Chi sono i Profeti? Che cosa dà loro il diritto di parlare in nome di Dio, di criticare antiche tradizioni, di modificare precedenti religioni, di chiedere obbedienza? In quale modo sono diversi dai grandi filosofi e pensatori della storia? Com'è stato possibile che i loro insegnamenti si siano affermati nella società malgrado le forti opposizioni iniziali? Non esiste nel mondo occidentale uno studio filosofico approfondito dei Profeti che consenta di cogliere gli elementi che li accomunano. Proveremo ad esporre alcuni concetti, che possono essere considerati le fondamenta degli insegnamenti bahá'í⁵⁵ e che sono molto utili ai fini di una visione pluralistica delle religioni.

I Profeti si presentano, lo abbiamo già detto, come mediatori fra Dio e uomo. Essi possono essere paragonati a «uno specchio perfetto... che rispecchia gli attributi di Dio».⁵⁶ Come uno specchio posto di fronte al sole ne riflette tutti gli attributi, così i Profeti mani-

festano tutti gli attributi di Dio, di cui sono l'Immagine perfetta. Per questo possono essere chiamati Manifestazioni di Dio, un termine che sembra preferibile a quello di Profeti, in quanto meglio descrittivo della natura dei Fondatori delle religioni rispetto al termine Profeta che, almeno nella sua accezione corrente, appare limitativo.

Le Manifestazioni di Dio hanno una triplice realtà:

(i) una realtà fisica o materiale, cioè il corpo: nascono, crescono e muoiono, mangiano e bevono, si stancano e si riposano, si ammalano e guariscono, gioiscono e soffrono, come ogni altro essere umano. Sotto questo aspetto è impossibile distinguerli dagli altri, tant'è vero che la maggior parte di coloro che li incontrano sulla terra non li riconoscono come Manifestazioni di Dio, ma li vedono come uomini.

(ii) una realtà umana, cioè l'anima razionale, l'individualità. È quella percezione razionale che fa dell'uomo una creatura unica sulla terra, in quanto capace di percepire la realtà astratta, metafisica, a differenza degli animali che possono percepire solo la realtà sensibile, materiale. Sotto questo aspetto le Manifestazioni di Dio sono da una parte simili agli altri esseri umani, dall'altra ne sono totalmente diverse. Sono simili agli esseri umani perché, essendo dotate di un'anima razionale, esse «hanno un'individualità speciale» come qualunque essere umano. Pertanto pur essendo intimamente unite le une alle altre nel rivelare un'unica Realtà divina, sono tuttavia anche diverse le une dalle altre per caratteristiche individuali. Le Scritture, e per alcune di loro la storia, ce ne tramandano il ricordo come perso-

naggi alquanto differenti gli uni dagli altri. L'Islam per esempio attribuisce a ciascuno un appellativo speciale: Abramo è l'Amico di Dio, Mosè è Colui che conversò con Dio, Gesù è lo Spirito di Dio, Muḥammad è l'Apostolo di Dio, oppure il Suggello dei Profeti. Sono del tutto diversi dagli esseri umani, perché la percezione razionale consente all'uomo la conoscenza delle qualità delle cose, ma non della loro essenza e la conoscenza dell'uomo è sempre acquisita per esperienza o per apprendimento da altri uomini. Viceversa la percezione razionale delle Manifestazioni di Dio è una conoscenza dell'essenza delle cose e non delle qualità. Essa non è «una capacità di investigazione e di ricerca» come quella degli altri uomini, ma un tipo di «innata consapevolezza». ⁵⁷ In altre parole le Manifestazioni di Dio non conoscono la realtà per apprendimento, ma ne hanno un'innata conoscenza che è molto simile alla «consapevolezza che ogni essere umano ha di se stesso». ⁵⁸ Infine l'espressione delle facoltà mentali dell'anima razionale (immaginazione, pensiero, comprensione e memoria) attraverso il cervello non genera nelle Manifestazioni di Dio una mente limitata come negli altri esseri umani, da cui nasce l'ego nei suoi aspetti deteriori e limitanti, ma una mente divina e universale. Le Manifestazioni di Dio sono quindi libere dai limiti dell'ego con il suo corteo di emozioni naturali. ⁵⁹

(iii) una realtà divina, cioè il Logos. Sebbene alcuni santi abbiano conseguito uno straordinario progresso spirituale, tuttavia nessun essere umano partecipa al Logos, che caratterizza le Manifestazioni di Dio differenziandole dai comuni esseri umani. La comprensione del concetto di Logos è fondamentale ai fini della

comprensione della natura delle Manifestazioni di Dio. Ne daremo qualche cenno. Dio è inconoscibile e trascendente nella Sua Essenza. Tuttavia siamo soliti ascrivere Gli nomi e attributi: Creatore, Onnisciente, Provvido, e altri. Questi attributi si riferiscono a quello che ne comprendiamo nella nostra limitazione umana oppure sono intesi a negare a Dio le imperfezioni che ci sono note. Questi attributi possono essere visti sotto due aspetti: nella loro essenza, e allora essendo essi identici all'Essenza di Dio sono anch'essi del tutto inconoscibili; oppure nel loro manifestarsi come attributi attivi, e allora sono almeno parzialmente accessibili all'uomo. Questi attributi attivi possono essere paragonati ai raggi che emanano dal sole; essi manifestano le qualità del sole (luce, calore, energia), ma non sono identici alla sua essenza. In una definizione necessariamente limitata, il Logos è lo stadio nel quale gli attributi essenziali di Dio si esprimono come attributi attivi; è la prima emanazione di Dio; è Dio nell'atto di conoscere e amare Se stesso.⁶⁰ Il Logos è dunque una realtà che non ha né inizio né fine; è eterna. E tuttavia è inferiore a Dio nella Sua Essenza, perché è creata, mentre Dio è eterno e increato. Le Manifestazioni di Dio partecipano della realtà del Logos e quindi dei suoi attributi. Pertanto essi non solo hanno la conoscenza dell'essenza delle cose, ma hanno anche il potere spirituale di trasformare le cose secondo la loro volontà. Questo potere è definito nelle Scritture «Spirito Santo». Attraverso il potere del Logos le Manifestazioni di Dio possono influenzare l'umanità nel suo insieme e gli uomini individualmente. È questo il potere per cui Gesù ha fatto di un semplice pescatore,

qual era Pietro, il Principe degli apostoli. È questo il potere che consente ai seguaci delle Manifestazioni di Dio di resistere alle persecuzioni e di sconfiggere le forze dell'opposizione, senza gli strumenti del potere materiale. È questo il potere che ha fatto sorgere e crescere le grandi civiltà attorno agli insegnamenti delle Manifestazioni di Dio.

Le Manifestazioni di Dio dunque partecipano della divina realtà del Logos e per questo sono sostanzialmente diverse da ogni essere umano. E tuttavia non partecipano dell'Essenza della Divinità e quindi non possono essere identificate con Dio. Il rapporto fra Essenza Divina e Manifestazioni di Dio è un rapporto di emanazione. Le Manifestazioni di Dio non sono un'incarnazione di Dio,⁶¹ ma la manifestazione del Logos, la Sua prima emanazione. Possono essere paragonate, lo ripetiamo, a «specchi che hanno preso luce dal Sole della Verità [cioè Dio], ma il sole non discende dal suo sommo zenith e non fa ingresso nello specchio».⁶²

Grazie alla loro natura divina le Manifestazioni di Dio possono rivelare agli uomini quel tanto della realtà spirituale e della volontà divina di cui essi hanno bisogno per la loro crescita materiale, intellettuale e spirituale in quel momento della loro civiltà. Pertanto esse perseguono lo stesso scopo: «elargire all'uomo un'educazione universale e sollevarlo dagli infimi livelli dell'inciviltà alle più alte vette dello sviluppo spirituale»⁶³ e lo fanno mediante le loro parole, che sono il nucleo delle Scritture, e mediante il potere dello Spirito Santo che esse elargiscono all'umanità.

Queste spiegazioni sulla natura delle Manifestazioni di Dio ci offrono una possibile soluzione di alcuni dilemmi che hanno assillato molti pensatori nel corso dei secoli.

Le Manifestazioni di Dio hanno una duplice natura: umana e divina. Nella loro natura divina sono onnipotenti, onniscienti, misericordiosi come Dio stesso. Di fatto sotto questo aspetto e in relazione all'uomo esse sono Dio. Per questo possono chiedere all'uomo una dedizione assoluta. Nella loro natura umana anch'esse sono creature, e quindi in relazione a Dio sono umili e sottomesse, anzi sono la quintessenza dell'umiltà e della sottomissione a Dio che esse insegnano all'uomo anche con l'esempio della loro vita.⁶⁴

Nelle loro reciproche relazioni le Manifestazioni di Dio possono essere viste da un duplice punto di vista: lo stadio dell'unità e quello della distinzione.⁶⁵ Nello stadio dell'unità le Manifestazioni di Dio sono tutte il portavoce dello stesso Dio, portatrici della medesima verità spirituale dell'amore e della fratellanza, tutte partecipi del Logos e quindi tutte onniscienti e onnipotenti, tutte infallibili, tutte detentrici di un potere assoluto sull'uomo, che non può far altro che sottomettersi totalmente al loro comando. Tutto ciò che esse dicono è «verità» da accettare senza discussioni. Esse hanno tutte uno stesso scopo: educare l'uomo. Sotto questo aspetto sono una cosa sola: i Maestri spirituali dell'uomo. Nello stadio della distinzione, «ciascuna di esse è stata il latore di un Messaggio specifico».⁶⁶ Ciascuna di esse rivela aspetti diversi della medesima realtà, a seconda dei requisiti del tempo, del luogo e delle

circostanze. In questo stadio le Manifestazioni di Dio sono diverse le une dalle altre e la loro autorità assoluta sull'uomo può essere considerata limitata nel tempo.

La funzione educatrice delle Manifestazioni di Dio giustifica pertanto la loro molteplicità. Se esse sono i Maestri dell'umanità, è improbabile che Iddio Si sia limitato a inviarne una sola in un unico momento nella lunghissima storia dell'uomo sulla terra. In effetti Iddio Si è curato dell'educazione dell'uomo sin dal primo istante della sua creazione. E pertanto le Manifestazioni di Dio non possono essere soltanto quelle che la storia ricorda. Di alcune antiche Manifestazioni si è perduta ogni traccia. Altre Manifestazioni verranno nel futuro a guidare l'uomo nel suo cammino. La «catena delle successive Rivelazioni»⁶⁷ si perde nel passato nei primordi della storia e nel futuro in lontanissime epoche ancora da venire.

L'infallibilità delle Manifestazioni di Dio

Il concetto dell'infallibilità delle Manifestazioni di Dio è sicuramente causa di perplessità in una cultura che ha lottato negli ultimi secoli per sbarazzarsi del principio dell'autorità dell'*ipse dixit* e affidarsi totalmente ai lumi della ragione. E tuttavia questo principio è alla base «dell'intera teoria della rivelazione divina»⁶⁸ e quindi della religione stessa. Infatti negare l'infallibilità delle Manifestazioni di Dio significa negarne anche la natura divina e quindi la funzione di intermediari fra Dio e l'uomo e di educatori dell'uomo stesso. Se le Manifestazioni di Dio sono infallibili, sono infallibili anche le Scritture da esse rivelate, che

diventano pertanto un'impor-tantissima fonte di guida e di conoscenza. Il tema dell'infallibilità delle Manifestazioni di Dio è di tale importanza che merita più attenti studi filosofici e teologici di quanti non ne siano finora stati fatti.

I concetti or ora esposti consentono di rivedere questa concezione fondamentale in tutte le religioni in termini più razionali. L'autorità della Manifestazione di Dio proviene direttamente da Dio, è la conseguenza della natura divina della Manifestazione di Dio, l'espressione del Logos in lui. La validità di questa concezione può sicuramente essere sottoposta al vaglio della ragione, ma la sua conferma può venire solo dalla lezione della vita. È la storia che smentisce o conferma l'infallibilità di quelle parole.

Quanto al concetto finora sostenuto da varie parti che è impossibile che due diverse Manifestazioni di Dio che insegnano cose diverse siano entrambe infallibili, il dilemma è facilmente risolto se si considera che l'insegnamento spirituale è uguale in tutte le Manifestazioni di Dio, è l'eterna legge dell'amore. In questo campo non vi sono contraddizioni fra loro. Quanto agli insegnamenti materiali, essi sono diversi per motivi storici: la loro diversità non inficia la loro infallibilità. Da questo punto di vista esse possono essere viste come «i veri Medici che portano nel mondo umano il divino rimedio e la guarigione».⁶⁹ Il medico prescrive rimedi diversi per malattie diverse e nessuno si sognerebbe di dubitare della sua autorità per il fatto che egli cura mali diversi con medicine diverse. Perché dunque pensare che le Manifestazioni di Dio dovrebbero tutte insegnare

la stessa cosa, se sono venute nel mondo in luoghi e tempi e circostanze tanto diverse!

Le prove delle Manifestazioni di Dio

Poiché la questione dell'infallibilità delle Manifestazioni di Dio è fondamentale nelle religioni, le religioni, in particolare quelle profetiche e cioè l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam, elencano una serie di prove che dimostrano che il loro Fondatore è un autentico Messaggero di Dio. 'Abdu'l-Bahá menziona e commenta tre tipi di prove: l'adempimento delle profezie, le azioni delle Manifestazioni di Dio e l'influenza dei loro insegnamenti.⁷⁰

Le profezie, espone in linguaggio oltremodo oscuro, spesso ambiguo, quanto mai difficile da interpretare, non sembrano di fondamentale importanza, tanto più dal punto di vista della filosofia delle religioni.

Le azioni sono sicuramente più importanti, non tanto i cosiddetti miracoli, validi comunque solo per eventuali testimoni oculari, quanto piuttosto il comportamento. La Manifestazione di Dio vive una vita di totale coerenza con quanto insegna. In particolare dà prova di forza e sopportazione di fronte alle prove e alle tribolazioni della vita. Zoroastro perì pugnalato mentre stava pregando. Gesù dette la vita sulla croce, il Báb sotto il fuoco di un plotone di esecuzione. Bahá'u'lláh visse prigioniero ed esule per quarant'anni. Tutte le Manifestazioni di Dio della storia accettarono di buon grado ogni sorta di tribolazione

pur di rimanere fedeli alla propria missione di Educatori del genere umano.

I loro insegnamenti sono sicuramente un'importante prova. Sono i loro frutti ed essendo in completo accordo con i bisogni dell'umanità del tempo sono un'importante dimostrazione della validità della pretesa della Manifestazione di Dio di essere l'Educatore dell'umanità. Nelle parole di Gesù:

Guardatevi dai falsi profeti che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro son lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi?⁷¹

L'influenza dei loro insegnamenti è sicuramente la più valida delle prove. I martiri sono i primi a dimostrare la forza degli insegnamenti della Manifestazione di Dio. Persone un tempo deboli e indifese, diventano eroi; ignoranti diventano sapienti; nemici diventano amici; malfattori diventano santi. La storia delle religioni è ricca di esempi. Ma nel corso degli anni l'influenza degli insegnamenti della Manifestazione di Dio si esprime anche in altri modi. L'ispirazione della fede genera artisti, scienziati, uomini di stato; fiorisce una nuova civiltà vitale e luminosa, nella quale precedenti limiti vengono superati e nuovi traguardi conseguiti in tutti i campi. Questo è accaduto ai tempi di ogni Manifestazione di Dio. Dopo Mosè si è accesa la luce della civiltà di Davide e Salomone. Dopo Gesù v'è stata la fioritura della civiltà di Ambrogio e Agostino, di Tertulliano e Lattanzio. Dopo Muḥammad sono sbocciati il fiore dell'Islam in Oriente e in Occidente quello del Rinascimento. Grandi civiltà sono

fiorite anche dopo la venuta di Zoroastro, di Kṛṣṇa e del Buddha.

Una definizione di religione

Che cos'è dunque la religione? Il tema della definizione della religione è alquanto importante. Infatti, come osserva A. Bausani, alcuni hanno dato definizioni della religione così restrittive «che quel che se ne deduce poi fatalmente è che l'unica religione degna di questo nome» è la loro «e che le altre non sono solo delle “religioni false” ma addirittura non possono essere chiamate religioni». A. Bausani riporta come esempio le seguenti definizioni: un «insieme di dottrine metafisiche e di mezzi sacramentali per raggiungere lo scopo supremo dell'uomo, cioè *la salvezza della propria anima* e quello stato di beatitudine oltre mondana che è il *paradiso*», «un insieme di dottrine e di pratiche per “salvarci”», «un insieme di dottrine metafisiche che ci fanno conoscere come sarà la nostra vita nell'aldilà e ci dicono *come salvarci l'anima*». Ma poi commenta: «La religione... non è qualcosa che abbia a che fare con complicate elucubrazioni conoscitive, gnostiche, su come è fatto Dio o l'Aldilà...». E infine aggiunge:

Non potremo più considerare le nostre religioni, con i loro dogmi ed i loro riti condizionati dal tempo e dal luogo in cui sono cresciute e si sono sviluppate, come *la Religione*, la Religione *Universale*. È ormai dimostrato storicamente e di fatto che le tre più famose «religioni universali», come il Cristianesimo, l'Islam e il Buddhismo *non sono*

una attuale ed effettiva «religione universale» o «mondiale», se non vogliamo auto-illuderci e se vogliamo dare a «mondo» un senso veramente planetario.⁷²

La letteratura bahá'í presenta alcune definizioni di religione, perfettamente coerenti con i concetti sulle Manifestazioni di Dio e sulla storia delle religioni che abbiamo or ora sintetizzato. Secondo gli insegnamenti bahá'í la religione non può essere un sistema di dogmi, credenze, costumi e rituali, o un insieme di «superstizioni dogmatiche e teologiche»,⁷³ una supina imitazione della tradizione. Infatti una religione cosiffatta non risponde agli scopi per i quali le religioni sono state fondate: favorire lo sviluppo dell'individuo e della società, trasformando i pensieri, il carattere e le azioni degli uomini, «mediante l'acquisizione di virtù e forze spirituali»⁷⁴ attraverso un progressivo avvicinamento a Dio.

Prima di tutto la religione è l'insieme degli insegnamenti delle Manifestazioni di Dio che trasmettono all'umanità «la rivelazione della volontà di Dio».⁷⁵ Questo insieme di insegnamenti divini rivelati da una Manifestazione di Dio fornisce una descrizione della realtà spirituale e della volontà divina. Esso è dunque una vera e propria scienza della realtà spirituale,⁷⁶ una preziosissima fonte di conoscenza. Non si vede come questa scienza della realtà spirituale possa essere in contraddizione con la «vera scienza [che] è ragione e realtà». Pertanto qualunque insegnamento religioso sia «diverso dalla scienza è invenzione e immaginazione umana che non merita di essere accettata».⁷⁷

In secondo luogo, la base di tutte le religioni è l'amore e il loro scopo fondamentale è la promozione dell'unità del genere umano per mezzo dell'amore, suprema forza unificatrice. Perciò la religione è anche «la connessione essenziale che procede dalla realtà delle cose»,⁷⁸ «quei legami necessari che hanno il potere di unificare»⁷⁹ gli uomini. Essa non è dunque solo un insieme di insegnamenti di tipo teorico, ma anche una forza capace di «compiere una trasformazione radicale nell'intero carattere dell'umanità, trasformazione che si manifesti esteriormente e interiormente, che influenzi la vita interiore e le condizioni esteriori».⁸⁰

Infine, poiché inculca il massimo livello di moralità, la religione è anche «il mondo degli attributi divini»,⁸¹ «scienza dell'amore di Dio» e sotto questo aspetto è «espressione esteriore della realtà divina»⁸² e «vera filosofia».⁸³

Ne scaturisce una definizione di religione alquanto articolata: la religione è l'insieme degli insegnamenti rivelati da Dio all'uomo attraverso un Mediatore e per lo più condensati in una Scrittura. Questi insegnamenti descrivono «la connessione essenziale che procede dalle realtà delle cose» e pertanto da un lato sono «scienza della realtà» e «la più autentica filosofia» e dall'altro «espressione esteriore della realtà divina» e «scienza dell'amore di Dio». Essi hanno il potere di guidare chi li mette in pratica al conseguimento del massimo livello di moralità conseguibile dall'uomo in quel periodo del suo sviluppo, attraverso l'acquisizione delle virtù divine, prima fra queste la virtù dell'amore con le sue importanti conseguenze di

unità, fratellanza e pace fra gli uomini. Pertanto la religione è anche «un atteggiamento verso la Divinità che si rispecchia nella vita». ⁸⁴ Per tutte queste caratteristiche la religione è «la massima elargizione di Dio nel mondo dell'umanità». ⁸⁵

Data questa definizione di religione, ogni religione che sia fatta unicamente di dogmi irrazionali, di rituali e cerimonie, tali da creare conflitti fra gli esseri umani e fra scienza e religione fallisce nel suo scopo fondamentale: trasmettere la verità, portare il massimo livello possibile di moralità e creare armonia, fratellanza e pace fra gli uomini. Essa è «invenzione e immaginazione umana che non merita di essere accettata». Se tale dovesse essere per definizione la religione, «la sua inesistenza sarebbe una grazia e un bene per l'uomo». ⁸⁶

Si dovranno dunque escludere dal novero delle religioni fenomeni religiosi che non rispondano a queste caratteristiche? Evidentemente è necessario distinguere fra «religione» e «tradizioni religiose». La religione è l'insieme degli insegnamenti di una Manifestazione di Dio, la sua Rivelazione. La tradizione è l'insieme dei commenti sulla vita e sulla parola della Manifestazione, elaborati dai teologi nel corso dei secoli, e dei riti che vi si sono sviluppati attorno. I limiti della tradizione dipendono da molte ragioni. Ragioni storiche: la tradizione si forma dopo gli insegnamenti originari della Manifestazione di Dio. L'identità religiosa dei primi seguaci di tutte le religioni, che in genere ne sono considerati i Padri, non è definita in base alla loro obbedienza alla tradizione, ma dalla loro adesione agli

insegnamenti originari del Profeta. Ragioni razionali: gli insegnamenti originari della Manifestazione di Dio, quando siano fedelmente applicati, hanno il potere di creare un più alto grado di unità. Le idee della tradizione, portate alle estreme conseguenze, creano un'unità di grado inferiore, in quanto circoscritta all'ambito di quella tradizione, ma quanto al resto hanno per lo più la capacità di dividere dalle altre tradizioni. Ragioni spirituali: la tradizione è frutto degli sforzi di esseri umani, che malgrado la loro santità occupano un livello spirituale inferiore a quello delle Manifestazioni di Dio. Ragioni tradizionali: ciascuna religione di fatto considera le parole del proprio Fondatore la parte più sacra del proprio retaggio spirituale e attribuisce ai successivi commenti su di esse una minore sacralità rispetto a quelle parole.

Pertanto la tradizione non può essere una parte essenziale della religione, se non porta l'incontestabile sanzione della Manifestazione di Dio. Non può essere una parte essenziale della religione, se non regge alla luce dell'indagine razionale. Non può essere una parte essenziale della religione, se non è causa di amore e di armonia universali, di encomiabili virtù. Qualunque tradizione non risponda a questi requisiti non può essere considerata parte essenziale della religione. Questa definizione pertanto non esclude alcuna delle religioni rivelate. Mostra invece i limiti della tradizione, quando essa crei pregiudizi e lotte, che aprono la strada agli assertori del materialismo e ai detrattori della religione. Così, per esempio, è necessario distinguere l'Islam, cioè il messaggio divino che Muḥammad ricevette dall'angelo Gabriele, esposto nel Corano, dallo

sviluppo dell'Islamismo, ossia la storia di quello che, nel corso dei secoli, gli uomini hanno fatto del messaggio del Corano. Ma questa distinzione non sembra oggi molto chiara né ai teologi né agli studiosi della religione, filosofi o storici che siano.⁸⁷

Al contrario, la definizione di religione sopra menzionata sottolinea la fondamentale unità delle religioni. 'Abdu'l-Bahá dice: «La base della religione di Dio è una sola»,⁸⁸ perché «la religione divina è realtà, e la realtà non è multipla, è una sola».⁸⁹ E Shoghi Effendi scrive: «tutte le religioni hanno origini divine, conseguono le medesime finalità, hanno funzioni complementari, ininterrotto è il loro fine e indispensabile il loro pregio per l'umanità».⁹⁰

NOTE

¹ Bausani, *Saggi*, pp.85, 103, 300.

² Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Aqdas*, ¶5.

³ Bausani, *Saggi*, p.298.

⁴ Cfr. F. Gogarten, *Die Verkündigung Jesu Christi*, p.58.

⁵ Ossia i Profeti-Fondatori delle religioni, vedi *infra* pp.101-11.

⁶ Bausani, *Saggi*, p.491.

⁷ Cfr. Bahá'u'lláh, *Le Sette Valli e le Quattro Valli*, pp.53-4.

⁸ Cfr. *Religioni*, s.v. «Induismo», p.317. Vedi *supra* p.54.

⁹ Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, p.273.

¹⁰ Genesi II, 15-7.

¹¹ Genesi IX, 9. Cfr. inoltre Genesi VI, 5-22, VII, VIII, IX.

¹² Cfr. Genesi XII, 1-3; XV, XVII, XXII.

¹³ Esodo XIX, 3-5.

¹⁴ Bausani, *Persia religiosa*, p.49.

¹⁵ *Yasna* XLIII, 5, 7-8, 10-1, in *Inni di Zarathushtra*, pp.69, 72-3.

-
- ¹⁶ *Yasna* XLV, 3, in *The Hymns of Zarathustra*, p.93.
- ¹⁷ *Yasna* XLVI, 19, in *The Hymns of Zarathustra*, p.83.
- ¹⁸ Bausani, *Persia religiosa*, p.28.
- ¹⁹ Per il concetto bahá'í di Manifestazione di Dio vedi *infra* pp.101-11.
- ²⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.197.
- ²¹ Bechert, «Il Buddha storico: la sua dottrina come liberazione. 1. Heinz Bechert: Prospettive buddhiste», in H. Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, p.347.
- ²² M. Piantelli, «Il buddhismo indiano», in *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, p.294.
- ²³ J. Huddleston, *The Search for a Just Society*, p.26.
- ²⁴ R. Panikkar, *Il silenzio di Dio*, p.61.
- ²⁵ Bausani, *Saggi*, pp.25, 24, 374.
- ²⁶ K. Ward, *Images of Eternity*, p.75.
- ²⁷ M. Momen, *Buddhism and the Bahá'í Faith*, p.23.
- ²⁸ *Udāna* VIII, 3. Ne riportiamo la versione citata in M. Piantelli, «Il buddhismo indiano», in *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, p.294.
- ²⁹ Ward, *Images of Eternity*, p.68.
- ³⁰ Bausani, *Saggi*, p.26.
- ³¹ R. Panikkar, *Il silenzio di Dio*, p.26.
- ³² M. Piantelli, «Il buddhismo indiano», in *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, p.283.
- ³³ Cfr. Matteo V, 17. Cfr. anche Atti III, 21-2.
- ³⁴ Matteo XXVI, 27.
- ³⁵ Corano XXIV, 54.
- ³⁶ Corano XXXIII, 7-8.
- ³⁷ Il Báḅ, *Antologia dagli Scritti*, p.75.
- ³⁸ Bahá'u'lláh, *Preghiere e Meditazioni*, n. XXXI.
- ³⁹ Stephens e Pence, *Seven Dilemmas in World Religions*, p.141.
- ⁴⁰ Hick, *An Interpretation of Religion*, p.316.
- ⁴¹ *R̥gveda* VIII, 7, citato in Fozdar, *The God of Buddha*, p.57.
- ⁴² *Bhagavadgītā* XII, 13-20, citato in M. Piantelli, «Lo hindūismo. I. Testi e dottrine», in *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, pp.93-4.
- ⁴³ Deuteronomio VI, 5.

⁴⁴ Levitico XIX, 18.

⁴⁵ *Yasna* XLVIII, 11, 12, in *Inni di Zarathushtra*, p.15.

⁴⁶ *Yasna* XII, citato in Bausani, *Persia religiosa*, pp.92-3.

⁴⁷ *Suttanipāta* 149-50, in *The Sacred Books of the East*, Part II, Vol. X, «The Sutta Nipata, translated from the Pali by V. Fausboll».

⁴⁸ *Cfr.* Matteo XXII, 35-40.

⁴⁹ Matteo XXIII, 8,9.

⁵⁰ Atti XVII, 26

⁵¹ Corano II, 177.

⁵² Corano II, 213.

⁵³ Bahá'u'lláh, *Tavole*, p.81.

⁵⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.465.

⁵⁵ Questi concetti sono analizzati in Bahá'u'lláh, pp.47-94; trad. it.: Bahá'u'lláh, pp.21-33 e in Savi *Nell'universo sulle tracce di Dio*, pp.131-46.

⁵⁶ 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks*, p.25.

⁵⁷ 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*, p.155.

⁵⁸ 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*, p.157.

⁵⁹ Per una spiegazione più dettagliata il concetto di ego vedi *infra* pp.118-20. *Cfr.* Savi, *Nell'universo sulle tracce di Dio*, pp.118-20.

⁶⁰ Ricorrendo alla metafora del sole, l'essenza del sole è Dio; la sua immagine che noi vediamo nel cielo per effetto della percezione dei raggi che da esso emanano resa possibile dai nostri sensi e compresa dalla ragione, è il Logos.

⁶¹ *Cfr.* Bahá'u'lláh, *Le Sette Valli*, pp.35-6 e *Spigolature*, n. XX.

⁶² 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.114.

⁶³ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, pp.84-5.

⁶⁴ Un paradigma di questa totale sottomissione è la già menzionata storia del sacrificio di Isacco narrata dall'Antico Testamento. *Cfr.* Genesi XXII.

⁶⁵ *Cfr.* Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, ¶162 e segg.

⁶⁶ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, n. XXXI.

⁶⁷ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, n. XXXI. *Cfr.* anche Shoghi Effendi, *Ordine Mondiale*, p.60.

⁶⁸ Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi, l'11 gennaio 1942, citata in *Lights of Guidance*, p.477, n. 1572.

⁶⁹ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p.204.

⁷⁰ Cfr. ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, pp.60-1; *Divine Philosophy*, pp.39-40; *Promulgation*, pp.341, 364, 411; *Some Answered Questions*, pp.37-8, 100-2.

⁷¹ Matteo VII, 15-7.

⁷² Bausani, *Saggi*, pp.17-8, 210-1, 345-6, 216, 471, 79-80.

⁷³ ‘Abdu’l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.171.

⁷⁴ Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi, l’8 dicembre 1935, citata in *Compilation*, vol. 2, p.238, n. 1762.

⁷⁵ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p.315.

⁷⁶ Cfr. ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p.297.

⁷⁷ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p.107.

⁷⁸ ‘Abdu’l-Bahá, *Some Answered Questions*, p.158.

⁷⁹ ‘Abdu’l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.157.

⁸⁰ Bahá’u’lláh, *Kitáb-i-Íqán*, ¶271. A. Bausani dice che è «una forza capace di migliorare il carattere dell’uomo e della società, di portare “assoluta unità nella diversità”» (Bausani, *Saggi*, p.90).

⁸¹ ‘Abdu’l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.171.

⁸² ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, pp.277, 140.

⁸³ ‘Abdu’l-Bahá, *Paris Talks*, p.31.

⁸⁴ ‘Abdu’l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.16. A. Bausani dice che è una direttiva di azione che conferisce un’«*energia etico-religiosa*» capace di condurre progressivamente l’uomo verso la realizzazione dell’unità del genere umano (Cfr. Bausani, *Saggi*, pp.103, 216, 471).

⁸⁵ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p.361.

⁸⁶ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, pp.107, 117.

⁸⁷ Cfr. «Ethics and Methodology. Comments by the Research Department at the Bahá’í World Centre», in *The Bahá’í Study Review*, vol. 3.2, p.40; trad. it. in *Approfondimento. Centri di Studio Bahá’í. Comp.*, p.102.

⁸⁸ ‘Abdu’l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.145.

⁸⁹ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p.198.

⁹⁰ Shoghi Effendi, *World Order*, p.58; trad. it.: *Ordine Mondiale*, p.60.

Capitolo sesto

Contenuti delle religioni

Spunti metodologici

Alcuni temi relativi ai contenuti delle religioni saranno ora presi in esame. I temi da esaminare sono numerosi, complessi e vasti. Chi scrive non intende né può esaminarli esaurientemente, o giustificarli, o risolvere i numerosi punti di apparente conflitto fra le diverse concezioni delle varie religioni. Si propone invece di esaminarne solo alcuni e di evidenziare per ciascuno di essi alcuni dei punti che dovrebbero essere ulteriormente approfonditi, per trovarne da un lato spiegazioni logiche e dall'altra legami che consentano di collegare i diversi punti di vista delle varie religioni, anche quando sembrino inconciliabili.

Spunti metodologici utili per la soluzione di queste divergenze, sono stati recentemente evidenziati nella letteratura bahá'í nella forma di tre teorie, «il relativismo cognitivo, la distinzione essenza-attributo e la complementarità», suggeriti da studiosi della Fede bahá'í come «ipotesi da provare, sviluppare e raffinare nel contesto del dialogo interreligioso».¹

La teoria del relativismo cognitivo, utilizzata da M. Momen nell'esaminare il conflitto tra le due concezioni di Dio, dualista di ebrei, cristiani e musulmani, e monista di induisti e buddhisti, nasce dal principio bahá'í che la verità assoluta è inconoscibile e che qualunque cosa l'uomo possa conoscere delle verità dello spirito è sempre relativa al suo livello di comprensione. Ne consegue che, sotto questo aspetto, neppure le parole delle Manifestazioni di Dio possono considerarsi assolute. Infatti, essendo rivolte a noi esseri umani, esse sono formulate in termini adatti a noi e pertanto relativi. Quindi le discussioni sui temi teologici, pur interessanti per menti speculative, hanno sempre un valore alquanto relativo. E molto spesso, qualora su un tema teologico si formino due tendenze di pensiero opposte, è possibile che ambo le parti abbiano ragione, ciascuna dal proprio punto di vista. Il relativismo non implica l'indifferenza alle idee altrui, comporta invece la capacità di guardare a un concetto anche da punti di vista differenti.

La teoria della distinzione essenza-attributo nasce da una spiegazione di 'Abdu'l-Bahá sulla differenza fra essenza e attributo.² 'Abdu'l-Bahá spiega che per Essenza di Dio s'intende la perfetta Realtà divina, mentre per attributo si intende il modo in cui quell'Essenza è conosciuta e compresa dalle menti umane. Essendo le menti umane limitate e imperfette, la loro percezione della Realtà divina sarà essa stessa limitata e imperfetta e quindi diversa da quella illimitata e perfetta Realtà che è dunque inconoscibile.

La teoria della complementarietà nasce da numerosi passi degli scritti di Bahá'u'lláh, nei quali egli spiega come una stessa realtà possa apparire diversa a seconda dell'ambito nel quale la si considera. Per esempio nelle *Sette Valli* egli spiega che ogni essere umano è padre in relazione ai propri figli, ma figlio in relazione ai propri genitori.³ Nel *Kitáb-i-Íqán* spiega che le Manifestazioni di Dio possono essere considerate divine in relazione agli uomini, nei confronti dei quali essi rappresentano la Divinità, e umane in relazione a Dio, del quale esse sono creature.⁴

Dio

Secondo molti filosofi della religione, il tema di Dio e della Sua esistenza, pur fondamentale, non riguarda la loro disciplina. E infatti ogni religione nasce per definizione dal presupposto dell'esistenza di Dio o comunque di un'inconoscibile, indescrivibile Realtà assoluta, grazie alla quale sia possibile all'uomo trascendere l'impermanenza e le contraddizioni di questo mondo. E quindi l'esposizione e la discussione delle prove dell'esistenza di Dio sono lasciate alla teologia e alla metafisica. Ma la filosofia della religione non può certo esimersi dallo studiare criticamente il concetto di Dio insegnato nelle varie Scritture. E infatti se è vero che le Scritture sono tutte espressione della Parola divina, non dovrebbero esservi contraddizioni fra i concetti sulla Divinità in esse esposti, semmai potrebbe esservi da un lato complementarietà e dall'altro gradualità e progressività nell'esposizione degli stessi.

Fra coloro che hanno compiuto questo tipo di indagine vi è K. Ward, il quale alla fine del suo studio scrive di aver rintracciato nelle tradizioni religiose da lui esaminate «convergenze di pensiero in base alle quali si può ragionevolmente affermare che l'oggetto e la meta dell'esistenza umana di cui esse si occupano sono la stessa cosa». ⁵

I temi fondamentali relativi alla Divinità che emergono dallo studio delle Scritture sono quattro: l'unicità Dio, l'attività creativa, la natura di Dio e il rapporto fra Dio e gli uomini.

L'unicità di Dio

Il tema dell'unicità di Dio occupa una posizione centrale nelle religioni profetiche. Abramo è considerato il fondatore del monoteismo. Alcune tradizioni tuttavia collegano la religione da lui fondata a una più antica, che risalirebbe a Noè, e a una ancora più antica, associata ad Adamo, che sarebbe fiorita nel IV millennio a.C. Mosè difende il concetto monoteistico di Abramo contro il politeismo dei popoli da cui gli ebrei erano circondati e nello stesso tempo lo amplia contribuendo all'elaborazione del concetto di un Dio Che Si prende cura direttamente del Suo popolo. L'Antico Testamento descrive questo Dio come un Dio severo, Che punisce le disobbedienze umane, ma non manca di accennare anche alla Sua misericordia. Gesù, presentandosi come figlio di Dio, estende il concetto all'idea di un Dio Padre, Che perdona i peccati, Che risana i mali umani, Che avvolge tutti gli uomini nell'universale abbraccio del Suo amore. Il Corano sottolinea l'aspetto unitario della Divinità, per correg-

gere la lettura trinitaria scaturita dai Concili delle chiese cristiane.⁶ Questo concetto è evidenziato anche da A. Toynbee il quale scrive che «l'Islam fu una riaffermazione dell'unità di Dio di contro a un evidente indebolimento di tale verità religiosa nel Cristianesimo, che l'aveva ereditata dall'Ebraismo».⁷ La Fede bahá'í conferma il concetto del Dio unico e Ne afferma la trascendenza, la supremazia, la libertà, la totale inaccessibilità alle menti umane.⁸

Le religioni indù sono alquanto variegate nella loro visione di Dio. In passato sono stati commessi alcuni errori sulla valutazione di queste religioni, anche perché sono così numerose che è alquanto difficile studiarle tutte senza fare confusioni. Il primo fra questi errori è stato quello di considerarle politeiste. L'errore non è nato solo dalla constatazione che gli indù venerano un'infinità di dei diversi e praticano molti riti che appaiono strani agli occidentali. Nasce anche dal fatto che le loro Scritture menzionano moltissimi dei, tanto che molti autori continuano a considerare l'Induismo primitivo una religione politeista. Ma più attenti studi hanno dimostrato che anche gli indù credono in un Dio unico, che in genere chiamano *Brahman*. Tutti gli dei che sono menzionati nelle loro Scritture e che essi venerano non sono altro che aspetti dell'unico Dio. E quindi molti hanno considerato l'Induismo una forma di enoteismo. Gli studi hanno inoltre rilevato che gli aspetti magici e idolatrici di alcune delle religioni indù fanno parte di una religiosità popolare paragonabile, *mutatis mutandis*, a certe forme di devozione comuni anche nelle religioni profetiche. A. Bausani suggerisce che «anche i popoli più primitivi non credono che

quella data pietra o fantoccio o feticcio sia Dio o nemmeno *un* Dio, bensì un *luogo di forza* soprannaturale» e paragona la loro devozione a quella tributata da molte persone, letterate e illetterate, alla celebre reliquia di un santo.⁹

Il Canone buddhista ha nei confronti della Divinità un atteggiamento che, come si è già accennato, ha spinto alcuni a suggerire che si tratti di una filosofia piuttosto che di una vera e propria religione, altri a definirlo una religione del silenzio di Dio, altri a considerarlo una religione atea.¹⁰ Il tema continua a essere ampiamente dibattuto. Ma vi sono anche voci che sostengono che il Buddha ha preferito tacere nei confronti di tutte le questioni relative alla trascendenza a causa delle circostanze storiche del tempo e che abbia preferito distogliere l'attenzione da assurdi e inutili temi metafisici per orientarla verso questioni etiche assai più importanti. Le stesse voci affermano che l'essenza della religiosità buddhista è sovrapponibile a quella di tutte le religioni. Anche il Buddhismo insegna che l'uomo può sfuggire alla sofferenza intrinseca del mondo materiale, se segue una via di purificazione interiore annunciata dalla figura carismatica di un Illuminato, una via che conduce verso un Assoluto talmente trascendente da non potersi neppure indicare con un nome.

Quanto al Dio degli zoroastriani, la vecchia concezione secondo la quale la religione fondata da Zoroastro è dualista è ormai superata. Già lo sosteneva A. Bausani nel 1959 quando scriveva che *Ahra Mainyu* o *Ahriman*, lo spirito malvagio, che ha fatto de-

scrivere lo Zoroastrismo come una religione dualista e non monoteista, «in alcune parti dei... testi [zoroastriani]... sembra avere una funzione solo un po' più accentuata di quella del nostro "diavolo"». ¹¹ Il dualismo diventa più evidente solo con la rinascita religiosa che si produsse sotto i Sassanidi (III secolo d.C.) nota come Zervanesimo o Zurvanismo e quindi sembra essere una sovrapposizione posteriore al primitivo monoteismo. Questo concetto è sostenuto anche da P. du Breuil, il quale scrive: «Una grave confusione, dovuta al sincretismo operato dai magi fra lo zoroastrismo e lo zervanesimo, ha ricondotto a Zoroastro la paternità del dualismo». Lo studioso francese spiega che Zoroastro insegna l'esistenza di un supremo Dio unico, *Ahura Mazdā*, creatore e signore del cosmo, di cui lo *Yasna* dice: «Tu hai fatto divinamente apparire i due mondi e tu sei sempre il sovrano universale». ¹² Questo Dio genera uno Spirito Santo, *Spenta Mainyu*, e uno Spirito Malvagio, *Ahra Mainyu* (in *pahlavī*, *Ahriman*), e quest'ultimo, creato libero, per sua libera scelta decide di opporsi al primo, suo fratello gemello. Allora *Ahura Mazdā*, per dare una sede allo spirito ribelle, crea il mondo materiale, «lo spazio-tempo», nel quale si svolge la lotta fra i due. Questa lotta tuttavia si concluderà alla fine dei tempi con la vittoria del bene, favorita da *Ahura Mazdā* tramite gli *Ameša Spenta*, i sei Santi Immortali da lui creati, e dalla collaborazione dei buoni sulla terra. Pertanto secondo P. du Breuil «[i]l dio unico di Zoroastro conserva la propria sovranità sul cosmo, che metaforicamente diventa la sua veste, e sul quale la sua trascendenza morale dominerà completamen-

te». *Ahura Mazdā* differisce dal Dio delle religioni bibliche solo in quanto Zoroastro non enfatizza

la potenza divina che opera nella creazione fisica... per Zoroastro, così attento alla dimensione etica, l'atto più significativo di Dio fu proprio essere l'augusto creatore del Buon Pensiero (*Vohu Manah*)... Ho saputo per mezzo del pensiero, oh Mazdā, che sei Tu il primo e l'ultimo. Tu il padre del Buon Pensiero, Tu il vero istruttore dell'Ordine e della rettitudine. Tu sei il maestro delle azioni della vita (*Yasna XXXI, 8*).¹³

Infine lo studioso zoroastriano F. Mehr afferma chiaramente:

Alcuni studiosi hanno suggerito che ammettendo due spiriti primordiali – il Bene e il Male – lo Zoroastrismo sia una religione dualista. Gli Zoroastriani hanno reagito con fermezza a questa affermazione...

Credendo nei principi fondamentali delle religioni monoteistiche – la trascendenza e l'eternità del creatore, la rivelazione, il messaggio di Dio, la vita dopo la morte con una punizione e una ricompensa – lo Zoroastrismo deve essere classificato fra le religioni monoteiste.¹⁴

Sembra dunque che il concetto dell'unicità di Dio sia più o meno evidente in tutte le Scritture e che i vecchi malintesi su supposti politeismi o dualismi di alcune religioni siano oggi stati perlopiù chiariti. Resta ancora aperto il dibattito sull'ateismo della religione buddhista.

Dio creatore

Il concetto di Dio creatore è presente in tutte le Scritture. Il concetto è perlopiù esposto sotto forma di mito. Fino a non molto tempo fa i miti creativi delle varie Scritture sono stati interpretati alla lettera. Questo ha comportato da un lato un'accentuazione delle divergenze fra le varie religioni e dall'altra un'accesa polemica fra sostenitori e detrattori di questi miti. Gli uni vedevano nell'accettazione letterale del mito creativo un irrinunciabile articolo di fede, gli altri opponevano una visione scientifica in apparente contrasto. Gli echi delle discussioni avvenute nel mondo cristiano fra creazionisti e evoluzionisti non si sono ancora spenti. F. Facchini scriveva a questo proposito nel 1985:

I fautori del creazionismo scientifico si rifanno all'interpretazione letterale dei primi capitoli della Genesi e rivendicano il carattere scientifico al racconto della creazione... Sebbene venga affermato il carattere scientifico della «teoria creazionista», i fautori di essa seguono di fatto un approccio non scientifico nel senso specifico del termine e, per dare almeno una parvenza di scientificità al loro assunto, si basano su critiche della teoria dell'evoluzione nel senso che essi denunciano lacune paleontologiche e punti non ancora chiariti della teoria biologica e giungono ad affermazioni che hanno del sorprendente, se non del ridicolo, come ad esempio, quando si sostiene che i fossili sono stati creati da Dio per provare la fede dei credenti.¹⁵

Ma gli studi critici compiuti negli ultimi decenni hanno portato all'identificazione di una fondamentale uni-

tarietà sotto la straordinaria varietà dei miti creativi dell'umanità. J. Campbell scrive a questo proposito:

Lo studio comparato delle mitologie del mondo ci porta a considerare la storia culturale del genere umano come un fatto unitario, poiché scopriamo che alcuni temi... hanno una diffusione mondiale, appearing ovunque in nuove combinazioni, ma rimanendo... sempre gli stessi.¹⁶

E recentemente all'interno delle varie tradizioni religiose si sono sviluppate tendenze alla lettura metaforica delle Scritture e quindi anche dei miti creativi. Queste due evoluzioni comportano una semplificazione da un lato del dialogo interreligioso e dall'altro del rapporto fra fede e ragione.

La natura di Dio

Si descrivono due visioni fondamentali della natura di Dio: personale e impersonale. Secondo il concetto del Dio personale, tipico delle religioni profetiche, Dio è una Realtà suprema, onnipresente nel mondo, Che ha creato con consapevolezza, amore e determinazione e Che ha uno Scopo e un Piano per la Sua creazione. Questa concezione comporta che non vi sarà mai una fusione dell'individuo con la Divinità. A. Bausani considera la teologia coranica «forse fra le più radicali formulazioni di teismo personalistico di tutta la storia delle religioni». ¹⁷ Infatti il Corano evidenzia l'assoluta libertà della Persona divina le cui azioni sono totalmente arbitrarie. Dio «fa ciò che vuole... decreta ciò ch'egli vuole». ¹⁸

Secondo il concetto del Dio impersonale, tipico delle religioni mistiche, come l'Induismo, Dio è una

Realtà assoluta, astratta e impersonale, indescrivibile, di cui ogni cosa creata è parte. Questa concezione prevede la possibilità di un'unione diretta dell'anima (*ātman*) con l'Assoluto (*Brahman*). Essa è tipica delle *Upaniṣad*, nelle quali è scritto:

Questo [lo Spirito] è quel *brahman* indicato con le parole «no! no!» [*na-iti, na-iti*], inafferrabile perché non può essere ghermito, indistruttibile perché non può essere distrutto, inattaccabile perché a nulla è attaccato; svincolato perché è saldo ed illeso.¹⁹

E tuttavia un altro errore da superare nei confronti dell'Induismo, è quello di credere che tutti gli indù adottino la concezione monista. Al contrario, tra loro si possono distinguere almeno tre orientamenti di pensiero. Il primo che risale al filosofo Śaṅkara (788-820 d.C. circa) sostiene una totale identità fra *Brahman* e *ātman*, l'Assoluto e il sé e quindi è una forma di monismo. Il secondo che risale al filosofo Rāmānuja (1017-1137 d.C. circa) sostiene che *ātman* e *Brahman* hanno un'esistenza personale, ma l'*ātman* dipende totalmente da *Brahman*, di cui è una qualità. Seguono questa corrente di pensiero i viṣṇuiti, i quali hanno idee teistiche, ossia credono che *Brahman* si manifesti nel mondo come *Bhagavān* o *Īśvara*, il Signore. Il terzo orientamento che risale a Madhva (XIII secolo) sostiene che la relazione io-Tu (*ātman-Brahman*) permane anche nell'unione finale fra adoratore e Adorato, e quindi è una forma di dualismo.

Molti dicono che non possa esservi verità contemporaneamente in religioni che sostengono tesi apparentemente opposte come quelle di un Dio personale e di un

Dio impersonale. E per questo alcuni studiosi, mossi dall'encomiabile desiderio di trovare aspetti unificanti nelle varie tradizioni religiose, hanno cercato di mettere in evidenza il fatto che la visione personale di Dio è presente anche in quelle tradizioni che si descrivono invece come sostenitrici della concezione impersonale.

La Fede bahá'í offre alcuni importanti spunti per una diversa risoluzione di questo conflitto. Il primo è la seguente risposta data da 'Abdu'l-Bahá a un suo corrispondente:

Hai chiesto dell'Impersonalità della Divinità. La personalità si trova nella Manifestazione della Divinità e non nella Sua essenza. La realtà del mondo divino è purificata e santificata da limiti e restrizioni. Ma il purissimo Specchio, che è Ciò Che manifesta il Sole della Verità e nel quale il Sole della Verità appare in pieno splendore – quello specchio è limitato, non le sue luci.²⁰

Il secondo è lo spunto teorico presente nella summenzionata teoria del relativismo cognitivo. Il terzo è uno spunto pratico. Le Scritture bahá'í hanno già di fatto unificato i diversi modi, personale e impersonale, di vedere la Divinità nei bahá'í delle varie provenienze religiose, ciascuno dei quali si sente libero di vedere la Divinità dal proprio punto di vista, personale o impersonale che sia, alla luce delle rassicuranti parole di Bahá'u'lláh:

Eccelso, incommensurabilmente eccelso sei Tu al disopra degli sforzi dei mortali per svelare il Tuo mistero, descrivere la Tua gloria o soltanto alludere alla natura della Tua Essenza. Poiché qualsiasi sfor-

zo essi compiano, non possono mai sperare di oltrepassare le limitazioni imposte alle Tue creature.

Le meditazioni del più profondo pensatore, le devozioni del più santo dei santi, le più alte espressioni di lode uscite da penna o lingua umana non sono che un riflesso di quello che è stato creato in loro stessi dalla rivelazione del Signore loro Dio.²¹

Questo atteggiamento sarebbe unificante anche nei rapporti fra le tradizioni religiose, per le quali esso non comporterebbe rinunzie sostanziali. Si tratta solo di accettare che il modo in cui «l'altro» vede la Divinità è uno dei tanti modi in cui gli esseri umani, limitati, vedono il loro Creatore. Se la santità è lo scopo della vita del fedele, non occorre avere una visione di Dio teologicamente uniforme per comportarsi in modo santo, ossia nel rispetto della legge dell'amore universale. Basta vivere dentro di sé e nella pratica della vita quotidiana quell'amore per il «proprio» Dio, per capire che esso è identico all'amore che l'«altro» nutre per il «suo» Dio, che è il Dio di tutti, come lo percepiamo ciascuno nel proprio cuore. Torna alla mente un verso del Corano: «Dì: "Invocatelo come Allàh, o invocatelo come *Raḥmān*, comunque lo invochiate, a Lui appartengono i nomi più belli"». ²²

Il rapporto fra Dio e gli uomini: la rivelazione

Il tema del rapporto fra Dio e gli uomini è spiegato in due modi diversi nelle religioni profetiche e nelle religioni mistiche. A. Alessi spiega che nelle religioni profetiche «il dialogo di comunione interpersonale tra il credente e Dio»

non esclude ma postula la mediazione delle altre creature, in particolare di quella della comunità di credenti che è *l'ecclesia*. Al suo interno una posizione di rilievo spetta ai profeti i quali avendo avuto dall'Altissimo la missione di parlare a nome della divinità diventano intermediari privilegiati tra Dio e l'uomo.²³

Fra le religioni profetiche, la Fede bahá'í insegna che l'uomo può conoscere Dio attraverso i Suoi segni evidenti nel mondo della creazione. I segni di Dio sono evidenti nel mondo della creazione nel suo complesso, che a suo modo rispecchia gli attributi divini, nell'uomo stesso, creato a immagine di Dio e infine possono diventare evidenti anche nella società, quando questa assuma un'organizzazione capace di rispecchiare gli attributi divini dell'ordine, della giustizia, dell'unità, della fratellanza e dell'amore. Ma il primo e principale di questi segni sono le Manifestazioni di Dio che rivelano all'uomo tutto quello che egli può sapere e capire degli attributi e della volontà di Dio, Essenza inconoscibile. Seguendo le direttive impartite dalle Manifestazioni di Dio l'uomo contribuisce alla realizzazione del Piano divino per il mondo creato: portarlo a esprimere in modo sempre più perfetto i Suoi stessi attributi sul piano materiale, un'espressione che ha il suo culmine terreno nella pratica della vita quotidiana degli individui e della società. Dato che le Manifestazioni di Dio si succedono l'una all'altra nel mondo allo scopo di promuovere gradatamente la crescita dell'umanità, si può parlare di «rivelazione progressiva».²⁴

Nelle religioni mistiche lo scopo della vita umana è quello di acquisire consapevolezza dell'identità fra l'io (*ātman*) e Dio (*Brahman*) vivendo secondo i principi e le leggi del *dharma*, trasmessi dalle Scritture e dalla tradizione. In questo l'individuo non ha bisogno di alcun intermediario. Questa concezione è parte delle religioni indù e del Buddhismo. Ma le religioni indù non sono univoche in questa visione. Alcuni, per esempio i viṣṇuiti, accettano, come si è già detto, l'idea di un Dio personale che Si incarna nel mondo e considerano Kṛṣṇa la Sua incarnazione più importante e il *Bhagavadgītā* e il *Bhāgavatapurāṇa* come le Scritture fondamentali, accanto ai *Veda* e alle *Upaniṣad*. La somiglianza con certi aspetti della concezione delle religioni profetiche è significativa.

Quanto al Buddhismo, il Buddha disse:

Il Tathagata, fratelli, che, essendo *Arahant*, è pienamente illuminato, è colui che fa sorgere una via che non era sorta prima, che proclama una via che non era stata proclamata prima, che conosce una via, che comprende una via, che è esperto in una via. E ora, fratelli, i suoi discepoli sono viandanti che lo seguono. Ecco, fratelli, la differenza, il tratto speciale che contraddistingue il Tathagata che, essendo *Arahat*, è pienamente illuminato, dal fratello che l'intuizione ha liberato.²⁵

Queste e altre parole del Buddha hanno fatto pensare ad alcuni che anche lui possa essere annoverato fra le Manifestazioni di Dio nel senso precedentemente spiegato.

L'anima

Nel piano che Dio ha per la Sua creazione l'uomo occupa una posizione speciale. Le Scritture sono tutte d'accordo nel collocare l'uomo a metà fra il mondo materiale e i mondi dello spirito. Da un lato il corpo dell'uomo, fatto di polvere, nelle parole dell'Antico Testamento,²⁶ impastato d'argilla o ricavato da un grumo di sangue, nelle parole del Corano;²⁷ dall'altra l'anima, il soffio di vita che Iddio alita in quel corpo. Le Scritture cristiane non menzionano spesso l'anima dell'uomo, ma parlano sempre dell'uomo come «anima vivente»,²⁸ affermando implicitamente che l'uomo è essenzialmente un'anima e indicandogli il Regno di Dio, come dimensione e destino della sua vera vita. Il Corano descrive l'anima come un'entità spirituale in evoluzione. All'inizio è «l'anima appassionata che spinge al male»,²⁹ poi è l'«anima biasimatrice»,³⁰ ossia l'anima che, consapevole delle proprie potenzialità e della propria imperfezione, accusa e biasima se stessa e aspira a migliorare; infine è l'«anima tranquilla», che ha conseguito la meta del compiacimento divino nella sottomissione alle Sue leggi, alla quale il Corano rivolge l'invito: «ritorna al Tuo signore, piacente e piaciuta, ed entra fra i Miei servi, entra nel Mio Paradiso».³¹

Anche lo Zoroastrismo insegna che esiste un'anima immortale e che le anime dei giusti gusteranno nel mondo ultraterreno le gioie della santità e quelle dei malvagi subiranno le dolorose conseguenze delle loro azioni. Più specificamente, secondo gli zoroastriani l'uomo ha un'anima immortale che essi chiamano *Urvan*. Essa ha a propria disposizione un

corpo mortale e alcune facoltà. Queste facoltà sono: *Ahu*, lo spirito vitale, grazie al quale il corpo ha vita e l'anima può agire per mezzo del corpo; *Vohu Manah*, la buona mente, grazie alla quale l'anima può pensare e ragionare prima di decidere; *Baodha*, la percezione che consente all'anima di ottenere l'illuminazione attraverso la meditazione e l'esperienza mistica personale e grazie a *Khvarenah*, la grazia divina; l'io, *Daēnā*, la coscienza che è potenzialmente capace di guidare l'anima verso giuste scelte morali e nello stesso tempo è modificata dalle scelte morali che l'anima ha fatto. Nelle tradizioni posteriori alle *Gāthā*, l'anima è assistita nelle sue scelte morali da una *Fravarti* (*Fravaši* in avestico), variamente descritta come una scintilla divina presente in ogni creatura, o il preesistente archetipo celeste di ogni essere vivente, oppure una sorta di angelo custode che protegge ogni essere umano sulla terra. Alla fine della vita terrena l'anima raccoglierà il frutto della sua esistenza nel mondo. Non sarà giudicata da Dio, ma si troverà in una condizione spirituale dettata da «un ordine superiore tanto poco capriccioso quanto quello che regola il cosmo». ³² In un mito di poetica bellezza, *Daēnā* è paragonata a una figura femminile che accoglierà il defunto al ponte del giudizio, il *Ponte Činvant*, che egli dovrà attraversare per entrare nell'Aldilà la terza notte dopo il decesso. Al giusto ella apparirà nelle sembianze di una bella fanciulla, al malvagio come una laida megera.

Nell'Induismo, l'anima immortale dell'uomo (*ātman*) è identificata con la coscienza universale dell'Assoluto (*Brahman*), e pertanto tutti gli esseri umani sono considerati egualmente partecipi all'Essere

divino. Ma l'uomo non nasce con questa consapevolezza innata. Anzi, egli tende a identificarsi con il proprio io apparente (*jīva*), che gli dà l'illusione che la propria identità psico-fisica sia un'entità reale, indipendente e permanente, e invece lega la sua anima all'esistenza terrena e alle rinascite. Secondo la legge del *karman*, l'azione nel rispetto del *dharma*, la legge tradizionale, comporta un sacrificio dell'io apparente (*jīva*) e quindi il suo graduale superamento fino al conseguimento della consapevolezza dell'identità fra l'anima e l'Assoluto. Questo porta l'anima verso il traguardo della sua liberazione dal mondo materiale (*mokṣa*). Al contrario l'azione contro il *dharma* porta l'io apparente (*jīva*) a ignorare l'identità fra l'anima e l'Assoluto, a ordinare a sé cose e persone e a concepire quell'egoismo che lega l'anima al ciclo delle esistenze.

Questa concezione dell'anima ha dato origine alla dottrina della rinascita, che sembra essere stata elaborata nel mondo indù per spiegare come mai gli uomini, pur tutti partecipi dello stesso *Brahman*, nascano con destini tanto diversi. In questo modo alcune sofferenze umane, apparentemente ingiustificate e incompatibili con l'esistenza di un Dio giusto e buono, sono spiegate in base alla legge del *karman*. Sono cioè considerate la conseguenza di azioni contro il *dharma* compiute nel corso di vite precedenti. Inoltre, se tutto ciò che ci accade è la conseguenza delle nostre azioni, questa dottrina conferisce anche la speranza di un futuro migliore in un'altra vita e un motivo per impegnarsi nella vita al fine di realizzarlo.

La dottrina della rinascita, tipica delle religioni mistiche, ha avuto sostenitori anche tra i filosofi dell'antica Grecia, come gli orfici, Pitagora, Empedocle, Platone, Plotino e i neoplatonici, che molto verosimilmente risentirono di influssi indiani. Le religioni profetiche, lo Zoroastrismo, l'Ebraismo, il Cristianesimo, l'Islam e la Fede bahá'í, non la condividono³³ e spiegano l'esistenza di sofferenze umane, apparentemente ingiustificate, in modi completamente diversi. Per esempio, le sofferenze umane, apparentemente immotivate e inutili, rientrano nel Piano che Dio ha per il perfezionamento della Sua creazione. E comunque insegnano quel radioso e consapevole abbandono alla volontà divina che è l'essenza della fede e che queste religioni considerano una delle più importanti lezioni da imparare durante la vita terrena.

Questa diversa visione delle cose potrebbe essere motivo di conflitto, se non altro ideologico, fra i due gruppi di religioni. E pertanto la dottrina della rinascita è sicuramente fra quelle concezioni che meritano un più approfondito esame, soprattutto nel contesto delle religioni che la sostengono, alla luce tanto delle Scritture quanto della ragione e nello spirito di un pacifico confronto con le altre religioni.

Quanto al Buddhismo, anche sulla questione dell'esistenza e dell'immortalità dell'anima è ancora in atto una discussione dentro e fuori dal mondo buddhista. Alcuni studiosi sostengono che fra i concetti fondamentali del Buddhismo primitivo vi sia «la negazione radicale dell'*ātman*, ossia della sostanzialità di qualsiasi forma: non vi è un'anima, non c'è un se stesso, non c'è

sostanza». ³⁴ Altri, come H. Küng, obiettano che «[n]on si può ancora stabilire con esattezza quale sia stato il pensiero dello stesso Buddha e dei suoi primi seguaci al riguardo; probabilmente egli, che in generale respingeva tali questioni metafisiche, non era nemmeno interessato a una spiegazione univoca». ³⁵ Altri infine affermano che «le sue [del Buddha] negazioni occasionali dell'esistenza dell'anima sarebbero dovute a ragioni pedagogiche con lo scopo di contrastare spiegazioni abusive». ³⁶ In questa vena A. Bausani suggerisce che Buddha abbia negato il concetto di anima individuale fondamentalmente per due ragioni, l'una di carattere socio-politico e l'altra di carattere teologico-metafisico. Dal punto di vista socio-politico, Buddha vuole modificare l'assetto patriarcale e reazionario che l'antica India aveva assunto in seguito a un'infausta alleanza fra potere politico e religioso, che si esprimeva fra l'altro nella rigida suddivisione della società in caste. Negando il concetto dell'anima individuale (*ātman*) e di dio (*dēva*) proposto dall'antica cultura e suggerendo che tutti coloro che seguono la via da lui indicata possono essere salvati, il Buddha fa cadere il concetto di casta. ³⁷ Dal punto di vista teologico-metafisico, il Buddha intende eliminare le elucubrazioni metafisiche e filosofiche che avevano appesantito l'antica religione degli indù. Per questo motivo egli predica l'impermanenza dell'anima individuale (*anātman*), e la descrive come una combinazione di *skandha* aggregati in elementi, in modo tale da non creare pericolose confusioni con le teorie predicate ai suoi tempi. Secondo A. Bausani, il Buddha in questo modo vuole suggerire l'idea che l'anima dell'uomo non può essere descritta, come non può esse-

re descritta la sua situazione quando essa abbia conseguito il *nirvāṇa*.³⁸

Molto elaborato e complesso da sintetizzare, il concetto di anima della letteratura bahá'í non può qui essere esposto in modo esauriente. In sintesi si può dire che da questa letteratura l'anima appare come emanazione divina, per cui il rapporto fra Dio e l'anima è... «simile a quello dei raggi con il sole, dell'effetto con la causa prima».³⁹ È un rapporto simile a quello che esiste fra Dio e tutte le creature; però mentre le altre creature rispecchiano uno solo degli attributi della Divinità, l'anima dell'uomo li rispecchia tutti, cioè «per ogni nome, attributo, perfezione che ascriviamo a Dio esiste un segno nell'uomo»;⁴⁰ ecco perché è detto che la sua anima – segno di Dio – è «la realtà collettiva», «il centro dove sono rispecchiate o rivelate le perfezioni di Dio, le virtù divine» e che Dio ha creato in essa «i misteri del Regno Divino».⁴¹ L'anima è dunque un raggio del divino Sole della Realtà: pur non partecipando dell'essenza del Sole, ne ha in sé tutti gli attributi, primo fra tutti la consapevolezza.⁴²

Nel periodo della sua vita terrena, l'anima è associata a un corpo, che le è dato come strumento attraverso il quale possa divenire consapevole degli attributi divini di cui è potenzialmente dotata. L'anima dunque è l'io per eccellenza, l'io spirituale, l'identità divina creata da Dio e dotata di attributi che sono un riflesso degli stessi attributi divini. Essa tuttavia si esprime anche come «io natale», l'«eredità oscura e animalesca che tutti possiedono, la bassa natura che può evolversi in un mostro di egoismo, di brutalità, di

lussuria, eccetera».⁴³ Le religioni insegnano all'individuo la strada per far sì che la sua natura divina prevalga su quella animale. È questa la strada dell'abnegazione, che da un lato implica la totale sottomissione alla volontà divina espressa attraverso la Sua Manifestazione e dall'altra comporta il dominio dell'«io natale», che consente alle qualità spirituali dell'io di esprimersi pienamente e liberamente.

La vita umana è pertanto per l'anima una fase di apprendimento, durante la quale essa può crescere nella consapevolezza dei propri attributi. Durante questo processo l'anima viene guidata dalle Manifestazioni di Dio che le indicano la strada verso la consapevolezza della propria vera essenza. Essa è libera di seguire quella guida o di ignorarla. Ma quando l'anima la segue, il suo progresso spirituale diventa più facile e veloce. Questo progresso spirituale si manifesta sotto forma di sentimenti, parole, azioni e comportamenti spirituali.

In generale, l'esistenza e l'immortalità dell'anima sono un insegnamento fondamentale di tutte le religioni le quali intendono per l'appunto portare l'uomo su un piano più elevato del piano materiale e intellettuale, ossia il piano spirituale cui l'anima appartiene.

L'etica

Le religioni sono lo strumento del quale Iddio Si serve per realizzare il Suo piano per l'uomo: condurre la sua anima, uscita inconsapevole dai mondi dello spirito, a farvi ritorno consapevolmente e volontariamente per amore di Dio. L'anima dell'uomo consegue questo

scopo imparando a esprimere in pratica sulla terra le qualità divine di cui è dotata. Iddio dunque rivela attraverso i Fondatori delle religioni i concetti attraverso la cui conoscenza e applicazione l'uomo può ritornare a Lui. Pertanto gli insegnamenti etici sono una parte fondamentale delle Sue religioni, che sotto questo aspetto possono essere definite «un atteggiamento verso la Divinità che si rispecchia nella vita».⁴⁴

In questa rivelazione del volere di Dio si può rintracciare una progressività. E infatti lo studio degli insegnamenti di tutte le religioni ci porta a scoprire un graduale innalzamento del livello dell'etica nelle varie religioni che si sono succedute nel mondo e una contemporanea progressiva dilatazione delle sfere entro le quali è prescritto uniformarsi a tali norme nelle relazioni umane.

Lo studio della Bibbia evidenzia alcuni concetti di etica, chiaramente progressivi. La storia di Adamo con cui la Bibbia si apre è stata oggetto di numerose interpretazioni, per lo più letterali nel mondo cristiano. Sembra che la lezione fondamentale che ne abbia tratto il mondo occidentale cristiano sia quella di una maledizione divina ricaduta sull'intera umanità in seguito a una trasgressione commessa da Adamo, sollecitato da un'Eva sedotta da Satana. Quella maledizione sarebbe poi stata riscattata con l'evento unico e irripetibile dell'incarnazione divina nel Figlio il quale s'immola sulla croce per la redenzione dell'umanità dal suo peccato ancestrale. Questa lettura del mito di Adamo ed Eva non è mai stata condivisa dal mondo ebraico, che lo ha pur letto e studiato nel corso di millenni. Come

J.H. Hertz scrive: «Si cercherebbe invano nelle preghiere ebraiche il minimo accenno alla caduta dell'uomo. "Dio mio, l'anima che tu mi hai dato è pura" è la quotidiana preghiera mattutina dell'ebreo. "Come l'anima è pura quando entra nell'esistenza terrena, così può tornare pura al suo Creatore" (Midrash)...». ⁴⁵ Ci si chiede dunque quale altro significato potrebbe avere la storia. Alcuni hanno preso spunto dal fatto che in ebraico la parola «adam» significa uomo e nello stesso tempo è il nome di Adamo. Questo indicherebbe che la Bibbia intende Adamo come il prototipo dell'essere umano. In questa vena H. Küng afferma che

nella cosiddetta storia primordiale di Gen. 2-4 non si ha a che fare con il racconto fantastico di un primo uomo nel paradiso. Si ha invece a che fare con la definizione della situazione dell'uomo, con l'«Adamo» che è il prototipo di tutti gli uomini. ⁴⁶

Alla luce di queste considerazioni, alcuni studiosi moderni, fra i quali J. Huddleston, interpretano la storia di Adamo ed Eva «come la prima volta in cui l'uomo incominciò a capire la differenza fra il bene e il male, fra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato». ⁴⁷

Nel mito di Adamo ed Eva ha un'importanza rilevante anche la figura di Eva, evidente prototipo dell'altra parte o, se si vuole, di un altro aspetto dell'umanità. Si potrebbe dunque anche pensare ad Adamo-Eva come a un'ideale proto-unità psicofisica umana nella quale Adamo simboleggia lo spirito e Eva l'anima. L'anima è legata al mondo materiale, di cui ha consapevolezza, e ignora lo spirito, dal quale proviene senza esserne inizialmente consapevole. Il mon-

do, nella forma del demonio-serpente, la tenta con i frutti del suo albero e, facendo leva sulla sua curiosità e ignoranza, la spinge a violare lo spazio (psicologico-spirituale) che il suo Creatore le ha vietato. In questo modo Eva-anima asservisce Adamo-spirito al mondo materiale. L'infelice condizione di esilio e lontananza dal mondo paradisiaco (quello spirituale), dalla quale anche Eva-anima proviene, in cui essa viene a trovarsi dopo la trasgressione le insegna le tristi conseguenze della violazione della legge e indirettamente la incoraggia a non violarla più.⁴⁸ Questa lettura conferisce al mito di Adamo ed Eva connotazioni universali, simili ad altri miti creativi tramandati da altri popoli, un ulteriore contributo a quel confronto, oggi invocato da molti e sintetizzato, nel suo significato complessivo, dalle seguenti parole di J. Campbell:

E quindi oggi si deve guardare ciascuno di essi [i vari universi religiosi] con distacco, senza indulgenza e senza disprezzo, mettendone in evidenza sia la puerilità sia la grandezza. Infatti, anche se la vita – come dichiara Nietzsche – «vuole essere ingannata e vive sull'inganno» [aforisma n. 23, *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano 1965], c'è necessità, in certe epoche, di un momento di verità.⁴⁹

Dopo Adamo il genere umano si corrompe e per questo Dio lo spazzò via con il diluvio, risparmiando solo Noè. Alla fine del diluvio Iddio strinse un Patto con il genere umano attraverso Noè. Questo Patto da un lato impegnava Iddio a fare in modo che «non sarà più distrutto nessun vivente dalle acque del diluvio, né più il diluvio devasterà la terra»,⁵⁰ dall'altro impegna-

va l'uomo ad alcuni obblighi che H. Küng definisce «un **ethos dell'umanità**» e così commenta:

A proposito di queste disposizioni... si potrebbe parlare di un **ethos fondamentale**, minimo, **del rispetto della vita**: non uccidere («poiché Dio ha creato l'uomo a sua immagine» [Genesi IX, 6]) e non mangiare carne di animali ancora vivi. Nel giudaismo rabbinico da questi obblighi morali verranno tratti addirittura sette «comandamenti noachici», tramandati in versioni diverse: oltre ai divieti di uccidere e commettere atrocità nei confronti degli animali, il divieto della rapina, della lussuria, dell'idolatria, della bestemmia e il comando dell'amministrazione della giustizia (di istituire tribunali).⁵¹

Quanto al significato complessivo della storia di Noè, essa potrebbe insegnare a quali conseguenze vada incontro una società che dimentichi la differenza fra il bene e il male, fra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato e quindi trasgredisca i limiti della legge morale. È evidente che la storia di Noè suggerisce anche che il rimedio a tale situazione e il metodo per ripristinare e mantenere l'equilibrio nella società è l'obbedienza a un patto il cui contenuto è squisitamente etico.

Secondo la lettura ebraica della Bibbia qualche generazione dopo Noè, ancora una volta «l'umanità divenne arrogante ed empia, e le tenebre morali scesero sulla terra. "E Dio disse: 'Sia Abramo', e la luce fu": questo è il profondo insegnamento del Midrash». ⁵² Con la descrizione della storia di Abramo, l'idea del Patto fra Dio e l'uomo diventa più evidente. Dio chie-

de all'uomo l'obbedienza alle Sue leggi che Egli gli offre per il suo stesso bene e in cambio gli promette il suo sviluppo spirituale. Abramo è assunto da tre delle religioni monoteistiche come modello rispettivamente di «fedele osservanza della legge... fedeltà incrollabile... sottomissione incondizionata (= Islam)»,⁵³ virtù che egli dimostrò nella sua disponibilità a sacrificare il figlio, Isacco o Ismaele che sia, sull'altare di Dio. Queste virtù possono essere considerate il nocciolo dell'etica insegnata non solo dalla religione di Abramo ma anche da tutte le religioni profetiche.

Sul Sinai il Patto fra Dio e uomo è ulteriormente e più chiaramente esplicitato a Mosè. Dio sarà fedele al Proprio impegno di proteggere il Suo popolo, se il Suo popolo sarà a sua volta fedele al proprio impegno di rispettare le clausole del Patto, che ne sono il perno. Sono le «dieci parole», le leggi del decalogo con alcune integrazioni. H. Küng le descrive come

comandi apodittici, che esprimono principi etici e religiosi universali, un *ethos* fondamentale posto sotto la volontà di Jahvè. Il termine torà, riduttivamente tradotto nei Settanta e nel Nuovo Testamento con *nomos*, e in italiano con «legge», in origine non designa un corpus legislativo, ma in generale un'**indicazione**: l'indicazione della strada che porta a una vita veramente umana voluta e resa possibile da Dio.⁵⁴

Queste leggi sono essenzialmente «il baluardo contro la disumanità e la bestialità»⁵⁵ e nello stesso tempo servono a «mantenere la religione di Abramo – mono-

teista ed etica – pura dalle corruzioni delle decadenti religioni della zona». ⁵⁶

Quanto allo Zoroastrismo, J. Campbell lo descrive come un «insegnamento radicalmente nuovo» caratterizzato da un «approccio interamente etico al problema della natura ultima e del destino sia dell'umanità sia del mondo», ⁵⁷ «una potente formula mitica che è in grado di indirizzare lo spirito umano: una formula che vuole dare un ordine al tempo, invitare l'uomo ad assumersi un'autonoma responsabilità per il rinnovamento dell'universo in nome di Dio...». ⁵⁸ Il mondo si è corrotto in seguito al prevalere di *Ahra Mainyu* (lo Spirito Malvagio) sul suo gemello *Spenta Mainyu* (lo Spirito Santo). L'uomo è chiamato a collaborare con *Spenta Mainyu* per farlo trionfare sul fratello e quindi instaurare nel mondo la pace, l'ordine e la giustizia. Di questa sua scelta di collaborazione con le forze del bene l'uomo ha la diretta responsabilità personale. È scritto in una delle *Gāthā*:

Ascolta con le tue orecchie ciò che è il bene sovrano;
guarda con limpida mente i due aspetti
fra i quali ogni uomo deve decidere per sé stesso,
badando anticipatamente che la grande prova possa
essere superata a favor nostro. ⁵⁹

Una volta scelto l'orientamento, l'impegno etico – che consiste in sintesi in «buoni pensieri... buone parole... buone azioni» ⁶⁰ – ne è la conseguenza: «Chi si è dedicato ad essa [la religione] deve perseguire la Buona Religione sia con le parole sia con le azioni. La sua volon-

tà ed i suoi desideri devono essere coerenti con la fede scelta». ⁶¹ Cioè la Buona Religione comporta che l'uomo pio collabori con *Spenta Mainyu* per instaurare nel mondo la pace, l'ordine e la giustizia uniformandosi a certe virtù, fra le quali vi sono la sincerità (la verità è fondamentale ai fini del bene, l'intera lotta nel cosmo è fra le forze del bene, o della verità, e quelle del male, o della menzogna), l'onestà, l'affidabilità, la moderazione, l'educazione, l'impegno nel lavoro, la sollecitudine per il benessere altrui, la generosità.

Quanto a Gesù, 'Abdu'l-Bahá scrive che egli «fondò la sacra Legge sulla base del carattere morale e della completa spiritualità e per coloro che credettero in Lui tracciò una speciale regola di vita che costituisce il più alto modo di agire sulla terra». ⁶² Gesù stesso così sintetizza i propri insegnamenti etici in due comandamenti fondamentali:

«Amerai il Signore Dio tuo con tutto il cuore, con tutta la tua anima e con tutta la tua mente. Questo è il più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo: Amerai il prossimo tuo come te stesso. Da questi due comandamenti dipende tutta la Legge e i profeti». ⁶³

Ma i passi dei Vangeli che descrivono il comportamento che gli uomini devono assumere nella vita quotidiana se vogliono ereditare il regno di Dio sono numerosi. Un incisivo compendio di quegli insegnamenti è contenuto nelle seguenti parole di J. Huddleston:

[Gesù] invitò gli uomini ad amare Dio, a sviluppare le proprie qualità spirituali e a essere pronti ad ac-

cettare la persecuzione piuttosto che rinnegare la propria Fede. Egli fece notare che l'uomo non può sviluppare le proprie qualità spirituali se si preoccupa delle cose materiali. La forma esteriore non basta; occorre che il cuore sia puro e libero dall'odio e dalla sensualità. Chi è spirituale non deve giurare per farsi credere, né fare sfoggio della propria religione (un'implicita critica della gerarchia religiosa), né imporla a coloro che non ne sono interessati. Amare Dio significa amare tutti (compresi coloro che un tempo si consideravano nemici) perché tutti sono figli di Dio. Dobbiamo trattare gli altri come vorremmo che essi trattassero noi, esser restii a giudicare, misericordiosi e disposti al perdono, restituire bene per male e comportarsi da pacificatori. In particolare dobbiamo avere cura dei poveri. Il matrimonio è un'unione spirituale e il divorzio è accettabile solo in caso di adulterio.⁶⁴

Il Corano conferma i criteri etici delle religioni precedenti. Dalla sura XVII, che contiene un vero e proprio codice di comportamento, si ricava facilmente, come evidenza H. Küng, un elenco di prescrizioni e interdizioni sovrapponibile al Decalogo:

Nel nome di Dio, clemente misericordioso! Non aggiungere a Dio (l'unico) altri dèi. Il tuo Signore ha decretato che non adorate altri che lui. [Dovete trattare] bene i vostri genitori. Dà ai parenti quello che a essi spetta, e così ai viandanti e ai poveri. Non uccidete i vostri figli per paura della povertà... E non uccidete nessuno (ché Dio l'ha vietato). Non accostatevi alla fornicazione. Non v'accostate alle

sostanze dell'orfano. E onorate i patti [che avete contratti]. E fate piena la misura quando misurate, e pesate con la bilancia giusta. E non seguire quello di cui nulla conoscete. E non incedere sulla terra pieno di orgoglio.⁶⁵

I dieci comandamenti sono dunque stati assunti tali e quali dal Cristianesimo e sono facilmente rintracciabili anche nell'Islam, per cui si può concordare pienamente con H. Küng quando conclude che «possiamo parlare di un **ethos fondamentale comune** delle tre religioni profetiche».⁶⁶

Rispetto alle due religioni profetiche che l'hanno preceduto, l'Islam ribadisce il concetto della responsabilità personale delle proprie azioni:

Ogni anima, se s'acquista il male non lo fa che contro se stessa e nessun'anima carica sarà caricata del carico altrui.⁶⁷

Il Corano afferma l'uguaglianza di tutti davanti a Dio, perché tutti gli uomini discendono da «una persona sola»⁶⁸ e sono stati creati come «una comunità sola»⁶⁹ e allarga ulteriormente i confini dell'ambito di applicazione della legge. Come osserva A. Bausani, esso «già getta le basi, con la sua militanza aperta verso il mondo, di una santificazione della collettività, della *ummah*».⁷⁰

Un pregiudizio sull'etica dell'Islam che sarebbe bene sfatare è quello relativo alla sanguinarietà intrinseca di questa religione. Numerosi sono i passi del Corano nei quali sono prescritti comportamenti di tipo evangelico. Per esempio:

Questo è l'annuncio lieto che Iddio dà ai suoi servi che credettero, che operarono il bene: Dì: «Io non vi chiedo per questo altra mercede se non l'amore pel prossimo, e chi si sarà acquistata una buona azione Noi glie ne accresceremo il bene, perché Iddio è indulgente e grato»... ai genitori fate del bene, e ai parenti e agli orfani e ai poveri e al vicino che v'è parente e al vicino che v'è estraneo e al compagno di viaggio e al viandante e allo schiavo... aiutatevi l'un l'altro a praticare la pietà e il timor di Dio... Ma i credenti e le credenti sono l'un l'altro amici e fratelli, invitano ad atti lodevoli e gli atti biasimevoli sconsigliano... ma quel che è presso Dio è migliore e più eterno per coloro che credono e nel Signore confidano, coloro che evitano i peccati gravi e le turpitudini, e quando si adirano perdonano... Chi poi perdona, e fa pace fra sé e l'avversario, glie ne darà mercede Iddio, perché Iddio non ama gli iniqui. Una parola gentile e di perdono è meglio di un'elemosina seguita da offesa...⁷¹

Quanto al concetto della «guerra santa», essa dava solo il diritto di combattere la corruzione delle credenze pagane e non quello di imporre l'Islam. E comunque la tradizione riferisce che Muḥammad di ritorno da Medina, dopo una delle prime battaglie, disse: «Sono ritornato alla Grande Guerra Santa dalla piccola guerra santa». Queste sue parole sono poi state spiegate nel senso che la Grande Guerra Santa è la lotta contro le passioni umane per restare fedeli alla «via di Dio».

Interessante a questo proposito è anche l'opinione di A. Bausani. Egli classifica l'Islam, assieme

all'Ebraismo, fra i «monoteismi primari», cioè quei monoteismi che «nascono come reazioni rivoluzionarie a un ambiente religioso *pagano*» a differenza dei «monoteismi secondari», che nascono in ambiente monoteista, come il Cristianesimo e la Fede bahá'í. Egli spiega poi che i monoteismi primari, dato l'ambiente in cui sorgono, devono combattere la religiosità arcaica, pagana, da cui sono circondati e pertanto «hanno generalmente un carattere battagliero ('gli idoli vanno distrutti')». ⁷²

Nell'Induismo, l'Assoluto (*Brahman*) è presente in ogni cosa, soprattutto nell'uomo. L'uomo deve dunque semplicemente riacquistare la consapevolezza del proprio sé (*ātman*) che ha perduto. In questa ricerca di se stesso consiste la via della sua salvezza. Se egli sarà capace di stabilire un legame fra se stesso e l'Assoluto, attraverso la propria mente, allora l'io illusorio con cui egli si identifica si dissolverà ed egli potrà conseguire la meta ultima della vita, che è l'adorazione di Dio «come un riflesso del mistero del sé». ⁷³ Il *Bhagavadgītā* afferma:

Per chi abbia conquistato se stesso con se stesso, il sé è un amico.

Ma per chi non abbia conquistato se stesso con se stesso, il sé è ostile, come un nemico. ⁷⁴

Le vie che si possono seguire per ottenere questa meta di redenzione o liberazione dall'io e dalla sofferenza sono tre: la via del sapere (*jñāna-mārga*), la via dell'agire (*karma-mārga*) e la via dell'amore di Dio (*bhakti-mārga*).

La via del sapere (*jñāna-mārga*) è quella via attraverso la quale il fedele si sforza di meglio conoscere la propria realtà interiore, attraverso l'ascesi e lo yoga, al fine di dominare le emozioni e di agire sempre secondo le norme della saggezza. In questo modo la sua anima supera l'illusione (*māyā*) che il mondo fisico abbia una propria realtà, consegue una condizione di serenità interiore e di amore ed entra in contatto con l'Assoluto. Fra i requisiti fondamentali per percorrere questa via vi è la purezza interiore.

La via dell'agire (*karma-mārga*) è proposta nel *Bhagavadgītā* che dice: «realizza sempre senza attaccamento l'atto che deve essere compiuto perché davvero l'uomo, compiendo l'opera senza attaccamento, attinge la Suprema Realtà».⁷⁵ Questo significa che l'io è dimenticato e l'azione è compiuta solo perché essa è considerata giusta alla luce del *dharma*. S. Radhakrishnan cita il maestro indù Śaṅkara che dice:

La liberazione si compie per mezzo della sapienza, ma la sapienza, essa appunto, non sorge senza la purificazione interiore. Quindi per la purificazione interiore si devono eseguire tutti gli atti corporei, spirituali e relativi all'espressione del linguaggio, che sono prescritti dalla *śruti* e dalla *smṛti*, dedicandoli al Signore di tutte le cose.⁷⁶

La via dell'amore (*bhakti-mārga*), accessibile a tutti, è la più seguita. S. Radhakrishnan scrive che «La parola *bhakti* deriva dalla radice *bhaj* "rendere onore, culto, servire" e indica il "servizio" reso al Signore. Si tratta di una dedizione a Dio che si fonda sull'amore». Egli spie-

ga poi che «[q]uando l'anima fa di sé a Dio completa resa, Egli eleva a sé il nostro sforzo conoscitivo e il nostro errore, elimina ogni forma di insufficienza e trasforma tutto ciò nella Sua infinita luce e nella purezza del bene universale». ⁷⁷ Questa via è dunque «la dedizione a Dio, l'amore per Dio e il venire amati da Dio». Per ottenere questo sono necessari «una *trasformazione pura della vita* (carya)... [e] un *agire rapportato a Dio* (kriya) che comprende soprattutto la distribuzione di doni, la preghiera e il rituale in casa e nel tempio come pure lo studio presso il maestro spirituale». ⁷⁸

Non è difficile rintracciare imprescindibili aspetti etici dietro ciascuna di queste vie nelle quali si esprime la *pietas* indù. Questa etica si fonda sul rispetto del *dharma*, inteso non soltanto come «l'ordine che sostiene l'universo», ma anche come «la virtù che è in accordo con la legge cosmica». ⁷⁹ Le caratteristiche del *dharma* sono dunque quelle di un codice etico che prevede la realizzazione delle virtù e che contemporaneamente suggerisce l'idea che l'etica sia parte dell'ordine del cosmo. Un approfondito studio di questo aspetto dell'Induismo esula dagli scopi di questo libro. Ci limiteremo qui a riportare due brani del *Bhagavadgītā* che illustrano l'uno il significato etico della religione e l'altro gli aspetti fondamentali di tale etica:

...la Scrittura sia la tua norma nella determinazione di ciò che è da fare e di ciò che è da non fare; conoscendo ciò che è detto nelle norme contenute nella Scrittura, devi compiere in questo modo l'opera tua.

L'assenza di paura, la purezza dell'essenza (dello spirito), il fatto di essere ben stabilito nella conoscenza e

nella concentrazione, la generosità, il controllo e il sacrificio, lo studio, la penitenza, la rettitudine,

la non-violenza, la verità, l'andar esenti da ira, la rinuncia, la serenità, il non usare calunnia, la compassione per gli esseri viventi, l'assenza di bramosia, la dolcezza, il ritegno, la ponderatezza,

il vigore, l'indulgenza, la forza d'animo, la purezza, l'esser liberi da sentimenti ostili (per chiunque), il non sentire troppo altamente di sé sono di colui che è nato per la divina perfezione, o Bhārata.⁸⁰

Quanto al Buddhismo, già nel suo primo discorso dottrinale, la cosiddetta «Predica di Benares», il Buddha annunciò le quattro nobili verità che costituiscono i fondamenti del Canone. Le quattro nobili verità sono: «La nobile verità della “sofferenza” (*dukkha*); la nobile verità dell’“origine della sofferenza” (*dukkha-samudaya*); la nobile verità dell’“estinzione della sofferenza” (*dukkha-nirodha*); la nobile verità del “sentiero che conduce alla estinzione della sofferenza” (*dukkha-nirodha-gâmini-patipadâ*)». ⁸¹ In sintesi il significato di queste verità è il seguente: la prima di queste verità suona: «La nascita è sofferenza; la vecchiaia è sofferenza; la morte è sofferenza; l'afflizione, la lamentazione, il dolore fisico, il dolore morale e la disperazione sono sofferenze; è sofferenza il non ottenere ciò che si desidera; in breve: i cinque gruppi dell'esistenza sono sofferenza». ⁸² La seconda verità afferma che l'origine della sofferenza è la bramosia (*taṇhā*), «che dà origine a nuove rinascite, e, legato al piacere e alla sensualità, ora qui, ora là, trova sempre nuovi godimenti». ⁸³ La

terza verità insegna che per far scomparire la sofferenza è necessaria «la scomparsa totale e l'estinzione della brama o desiderio, la rinuncia e l'abbandono, la liberazione e il distacco da essa». ⁸⁴ La quarta verità spiega come si ottiene questa liberazione: seguendo «il “sentiero intermedio”, che permette di vedere e conoscere, che conduce alla pace, al discernimento, all'illuminazione, al *nibbāna*». ⁸⁵ Come fa notare J. Campbell, all'inizio del Buddhismo prevalse «la convinzione che la vita ascetica, il controllo dei sensi, ecc. era la sola via che conduceva all'isolamento spirituale (*kaivalyam*), che è il vero scopo dell'uomo». Tuttavia già ai tempi di re Aśoka, «incominciarono a comparire un ideale e una mitologia opposti: quelli dell'uomo che vive nel mondo come vi visse il Buddha per innumerevoli esistenze... ottenendo il nirvana non per la cessazione, ma per l'esecuzione di determinate azioni». ⁸⁶ Il testo buddhista mahāyāna *Buddhacarita* riferisce che il Buddha stesso avrebbe affermato:

«Ascoltate le mie parole... È con le azioni meritorie che si ottiene tutto. Grazie a queste azioni, attraverso molte vite, io divenni dapprima un Bodhisattva, ed ora il Vincitore. Pertanto, finché avete vita, acquisite meriti!». ⁸⁷

La via etica del Buddhismo si può sintetizzare nei cinque precetti per i laici (*pañca-śīla*), le norme minime da rispettare nel comportamento personale. Esse sono: non uccidere, non rubare, non compiere atti sessuali immorali, non mentire e non assumere sostanze inebrianti e stupefacenti. Il Buddhismo tuttavia prevede che «siccome gli esseri sono diversi e si trovano su

piani totalmente diversi del cammino verso la liberazione, non c'è un codice di regole di comportamento valide in certo modo per tutti gli esseri: piuttosto l'etica buddhista... è un'«etica dei gradi».⁸⁸ Attraverso un comportamento sempre più aderente alle prescrizioni del Buddha si possono conseguire i quattro atteggiamenti interiori che rappresentano contemporaneamente la via e il fine dello sforzo etico buddhista, e cioè la gentilezza verso tutti gli esseri (*metta*), la compassione verso chiunque soffra (*karuṇā*), la partecipazione alla gioia altrui (*muditā*), l'equanimità verso amici e nemici (*upekkha*). Non sembra difficile trovare somiglianze fra questa via di liberazione indicata dal Buddha e le prescrizioni etiche delle altre religioni. Quanto al dilemma se questa via sia stata scoperta dal Buddha per un'illuminazione ottenuta grazie ai suoi sforzi e senza alcun aiuto da altra Sorgente, o se invece essa gli sia venuta per rivelazione da un'inconoscibile Realtà Ultima, il Buddha consegue l'illuminazione perché perviene a una consapevolezza di «un Non-nato, Non-venuto in essere, Non-fatto, Non-composto»⁸⁹ che ha già in sé. E che cos'è la rivelazione se non un irrompere dell'Assoluto a illuminare l'intima realtà di un Essere che questa Luce ha già in sé, perché così è stato creato?

La Fede bahá'í, la più recente delle religioni rivelate, si presenta come erede delle religioni che l'hanno preceduta. I suoi concetti etici, compendiatosi nelle *Parole Celate* di Bahá'u'lláh e sovrapponibili ai modelli etici delle religioni precedenti, sono imperniati attorno al principio dell'unità del genere umano, vista non solo

nella componente sociale, ma anche e primariamente nell'aspetto spirituale. Il concetto di unità del genere umano proposto dalla Fede bahá'í non è «un semplice risveglio dello spirito di fratellanza o di buona volontà fra gli uomini»,⁹⁰ ma una sua reale unità organica nella provenienza da un unico Dio e nell'amore per questo Dio, un amore che è vero solo nella misura in cui si esprima in pensieri, sentimenti, parole e azioni che lo dimostrino. L'etica prevede anche che l'amore di Dio sia da una parte illuminato dalla luce della conoscenza, con tutte le conseguenze di sapere, saggezza, comprensione eccetera, che ciò comporta, e dall'altra sorretto dal potere della volontà ossia dall'azione.

L'etica bahá'í riguarda non solo le relazioni tra individui, ma il funzionamento dell'intera società umana, vista come un'unità organica di entità individuali imprescindibilmente legate le une alle altre. Pertanto il buon funzionamento della società, e la sua stessa sopravvivenza, sono – secondo gli insegnamenti bahá'í – condizionati al rispetto personale e collettivo, ossia non solo da parte degli individui ma anche da parte dei gruppi sociali e, in primo luogo, delle istituzioni che li governano, dello stesso codice etico fondamentale, visto come il riflesso a livello umano del modello di armoniosa unità evidente in tutto il cosmo. E tuttavia nel codice di comportamento etico personale prevale il concetto della misericordia, mentre in quello sociale prevale la giustizia. La Fede bahá'í prevede infine che le sue leggi vengano applicate nel mondo con una certa gradualità.

In questa successione di religioni è possibile identificare anche alcuni livelli di ampliamento

dell'ambito di applicazione della legge etica stessa. A. Bausani suggerisce che tale ampliamento si sia realizzato in quattro stadi:

1° Antiche leggi locali date da profeti antichissimi di cui la tradizione ci tramanda poco più che nomi (leggi della persona, Adamo; della tribù, Noè; del gruppo di tribù, Abramo, e così via). 2° La legge data a un *popolo* (Mosè), il popolo eletto, modello primo di comunità nazionale primitiva. 3° La legge di Muḥammad in cui ai legami puramente razziali del popolo eletto si sostituisce la appartenenza a una comune nazione sovra-razziale, la *ummah* o comunità di fratelli, con spezzamento di ogni legame di legge locale e tribale.⁹¹

Quanto al Cristianesimo, egli afferma che esso

ha potuto accettare il dogma paolino del rifiuto della legge perché la sua legge centrale, il suo scopo precipuo (e in questo ammetto che è un *unicum* fra le religioni monoteiste) era quello di creare *la massima potenza e santificazione individuale* in vista delle nuove organizzazioni concrete dell'umanità agli ordini di Dio. Cristo non fece che variare di ben poco la legge mosaica: abolizione del divorzio, degli eccessi del sabato e simili... Ma egli variò, e di molto, l'atteggiamento personale dell'uomo verso Dio e verso la religione, in attesa della *nuova legge*.⁹²

Egli poi identifica il quarto stadio nella Fede bahá'í che comporta «la rivelazione di una nuova *Legge*, unificatrice... di *tutto* il genere umano, in una sola grande nazione». Prosegue affermando che, secondo il con-

retto della progressività della religione, non si può escludere «che nel prossimo millennio non possa venire una nuova legge che ampli ancor di più i confini del dominio organico di Dio». ⁹³

Un'ultima considerazione sull'etica delle religioni riguarda la sua funzione e la sua pregnanza che appaiono del tutto particolari. Sembra infatti che le migliori legislazioni, la più perfetta educazione siano incapaci di promuovere e preservare la moralità nella società. Gli uomini in questo senso sembrano non riconoscere alcun codice imposto dall'esterno, ma sembrano invece disposti a una generosa risposta a una morale che nasca da una fede interiore in Dio, nella Sua rivelazione e nella legge dell'amore che ne è l'essenza. In effetti la storia ci insegna che, dissociata dalla religione, in genere l'etica si trova priva di solide fondamenta e di una necessaria forza trainante. Infatti le Manifestazioni di Dio non si limitano a rivelare un codice di leggi, per quanto perfette e importanti. Esse conferiscono anche le forze interiori necessarie affinché l'individuo possa compiere lo sforzo necessario per applicare tali leggi. È questa la fede nel suo aspetto affettivo. In questo senso la religione rappresenta una forza moralizzatrice di grandissimo valore e di documentata efficacia.

NOTE

¹ S. Fazel, «Interreligious Dialogue and the Bahá'í Faith: Some Preliminary Observations», in *Revisoning the Sacred*, pp.137-152.

² Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*, pp.146-50.

³ Cfr. Bahá'u'lláh, *Le Sette Valli*, p.40.

⁴ Cfr. Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, ¶192-9.

⁵ Ward, *Images of Eternity*, p.181.

⁶ Cfr. Corano IV, 171, V, 72-81.

⁷ Toynbee, *A Study of History. Universal Churches*, vol. 7b, p.427.

⁸ A. Bausani descrive «una evoluzione del monoteismo»: «Fondato nel popolo d'Israele, inizialmente in forme nazionali e razziali, viene universalizzato da Cristo di cui poi i Cristiani faranno un dio per influenze greche e filosofico-gnostiche, mentre l'Islam, purificando la teologia cristiana da tali gnosticheggianti, neoplatoneggianti e addirittura manicheizzanti influssi, ristabilirà la assoluta sovranità del Dio personale unico trascendente in cui, sopra ogni cosa, conta la volontà». (Bausani, *Saggi*, p.26)

⁹ Bausani, *Saggi*, pp.270-1.

¹⁰ Vedi supra p.82 n27.

¹¹ Bausani, *Persia religiosa*, p.31.

¹² Yasna XXXI, 7 citato in du Breuil, *Lo zoroastrismo*, p.36.

¹³ du Breuil, *Lo zoroastrismo*, pp. 35, 37, 33, 36-7.

¹⁴ Mehr, *The Zoroastrian Tradition*, pp.36, 37.

¹⁵ F. Facchini, *Il cammino dell'evoluzione umana*, p.224.

¹⁶ J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology*, p.3; trad. it.: *Mitologia primitiva*, p.13.

¹⁷ Bausani, *Il Corano*, «Introduzione» p.lvii.

¹⁸ Corano II, 253, V, 1.

¹⁹ *Upaniṣad*, p.118.

²⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Tablets of Abdul-Baha Abbas*, vol. 1, p.204.

²¹ *Spigolature*, nn. I, CXLVIII.

²² Corano XVII, 110.

²³ Alessi, *Filosofia della religione*, pp.46-7.

²⁴ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, n. XXXI. Alla luce di questo concetto tutte le Manifestazioni di Dio sono uguali. Vedi supra pp. 106-7. Sotto questo aspetto, A. Bausani ritiene che sarebbe più giustificato «parlare di semiologia di Dio, cioè di una scienza dei Suoi segni, piuttosto che di teologia della Sua in conoscibile essenza». (Bausani, *Saggi*, p.490)

-
- ²⁵ *Samyuttanikāya* XXII, 58, citato in Momen, *Buddhism and the Bahá'í Faith*, p.38.
- ²⁶ Genesi II, 7.
- ²⁷ Corano XV, 28-9, XCVI, 2.
- ²⁸ I Corinzi XV, 45.
- ²⁹ Corano XII, 53.
- ³⁰ Corano LXXV, 2.
- ³¹ Corano LXXXIX, 27-30.
- ³² du Breuil, *Lo Zoroastrismo*, p.47.
- ³³ Per gli argomenti bahá'í contro la reincarnazione cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*, pp.282-9.
- ³⁴ Panikkar, *Il silenzio di Dio*, p.66.
- ³⁵ Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, p.385.
- ³⁶ Panikkar, *Il silenzio di Dio*, p.66.
- ³⁷ Cfr. Bausani, *Saggi*, pp.25, 23.
- ³⁸ Cfr. Bausani, *Saggi*, pp.373-4.
- ³⁹ 'Abdu'l-Bahá, citato in «Survival and Salvation», *Star of the West*, vol. 7, p.190.
- ⁴⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Question*, p.196.
- ⁴¹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, pp.418, 69, 303.
- ⁴² Cfr. Savi, *Nell'universo sulle tracce di Dio*, p.184.
- ⁴³ Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi a un credente, il 10 dicembre 1947, citata in *Compilation*, vol. 2, no. 1318, pp.18-9; trad. it.: in *Guida per una vita bahá'í. Comp.*, p.97.
- ⁴⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.16.
- ⁴⁵ J.H. Hertz, *The Pentateuch and Haftarahs*, p.196.
- ⁴⁶ Küng, *Ebraismo*, p.52.
- ⁴⁷ Huddleston, *The Search for a Just Society*, p.12.
- ⁴⁸ Cfr. 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*, pp.122-5.
- ⁴⁹ Campbell, *Oriental Mythology*, p.34; trad. it.: *Mitologia orientale*, p.44.
- ⁵⁰ Genesi IX, 11.
- ⁵¹ Küng, *Ebraismo*, pp.53-4.
- ⁵² Hertz, *The Pentateuch and the Haftarahs*, p.200.
- ⁵³ Küng, *Ebraismo*, p.34.
- ⁵⁴ Küng, *Ebraismo*, p.65.
- ⁵⁵ Hertz, *The Pentateuch and the Haftarahs*, p.196.

-
- ⁵⁶ Huddleston, *The Search for a Just Society*, pp.11-3.
- ⁵⁷ Campbell, *Occidental Mythology*, p.190; trad. it.: *Mitologia occidentale*, pp.219, 220.
- ⁵⁸ Campbell, *Oriental Mythology*, p.8; trad. it.: *Mitologia orientale*, p.15.
- ⁵⁹ *Yasna* XXX, 2, in *The Hymns of Zaratustra*, p.103.
- ⁶⁰ *Artâ i Vîrâf Nâmak (Ardâ Wîrâz nâmag)* IV, 7-33, citato in Campbell, *Occidental Mythology*, p.194 n14; trad. it.: *Mitologia occidentale*, p.223 n14.
- ⁶¹ *Yasna*, XLVIII, 4, citato in Campbell, *Occidental Mythology*, p.193; trad. it.: *Mitologia occidentale*, p.222.
- ⁶² ‘Abdu’l-Bahâ, *Segreto della Civiltà Divina*, p.56.
- ⁶³ Matteo XXII, 37-40.
- ⁶⁴ Huddleston, *Search for a Just Society*, pp.43-4.
- ⁶⁵ Corano XVII, 22-38, citato in Küng, *Ebraismo*, p.64.
- ⁶⁶ Küng, *Ebraismo*, pp.64, 65.
- ⁶⁷ Corano VI, 164.
- ⁶⁸ Corano XXXIX, 6.
- ⁶⁹ Corano X, 19.
- ⁷⁰ Bausani, *Saggi*, p.26.
- ⁷¹ Corano XLII, 23, IV, 36, V, 3, IX, 71, XLIII, 36-7, 40, II, 263.
- ⁷² Bausani, *Saggi*, p.382.
- ⁷³ Campbell, *Oriental Mythology*, pp.12, 14, 15, 14; trad. it.: *Mitologia orientale*, pp.19-20, 21, 22, 23.
- ⁷⁴ *Bhagavadgītā* VI, 6.
- ⁷⁵ *Bhagavadgītā* III, 19.
- ⁷⁶ Radhakrishnan, «Introductory Essay», in *Bhagavadgītā*, p.70; trad. it.: «Introduzione», in *Bhagavadgītā*, p.87.
- ⁷⁷ Radhakrishnan, «Introductory Essay», in *Bhagavadgītā*, pp.60, 62; trad. it.: «Introduzione», in *Bhagavadgītā*, pp.76, 78.
- ⁷⁸ von Stietencron, «Uomo e redenzione nelle religioni degli indù. 1. Heinrich von Stietencron: Prospettive induistiche», in Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, pp.264, 265.
- ⁷⁹ Campbell, *Oriental Mythology*, pp.23, 187; trad. it.: *Mitologia orientale*, pp.32, 219.
- ⁸⁰ *Bhagavadgītā* XVI, 24, 1-3.
- ⁸¹ *Dīghanikāya* 16, citato in Bausani, *Buddha*, p.77.

-
- ⁸² *Dīghanikāya* 22, citato in Bausani, *Buddha*, p.79.
- ⁸³ *Dīghanikāya* 22, citato in Bausani, *Buddha*, p.87.
- ⁸⁴ *Dīghanikāya* 22, citato in Bausani, *Buddha*, p.95.
- ⁸⁵ *Samyuttanikāya* LVI, 11, citato in Bausani, *Buddha*, p.101.
- ⁸⁶ Campbell, *Oriental Mythology*, pp.279-80; trad. it.: *Mitologia orientale*, pp.320-1.
- ⁸⁷ Āśvaghoṣa, *Buddhacarita*, citato in Campbell, *Oriental Mythology*, p.275; trad. it.: *Mitologia orientale*, p.316.
- ⁸⁸ Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, p.354.
- ⁸⁹ *Udāna* VIII, 3, citato in Piantelli, «Il buddhismo indiano», in *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, p.294.
- ⁹⁰ Shoghi Effendi, *World Order*, p.43; trad. it.: *Ordine Mondiale*, p.43.
- ⁹¹ Bausani, *Saggi*, p.200.
- ⁹² Bausani, *Saggi*, p.201.
- ⁹³ Bausani, *Saggi*, p.201.

Capitolo settimo

Aspetti interiori ed esteriori delle religioni

Alcuni di questi aspetti della religione, oltre a essere motivo di dissenso fra i seguaci delle religioni, sono stati fra gli elementi che hanno allontanato gli uomini di pensiero dalla religione. Una visione più razionale in questo campo potrebbe non solo favorire il dialogo interreligioso ma anche riavvicinare alla religione chi se ne era allontanato in nome della ragionevolezza.

La fede

Sono state date varie definizioni di «fede». In genere queste definizioni hanno evidenziato un legame fra fede e religione, una contrapposizione fra fede e ragione, un aspetto volontario della fede, una sua passionalità spinta fino al fanatismo e all'intolleranza. Lo studio analitico di quelle definizioni esula dagli intenti di questo scritto che si propone invece di vedere se la fede ha veramente tutte le connotazioni negative che i suoi detrattori le attribuiscono.

Lo studioso bahá'í W.S. Hatcher suggerisce la seguente già menzionata definizione di fede:

Possiamo definire la fede di una persona il suo totale orientamento emotivo e psicologico derivante dall'insieme delle conclusioni sulla realtà che egli ha, consapevolmente o inconsapevolmente, tratto...

Alla luce di questa definizione, ogni forma di conoscenza umana è una forma di fede. E infatti, ciò che un uomo sa è ciò che ha compreso avvalendosi degli strumenti e dei criteri conoscitivi di cui dispone. Queste facoltà e questi criteri sono limitati e consentono all'uomo di conoscere una verità che è alquanto relativa. Pertanto la certezza della conoscenza umana non dipende da un suo intrinseco valore assoluto, ma dall'armonizzarsi dei nuovi dati conoscitivi con tutta una serie di altri dati conoscitivi precedentemente acquisiti, nel cui contesto il nuovo dato assume un suo significato e un suo valore. Ovviamente il valore di questa certezza dipende dalla validità delle conclusioni tratte. Allo stesso modo «la qualità della fede delle persone differisce molto in relazione alla misura in cui le conclusioni su cui quella fede si basa sono giustificate». ¹ Sembra quindi che la maggior parte delle critiche che sono state mosse alla fede debbano piuttosto riferirsi ai suoi contenuti.

È il caso di D. Bernazza, il quale pur non essendo un filosofo di professione, si fa portavoce di convinzioni prevalenti nella società contemporanea. Egli scrive:

... che cos'è la fede? È il credere nella sicura esistenza di ciò che non può essere dimostrato «reale» per mezzo di prove. (Altrimenti non è fede, ma fiducia o constatazione.) La fede, quindi, consente di

credere in tutto e nel contrario di tutto.... *la fede comincia là dove la ragione finisce.*²

Lo scrittore elenca poi una serie di presunte verità di fede, fra le quali una sola è di origine filosofica, l'esistenza dell'anima, le altre sono tutte dogmi di una confessione religiosa ben precisa. La sua critica dunque è mossa al contenuto della fede. In effetti egli stesso dimostra in tutto il libro di avere una fede «apassionata e onesta» nella ragione umana. Viene da pensare che anche chi ha fede nella ragione umana possa cadere nell'irrazionale, dato che non sembra che i risultati prodotti dalla ragione umana siano così assoluti come i suoi sostenitori (si sarebbe tentati di dire, in questo almeno, fanatici) affermano. I limiti di cui essi accusano la fede sono gli stessi limiti invalicabili dell'uomo e quindi anche della ragione.

Nel concetto di fede si possono distinguere almeno tre aspetti: un aspetto intellettuale relativo alla conoscenza, un aspetto affettivo relativo all'amore e un aspetto pratico relativo all'azione. Nel suo aspetto cognitivo la fede è una forma di conoscenza: la conoscenza di ciò che ne forma l'oggetto. Nel caso della fede religiosa l'oggetto è Dio, la trascendenza, l'anima, il legame fra l'uomo e Dio, le virtù, la legge spirituale. Nel suo aspetto affettivo, la fede è una forma di amore. Nel caso della fede religiosa è amore per la trascendenza, per Dio, per la Sua Manifestazione, per la parola della Manifestazione di Dio, per l'umanità. Nel suo aspetto pratico, la fede è azione nell'obbedienza. Nel caso della fede religiosa è obbedienza alla parola della Manifestazione di Dio e quindi

è comportamento etico. Questi tre aspetti della fede si integrano reciprocamente. L'amore di Dio genera le forze indispensabili allo sforzo necessario per acquisire la conoscenza teorica, ma soprattutto pratica delle realtà dello spirito. Nello stesso tempo promuove il processo della santificazione personale che affina le capacità di intuizione e quindi comporta un ampliamento e un approfondimento della conoscenza stessa.

Se nei suoi aspetti cognitivi la fede può scadere nell'irrazionalità, nei suoi aspetti affettivi e pratici può scadere nell'assolutismo, nel fanatismo e nell'intolleranza. Ma anche in questo caso ciò dipende soprattutto dai suoi contenuti. Infatti la fede religiosa è per definizione fede nella legge dell'amore, dell'unità e della fratellanza che è l'essenza della religione. Non si vede come sia possibile essere fanatici in questo, senza negare il contenuto stesso della propria fede. In altre parole chi sia fanatico, e quindi rigido e intransigente, nella sua fede religiosa, in realtà non ha fede nell'amore, in quanto amore significa anche misericordia, comprensione, tolleranza. Può essere benissimo fanatica invece una persona che abbia riposto la propria fede in un'identità religiosa che si fondi soprattutto su dogmi assoluti, rituali esclusivi, forme particolari. Il suo fanatismo nasce dalla convinzione che tali dogmi, rituali e forme siano più importanti della legge dell'amore, con tutto ciò che l'amore comporta. In realtà le critiche che molti pensatori hanno mosso contro la fede non riguardano la fede nell'essenza della religione, ma la fede negli aspetti esteriori e formali della religione a discapito della sua essenza, che è la legge dell'amore, dell'unità e della

fratellanza. In questo caso la fede diviene divisiva, si può trasformare in fanatismo e intolleranza, può essere causa di conflitto e di guerra.

Ma quando il contenuto della fede sia conforme alle richieste delle Manifestazioni di Dio, che ruotano attorno ai temi dell'amore, dell'unità e della fratellanza, la fede diventa una forza trainante di grande valore. Essa aiuta l'individuo a esprimere qualità spirituali di cui ciascun essere umano è potenzialmente dotato e che distinguono gli uomini dagli animali: amore, amicizia, gentilezza, saggezza, prudenza, giustizia, fermezza, costanza, intraprendenza e così via, unite a consapevolezza e volontà. Lungi dall'essere un ostacolo nella vita, tale fede è un prezioso elemento di crescita e realizzazione personale.

Secondo A. Bausani

l'essenza della religione divina è... la fede in un Dio dall'essenza inconoscibile che si manifesta in personalità che vanno seguite non come filosofi o scienziati, ma come datori di leggi etiche e di santità. Tutto quello che è aggiunto crea fanatismo e violenza. E molto disgraziatamente, la storia umana ha aggiunto a questo nocciolo divino; basti pensare alle complicate elucubrazioni dogmatiche che hanno irregimentato la «fede» in organismi dottrinari fanatici in molte forme di religione.³

La fede dunque non è buona o cattiva di per sé. È come la nostra mano destra: può accarezzare o picchiare, può risanare o uccidere. Ma chi vorrebbe non averla? È proprio di fronte alle malefatte dei fanatici

di ogni tipo, religiosi o ideologici che siano, che si comprende quanto sia importante il contenuto della fede e quindi la guida della ragione nella scelta del proprio oggetto di fede. 'Abdu'l-Bahá disse: «soppesate accuratamente sulla bilancia della ragione e della scienza quello che vi viene presentato come religione. Se supera la prova, accettatelo perché è vero. Ma se non la supera, respingetelo, perché è ignoranza».⁴

La fede nei miracoli

Un aspetto dell'irrazionalità della fede che ha fatto molto discutere è la fede nei miracoli. Innanzi tutto per miracolo s'intende un

evento eccezionale, che colpisce e impressiona fortemente perché non pare trovare spiegazione nelle ordinarie leggi della natura onde è attribuito a forze preternaturali o all'intervento di enti soprannaturali, identificati, nell'ambito delle varie religioni, con la divinità.⁵

Per chi neghi l'esistenza del soprannaturale, ma talvolta anche per chi abbia una certa idea della Divinità, la fede nei miracoli, che comportano una violazione delle leggi della natura, può apparire irrazionale e illogica o perfino una limitazione dell'Onnipotenza di Dio. Ma in effetti aver fede nella possibilità dei miracoli significa proprio credere che Iddio è onnipotente e quindi ha un potere che va al di là di qualsiasi limitazione. Infatti se Dio è creatore, Egli ha creato tutte le leggi che sono all'opera nell'universo e pertanto ne è il Signore e può fare di esse quel che vuole. Gli esse-

ri umani, limitati come sono, non possono comprendere appieno le intenzioni e la saggezza di Dio. Pertanto è inevitabile che moltissime cose della creazione restino avvolte nel mistero. Il mistero fa parte della vita umana e dipende dalla piccolezza dell'uomo nei confronti della grandezza di Dio e delle Sue Manifestazioni. L'uomo non potrà mai conoscere tutto. Ciò che egli non conosce e non comprende è il mistero. E il miracolo fa parte di questo mistero. Pertanto sembra che la ragione possa aiutarci a capire che i miracoli sono possibili, anche se è evidente a tutti che Iddio non Se ne serve abitualmente per rivelare all'uomo il Proprio potere e volere.

L'irrazionalità della fede nei miracoli è invece qualcosa di diverso. È irrazionale pensare che i miracoli possano essere una prova della grandezza delle Manifestazioni di Dio. Infatti coloro che non sono stati presenti alla realizzazione di un dato miracolo possono sempre negare che esso sia accaduto. Il miracolo può essere una prova solo per chi l'ha visto, ma non per chi ne viene informato per interposta persona. E anche per chi l'ha visto, sembra non avere un grande peso, se è vero per esempio che il popolo ebreo lasciò crocifiggere Gesù dopo averlo visto compiere tutti quei miracoli. Infine il miracolo, per quanto straordinario, è un evento di carattere materiale e quindi di valore e importanza limitati. Pensiamo per esempio a un non vedente che riacquisti miracolosamente la vista. Sicuramente egli la riperderà dopo alcuni anni, quando morrà. Ma supponiamo invece che una persona spiritualmente non vedente all'improvviso abbia un'illuminazione e consegua la comprensione spiritua-

le. Questa sua nuova luce non si spegnerà mai più. E dunque la visione interiore è ben più importante di quella materiale.⁶

Un altro aspetto irrazionale della fede nei miracoli è che spesso i credenti credono fermamente nei miracoli operati all'interno della loro confessione, ma negano quelli che vengono affermati dagli altri. Così i cristiani sono assolutamente sicuri quanto al potere taumaturgico di Gesù, e fanno bene, ma sono scettici per quanto riguarda i miracoli attribuiti a Muhammad o al Buddha. E invece è evidente che tutte le Manifestazioni di Dio, dotate del potere del Logos, possono sicuramente fare qualunque cosa vogliano. E quindi possono anche compiere miracoli. E infatti le Manifestazioni di Dio hanno tutte compiuto il miracolo di trasformare i cuori, di creare grandi civiltà. È possibile tuttavia che le Scritture, nel riferire i portentosi operati dalle Manifestazioni di Dio, intendessero parlare anche in senso metaforico: il morto che viene resuscitato potrebbe anche essere la persona immersa nella morte del materialismo, ridestata alla vita dello spirito.

In effetti la fede nei miracoli, quando esuli dai termini logici sopra esposti, può sconfinare in un'irrazionalità per certi versi infantile. Potrebbe essere l'espressione di una certa immaturità nella fede, l'immaturità di chi non abbia ancora compreso la preminenza del mondo dello spirito e sopravvaluta quello materiale. Il credente che invoca il miracolo in qualche modo non è disposto a quella sottomissione completa alla volontà di Dio che è una delle espressioni fondamentali di una matura fede in Dio. Chiede a Dio di fare

quello che lui vuole, ignorando che sarebbe molto meglio per lui sottomettersi al volere di Dio.

Il timor di Dio

Se la religione si fonda su un Patto fra Dio onnipotente e l'uomo debole creatura, è ovvio che l'uomo abbia paura dell'Altro contraente, soprattutto nella consapevolezza della propria inadempienza. Come ogni altro aspetto della religiosità anche il timor di Dio può assumere connotazioni diverse a seconda del grado di sviluppo personale. È forse timor di Dio la paura che l'uomo primitivo, il quale ha appena vagamente colto il significato del Patto, avverte di fronte alle espressioni più terrificanti delle forze naturali che egli ha divinizzato? Forse è in ricordo di questi aspetti immaturi del timor di Dio che oggi in Occidente il concetto è spesso sgradito. Ma certamente nell'uomo maturo, che ha conseguito un certo sviluppo della propria facoltà razionale, il timor di Dio è tutt'altra cosa. In quell'uomo timor di Dio è la consapevolezza delle conseguenze dell'infedeltà al Patto. In un certo senso può paragonarsi al timore delle conseguenze delle leggi naturali. Nessuno si getterebbe nel vuoto dal quinto piano per scendere più in fretta, ben sapendo che la legge di gravità lo farebbe sfracellare al suolo. E nessuno si vergognerebbe di aver paura di farlo. La stessa cosa vale nell'ambito spirituale: la violazione di una legge divina non comporta danni immediati ed evidenti, ma nel tempo esercita effetti deleteri sullo spirito. Aver timor di Dio significa aver paura d'infrangere la legge per timore delle conseguenze, un sentimento al-

quanto salutare, una vera e propria protezione, ben giustificato in una debole creatura di fronte al Creatore onnipotente. Bahá'u'lláh scrisse: «Essenza della saggezza è il timor di Dio, la paura della Sua sferza punitiva e il paventar la Sua giustizia e il Suo decreto». ⁷ Shoghi Effendi spiegò inoltre che

la maggior parte degli esseri umani ha bisogno dell'elemento paura per disciplinare la propria condotta. Solo un'anima relativamente molto evoluta potrebbe essere disciplinata sempre dall'amore soltanto. Il timore delle punizioni, il timore dell'ira di Dio se agiamo male, sono necessari per mantenere i piedi delle persone sul retto sentiero. Naturalmente dobbiamo amare Iddio – ma dobbiamo temerLo come il bambino teme la giusta ira e il castigo del genitore; non inchinarci davanti a Lui come davanti a un tiranno, bensì sapere che la Sua misericordia è più grande della Sua giustizia! ⁸

La trasformazione interiore

Il vissuto interiore della religione comprende un altro aspetto assai importante: il processo di trasformazione personale che si realizza in chiunque segua con costanza e con purezza di intendimenti, ossia mosso dall'amore disinteressato per la Manifestazione di Dio, gli insegnamenti della religione.

Il concetto bahá'í di dinamica della trasformazione spirituale può essere sinteticamente spiegato come segue. L'uomo da un lato è il frutto del mondo della creazione di cui il suo corpo condivide tutte le caratte-

ristiche, dall'altro la sua anima possiede potenzialmente la capacità di manifestare le qualità del mondo dello spirito. Lo strumento grazie al quale egli può innescare e far funzionare il processo che renderà operanti le sue potenzialità divine è la sua capacità di comprensione. Di questa egli può avvalersi per riconoscere la Manifestazione di Dio che, come si è accennato, gli rivela un insieme di insegnamenti e di leggi che rappresentano un riverbero delle leggi e delle verità del mondo dello spirito, applicando le quali egli può ottenere risultati concreti sul piano della vita: eccellenza personale e progresso collettivo. Contemporaneamente la Manifestazione di Dio mette a sua disposizione – sol che egli le voglia cogliere – le forze per cui questa trasformazione possa aver luogo: le forze dello Spirito Santo e dello spirito della fede. L'uomo non ha accesso a queste forze se non attraverso la deliberata applicazione del metodo prescritto dalla Manifestazione. Riconoscere la Manifestazione di Dio è dunque «il primo passo sulla via di Dio, ma la strada è molto lunga...».⁹ Questa trasformazione infatti, essendo un processo di crescita, segue le leggi di ogni altro processo di questo tipo: è graduale e può essere paragonata allo sviluppo di un «seme»,¹⁰ che, coltivato dall'agricoltore, germoglia, si sviluppa e fruttifica grazie alle energie irradiate dal sole e alle sostanze minerali assimilate dall'aria e dalla terra, esprimendo così le sue qualità potenziali. 'Abdu'l-Bahá descrive questo processo come un processo di avvicinamento a Dio, e soggiunge: «vicinanza è somiglianza»,¹¹ e inoltre: «[i] Profeti ci informano che il solo modo per avvicinarsi a Dio è quello di assumere gli attributi del-

la Divinità». ¹² A tal segno può e deve giungere tale somiglianza che l'esistenza dell'uomo divenga «non esistenza», «perché – scrive 'Abdu'l-Bahá – il raggio riassorbito nel sole, è cancellato e, giunta nel mare, la goccia svanisce e il vero amante, quando trova l'Amato, immola l'anima». ¹³

Questo tema non è sufficientemente preso in esame dagli studiosi delle religioni, i quali ne delegano lo studio a coloro che s'interessano degli aspetti mistici e gnostici delle varie religioni. E invece la capacità di trasformazione fa parte del concetto stesso di religione, il cui scopo è quello di «avvicinare l'uomo a Dio e di trasformarne il carattere». ¹⁴ In sua assenza non si può parlare di religione, ma tutt'al più di ideologia.

Le religioni attribuiscono a se stesse un grande potere di trasformazione e in questo senso si presentano come strumento di moralizzazione e di crescita. Ma lo studio della loro storia sembra dimostrare che questo potere si esprime concretamente e pienamente solo in un certo momento della loro evoluzione storica e che quando esse si trasformano in dogmatismo ed esteriorità esso diminuisce notevolmente. Le religioni diventano allora forze conservatrici e pertanto un ostacolo alla crescita dell'uomo. D'altra parte le civiltà che coesistono con tali religioni sono prive di una visione della vita condivisa dalla maggior parte degli uomini e pertanto sono per lo più affette da profonde malattie morali e spirituali.

Il tema della trasformazione interiore merita di essere ulteriormente approfondito. Ma nel contesto di una breve introduzione alla filosofia della religione

può essere lasciato a questo punto: un invito a un attento riesame critico delle Scritture e della storia delle religioni sotto questo aspetto.

Obbedienza e libertà

Il tema del rapporto fra la fede nella religione, che comporta l'obbedienza ai suoi precetti, e il bisogno di libertà individuale ha turbato per secoli le coscienze degli spiriti liberi. I termini della questione sono troppo noti per meritare di essere qui riesposti e alcuni di essi sono già stati esaminati.¹⁵ E tuttavia due di essi meritano di essere ripresi in esame: il significato dell'autorità della Manifestazione di Dio e la definizione di libertà.

Se si accetta la definizione di Manifestazione di Dio precedentemente esposta, le Sue parole sono una descrizione corretta della realtà e come tali costituiscono una preziosissima fonte di sapere. Ma se nulla può esservi fra quelle parole che sia in conflitto con l'intelletto umano al quale esse sono destinate, è evidente, che, in caso di apparente contraddizione, questa è da ascrivere alla limitatezza della comprensione umana e non a un impossibile errore della Manifestazione. In altri termini le perplessità che l'uomo può avvertire di fronte a qualcosa che la Manifestazione di Dio dice e che egli non comprende sono da ascrivere alla sua limitatezza. Il riconoscimento di questo fatto non rappresenta una limitazione alla libertà dell'uomo, ma solo un riconoscimento dei limiti dell'intelletto umano e un incentivo a superarli.

E in effetti nel contesto della visione religiosa la libertà dell'uomo non può essere concepita negli stessi termini in cui è concepita nel contesto di una filosofia, materialista o spiritualista che sia. Quel tipo di libertà, che consiste nel pensare, dire e fare qualunque cosa piaccia, sia pur con l'unico limite di non ledere gli altri, e che alcune filosofie laiche ritengono auspicabile per l'uomo, secondo le religioni è pura utopia. Le creature sono comunque sempre soggette alla volontà del Creatore. Nella visione religiosa, la massima libertà possibile per l'uomo consiste nel riconoscere la suprema autorevolezza della fonte della Parola sacra e nella libera decisione di esprimere questo riconoscimento nella propria vita fino alle estreme conseguenze. E quindi la prima e la più importante delle libertà dell'uomo è quella che si espleta nella ricerca della verità. In questo l'uomo può e deve essere intemerato e perfino temerario. Solo se saprà essere libero dai vincoli del pregiudizio sarà in grado tanto di riconoscere la Manifestazione di Dio quanto di avvicinarsi alla verità. Il riconoscimento della Manifestazione di Dio e l'obbedienza alle Sue leggi comportano che l'individuo da un lato rinunci volontariamente alla libertà degli istinti, ma dall'altra acquisisca una libertà interiore che gli consente di vivere in pace e in armonia con se stesso e con gli altri esseri umani sulla terra. Il frutto di questa libertà dev'essere, nella promessa delle religioni, il progresso personale e collettivo, materiale, intellettuale e spirituale. Se così non è, c'è stato un errore nel libero uso delle facoltà dell'uomo, nella sua comprensione della Parola sacra,

nell'espressione della sua libertà di sottomettersi all'autorità della Manifestazione.

Tutte le Scritture promettono all'uomo la libertà nella sottomissione a Dio. Le filosofie laiche gliela promettono nella sottomissione al proprio io, che esse chiamano coscienza. Sta dunque a vedere chi sia in grado di mantenere la promessa nel grande e inesorabile gioco della vita e della storia. Ma già in termini puramente razionali la libertà di molti filosofi laici altro non è che asservimento alla propria immagine di essere razionale, autosufficiente, che non riconosce l'autorità della Manifestazione di Dio al di sopra della propria coscienza. L'io è diventato dio. E l'io non sembra essere un dio generoso di doni e di armonia, esteriore e interiore.

Il tema della coscienza è sicuramente di fondamentale importanza. Ma è un tema così vasto che è impossibile affrontarlo esaurientemente e in breve. Ai fini del nostro discorso, ci basterà esporre solo alcune considerazioni che emergono dallo studio della letteratura bahá'í.

1. Non esiste una coscienza innata, nel senso di un'istintiva conoscenza della differenza fra bene e male. 'Abdu'l-Bahá scrive:

Alcuni immaginano che un senso innato di dignità umana impedisca all'uomo di commettere malvagità e garantisca la sua perfezione spirituale e materiale. Cioè, che l'individuo dotato d'intelligenza naturale, grande risolutezza e zelo, si astenga per istinto dal nuocere ai suoi si-

mili e abbia un grande desiderio di fare del bene indipendentemente da qualsiasi considerazione sulle severe punizioni derivanti dalla malvagità o sulle grandi ricompense della virtù. Ma... osserviamo nei bambini segni di aggressività e di arbitrio e vediamo che, mancando le istruzioni di un maestro, le loro qualità spiacevoli aumentano da un momento all'altro. Pertanto è chiaro che la comparsa di questo senso naturale della dignità umana e dell'onore è il risultato dell'educazione. In secondo luogo, dato per concesso, per amore della discussione, che un'intelligenza istintiva e un'innata qualità morale possano impedire l'iniquità, è ovvio che gli individui dotati di queste qualità sono rari come la pietra filosofale. Una supposizione del genere non può essere convalidata da semplici parole, deve essere sostenuta dai fatti. Vediamo quale forza nella creazione spinge le masse verso scopi e azioni giuste!¹⁶

2. La coscienza viene acquisita mediante l'educazione sin dalla più tenera infanzia. Da qui l'importanza di dare ai bambini molto precocemente un'educazione spirituale, ossia di educarli all'amore di Dio e al rispetto della Sua volontà espressa dalle Manifestazioni di Dio il più presto possibile. 'Abdu'l-Bahá scrive:

È molto difficile insegnare all'individuo e raffinare il suo carattere quando la pubertà è passata. Allora, come l'esperienza ha dimostrato, anche se si farà tutto il possibile per modificare alcune

sue tendenze, non servirà a nulla. Potrà forse migliorare un poco oggi; ma lascia che passino un po' di giorni e se ne dimenticherà e ritornerà alla sua condizione abituale e alle sue solite maniere. Pertanto l'infanzia è il momento in cui si devono gettare solide fondamenta. Finché il ramo è verde e tenero, è facile raddrizzarlo.¹⁷

3. Per effetto dell'educazione nascono il timor di Dio e il cosiddetto senso del pudore, che sono molto importanti ai fini di disciplinare dall'interno il comportamento degli individui. Bahá'u'lláh scrive:

Il timor di Dio è sempre stato sicura difesa e valido baluardo per tutti i popoli del mondo; è causa prima della protezione dell'umanità e strumento supremo per la sua preservazione. In verità esiste nell'uomo una facoltà che lo tiene lontano e lo tutela da tutto ciò che è indegno e sconveniente, facoltà nota come senso del pudore. Ma essa è limitata soltanto a pochi; non tutti l'hanno posseduta e la posseggono. Incombe ai re e ai capi spirituali del mondo di tenersi strettamente alla religione, poiché, per suo mezzo, il timor di Dio è instillato in tutti fuorché Lui.¹⁸

E inoltre:

La cosa più importante per i bambini, quella che deve precedere ogni altra cosa, è che s'insegnino loro l'unicità di Dio e le Leggi di Dio. Perché mancando questo, non si può inculcare il timor di Dio, e mancando il timor di

Dio nasceranno un'infinità di azioni odiose e abominevoli e verranno espressi sentimenti che passeranno ogni limite...

I genitori devono far tutto il possibile per allevare i propri figli in modo che siano religiosi, perché, se non otterranno questo sommo ornamento, i figli non obbediranno ai genitori, la qual cosa, in un certo senso, significa che non obbediranno a Dio. In verità, quei bambini non mostreranno rispetto verso nessuno, e faranno esattamente quel che vorranno.¹⁹

4. Dato che l'ontogenesi ripete la filogenesi,²⁰ dai concetti sopra esposti si può dedurre che anche l'umanità ha acquisito la sua coscienza mediante l'educazione collettiva che essa ha ricevuto dalle Manifestazioni di Dio. Questa coscienza dell'umanità è trasmessa di generazione in generazione come un prezioso retaggio del passato. Ma nello stesso tempo, data la continua crescita del genere umano, essa ha bisogno di essere costantemente rinnovata e ampliata. Dall'equilibrio fra il mantenimento dei principi universali che il passato ci tramanda e il superamento dei suoi insegnamenti accessori dipende il progresso della coscienza umana. La rivelazione progressiva assolve proprio questa importantissima funzione.

La visione del mondo

Ogni Manifestazione di Dio, per definizione, insegna una visione comprensiva e corretta della natura del

mondo, dell'uomo e della società. Il sistema di credenze che ne deriva dà un significato e uno scopo alla vita. I credenti sono unificati dalla loro fede in questa visione, dalla loro osservanza di queste credenze. Parlano un linguaggio comune. I loro presupposti sono simili e pertanto la loro comunicazione è più facile ed efficace. Questa visione e queste credenze costituiscono un centro unificatore molto potente. Inoltre poiché la Manifestazione si prefigge il compito di creare fratellanza e unità, coloro che vivono all'insegna di quella visione e di quelle credenze vivono in pace e in armonia. Ne deriva una situazione sociale favorevole allo sviluppo intellettuale e morale dell'individuo. 'Abdu'l-Bahá dice:

Le religioni divine sono centri collettivi nei quali i diversi punti di vista possono incontrarsi, accordarsi e unificarsi. Esse producono unità fra patrie, razze e politiche. Per esempio, Cristo unificò diverse nazioni, pacificò popoli in guerra e instaurò l'unità del genere umano. I conquistatori greci e romani, egizi e assiri pieni di pregiudizi erano tutti nemici, in lotta e in guerra, ma Cristo riunì questi vari popoli e rimosse le basi della discordia – e non lo fece con la forza della razza, o della patria, o della politica, ma con il potere dello Spirito Santo. Non sarebbe stato possibile in altro modo. Di tutti gli altri sforzi compiuti da uomini e nazioni resta nella storia solo la menzione, senza alcun risultato.²¹

Lo studio delle religioni in fase crescente offre infatti un quadro edificante: civiltà fiorenti, prosperose e forti. Ma lo studio della decadenza delle religioni è

desolante. Come dice la Bibbia: «Quando non vi è visione, il popolo perisce». ²² E infatti quando un popolo perde la fiducia nel proprio sistema di credenze e di valori, nelle parole dello studioso bahá'í D. Martin, «i membri della società smettono di fare i sacrifici necessari per preservare i rapporti sociali più essenziali. Quando ciò accade la società perde la forza di coesione che la sostiene e incomincia la disgregazione». ²³ Questo fenomeno è caratteristico dei periodi storici immediatamente precedenti e susseguenti l'avvento delle Manifestazioni di Dio che nella letteratura bahá'í sono paragonati alla stagione invernale. ²⁴

A. Bausani analizza in un suo articolo i motivi che a suo giudizio hanno ripetutamente nel tempo condotto l'uomo a rifiutare le visioni proposte dalle Scritture. Egli scrive:

A mio parere una delle ragioni più evidenti... è che le concezioni religiose che si propongono all'uomo sono, man mano che risaliamo addietro nel tempo, sempre più mitiche e primitive e l'uomo non ha torto a rifiutarle una dopo l'altra per cercare un assoluto che valga veramente la pena di esser chiamato tale. ²⁵

In altre parole essendo la verità religiosa rivelata relativa, è evidente che lo stesso impulso civilizzatore portato da una religione assieme alla visione da essa proposta conduce nel tempo l'uomo a progredire e quindi a superare quella visione che essa stessa gli aveva proposto e a tendere a una visione più ampia. Ed è per questo che le religioni sono periodicamente rinnovate

con l'avvento di una nuova Manifestazione di Dio. 'Abdu'l-Bahá scrive a questo proposito:

... la religione di Dio è una sola, ed è maestra dell'umanità, ma pure bisogna che sia rinnovata. Quando si pianta un albero, esso cresce giorno dopo giorno; mette fiori e foglie e succulenti frutti. Ma dopo lungo tempo, invecchia, e cessa di produrre frutti. Allora l'Agricoltore della verità ne raccoglie il seme e lo pianta in puro terreno; ed ecco ergersi il primo albero, tale qual era prima.²⁶

La preghiera e la meditazione

La preghiera nella sua essenza è una condizione interiore, nella quale l'uomo distoglie momentaneamente la propria attenzione dalle cose della terra, per rivolgersi a Dio, come in un colloquio, nell'intento di esprimere i propri desideri, nella speranza e nell'attesa che Egli li soddisfi, e di esternare i propri sentimenti di amore, lealtà e gratitudine. Via via che il fedele si raffina spiritualmente, la sua preghiera si trasforma da una supplica per ottenere la soddisfazione di un bisogno materiale, a un moto di contrizione a causa di un errore commesso, a un'invocazione di soccorso per ottenere un dono spirituale, all'espressione di un sentimento di consapevolezza della propria nullità, a un inno di lode e ringraziamento a Dio per i doni da Lui generosamente elargiti, a una contemplazione della Sua Bellezza palese così nel creato come nell'intimo del cuore. Pertanto il perfetto contenuto della preghiera non può essere altro che un'aspirazione a un ulteriore avvicinamento a Dio nella radiosa acquiescenza alla

Sua volontà. Ogni altra intenzione è espressione di minor maturità spirituale.

La preghiera è compiuta abitualmente per mezzo del più tipico strumento di comunicazione umano, la parola. E tuttavia, da un lato, vi sono anche preghiere che non sono espresse verbalmente, ma concepite solo nel pensiero. Dall'altro, talvolta la preghiera verbale è accompagnata da gestualità, il cui significato è per lo più simbolico. Per esempio le prosternazioni tipiche della preghiera obbligatoria musulmana (*ṣalāt*) possono essere considerate un simbolo di sottomissione a Dio. Nella preghiera, dunque, la parola è solo lo strumento, non l'essenza. In realtà la preghiera s'innalza «al di sopra delle parole e delle lettere» e trascende «il mormorio delle sillabe e dei suoni»,²⁷ fino ad assurgere a una pura condizione di superamento dell'io e di comunione con Dio nella quale l'anima si perde. Questa condizione è talvolta chiamata contemplazione. In essa si realizza la più importante funzione della preghiera: contribuire a produrre e mantenere «quel sentimento mistico che unisce l'uomo a Dio», quella «condizione di comunione spirituale» che è «l'essenza della fede religiosa».²⁸

Accanto alla preghiera individuale vi è anche quella collettiva, che rappresenta presso tutte le religioni un momento di unificazione della comunità dei fedeli. 'Abdu'l-Bahá dice che quando «tutti si riuniscano e in armoniosa sintonia si raccolgano in preghiera» il risultato è «che da questo convegno, nel cuore umano nasceranno e fioriranno unità e affetto».²⁹

La preghiera è presente in tutte le religioni e il suo significato è più o meno lo stesso. Quanto alle sue forme, esse sono molteplici. Queste differenze sono puramente esteriori. Lungi dal trasformarle in una ragione di conflitto, esse possono essere considerate come parte della ricchezza culturale dell'umanità. Quelle forme di preghiera che valicano i limiti delle leggi e dei concetti fondamentali di tutte le religioni non possono rientrare nel concetto di religione, ne sono solo un'espressione spuria. Spurie sono anche tali forme quando la ritualità prevalga sul sentimento.

Strettamente legata alla preghiera nelle sue forme di contemplazione, la meditazione è paradossalmente un'attività passiva. Essa consiste nel distogliere volontariamente l'attenzione dalle cose fisiche, per concentrarsi sul mondo della propria interiorità e dello Spirito. 'Abdu'l-Bahá disse che essa

è simile allo specchio. Posta di fronte a oggetti materiali li rispecchia. Perciò se lo spirito dell'uomo contempla oggetti terreni sarà informato di essi.

Ma quando lo specchio dello spirito sia rivolto verso il cielo, il cuore rispecchia le costellazioni celesti e i raggi del Sole della Realtà e si ottengono le virtù del Regno.³⁰

Dunque la meditazione può essere usata in ogni campo, non solo nell'ambito delle verità religiose, ma anche nelle arti e nelle scienze. Nell'ambito della religione essa è intesa come meditazione sulle verità religiose, sulle parole delle Scritture, sui significati spirituali della realtà. 'Abdu'l-Bahá suggerisce i seguenti

temi: «il problema della realtà dello spirito dell'uomo; della nascita dello spirito; della sua nascita da questo mondo al mondo di Dio; il tema della vita interiore dello spirito e del suo destino dopo la sua ascensione dal corpo... la natura essenziale della Divinità, della rivelazione divina, della manifestazione della Divinità in questo mondo».³¹

La meditazione sembra essere un'attività relativamente più diffusa fra i seguaci delle religioni mistiche che fra quelli delle religioni profetiche, alle quali tuttavia è tutt'altro che estranea.

Nel XX secolo che ha perlopiù seguito le vie del laicismo gli studi critici sulla preghiera sono stati alquanto trascurati. È più facile comprenderne il significato se si considera la sua funzione preminente, che non è quella di chiedere e ottenere che un desiderio, materiale o spirituale, sia esaudito, ma di contribuire a produrre e mantenere «quel sentimento mistico che unisce l'uomo a Dio», quella «condizione di comunione spirituale» che è «l'essenza della fede religiosa».³² Sono dunque di importanza del tutto secondaria quegli aspetti irrazionali, per cui la preghiera sarebbe in grado di operare miracoli pseudo-spirituali o materiali quasi per magia. Resta solo da spiegare come essa possa svolgere la sua funzione di alimentare la fede nel cuore del credente. Per questo scopo, è importante far riferimento alla dinamica della trasformazione interiore favorita dall'obbedienza alle leggi divine. Sottoponendosi alla disciplina della legge divina per amore di Dio, il credente impara a scoprire dentro di sé le qualità spirituali di cui è dotato. Le scopre nell'azione

pratica. Scopre per esempio che mentre credeva di essere timoroso, la forza della sua fede in Dio lo ha aiutato a compiere un'azione coraggiosa e quindi a trovare dentro di sé una qualità spirituale, il coraggio, che credeva di non avere. In ugual modo, nella concentrazione e nel distacco dalle cose fisiche che la preghiera richiede, il credente acquisisce capacità di distacco dalla realtà fisica dell'esistenza e raffina la propria sensibilità alle sue dimensioni spirituali. In altre parole la preghiera favorisce lo sviluppo di uno strumento di cui tutti gli esseri umani dispongono, ma che abitualmente non usano. Questo strumento è stato chiamato volta per volta intuizione, intuito, percezione interiore, percezione spirituale, immaginazione attiva (H. Corbin) oppure, con termini metaforici, occhio interiore, mente interiore. Nella letteratura bahá'í esso è descritto come una capacità di percepire la realtà «senza strumenti e organi».³³ Questa capacità di percezione interiore è di grande aiuto nella comprensione di quei temi dello spirito che costituiscono il più importante oggetto della meditazione religiosa. Essa ne consente una conoscenza che i mistici di tutti i climi hanno sempre definito esperienziale, che rappresenta una delle vette dell'esperienza religiosa e che alimenta la fede, in quanto mistico sentimento di comunione con Dio. Tanto per capire di che cosa si sta parlando, la percezione interiore è la capacità che consente ai grandi artisti di creare le loro opere migliori, o ad alcuni scienziati di compiere alcune delle loro scoperte. Tre celebri esempi di scoperte scientifiche frutti di altrettanto celebri esperienze intuitive sono la formulazione della legge del moto armonico compiuta da Ga-

lileo Galilei guardando le oscillazioni di un lampadario del Duomo di Pisa, la formulazione della legge della gravitazione universale compiuta da Isaac Newton vedendo una mela cadere, la formulazione della teoria della relatività compiuta da Albert Einstein durante un sogno.

Troppo pochi sono gli studi seri su questo tema, per potersi prendere la libertà di trarre conclusioni alla luce della razionalità. Ma certamente se ne sa già abbastanza da non potersi più permettere di ignorarne l'esistenza. E dunque ben venga la luce della ragione a illuminare anche questo aspetto della vita che finora è rimasto relegato negli antri delle scienze occulte.

Il servizio

Un ulteriore aspetto fondamentale dell'espressione esteriore della religione è il servizio, ossia il mettersi al servizio delle istituzioni religiose per promuoverne gli scopi nel mondo. Nella maggior parte delle religioni, il servizio viene scelto come regola di vita da persone che per questo rinunciano a ogni altra attività: il clero. La funzione del clero è sicuramente stata di grande importanza ai fini della crescita umana. Il giudizio su di esso non può essere espresso solo in funzione dell'abuso di tale posizione che è stato ripetutamente compiuto nel corso della storia delle varie religioni da suoi rappresentanti indegni, che ne hanno fatto uno strumento di glorificazione personale, di potere, di oppressione sugli altri. Bahá'u'lláh, che pure esclude la presenza di un clero nell'ambito della religione da lui fondata, scrive dei teologi musulmani: «Ma quei

teologi che sono veramente adorni dell'ornamento del sapere e del buon carattere sono, in verità, come una testa per il corpo del mondo e occhi per le nazioni...». ³⁴ È necessario dunque rivedere il giudizio sul clero alla luce della sua funzione nella storia e distinguere fra il clero e i suoi rappresentanti indegni.

Le caratteristiche del mondo contemporaneo, con le sue possibilità e necessità di parità fra gli uomini e di partecipazione collettiva, sembrano indicare l'opportunità di un servizio inteso come impegno universale, senza necessariamente attribuirlo istituzionalmente a categorie sociali particolari. E di fatto l'enorme sviluppo che il volontariato ha avuto in tutto il mondo sembra confermare questa direzione come auspicabile e possibile in tutti i climi e quindi fra tutte le religioni.

Le istituzioni

Lo spirito che le Manifestazioni di Dio infondono nel mondo non può permeare l'umanità cui è destinato ed esercitare su di essa un influsso durevole finché non si concretizzi in un «ordine» visibile, dotato di istituzioni proprie, che si identifichino con i suoi principi e operino in conformità alle sue leggi. ³⁵ Considerate sotto questo aspetto, le istituzioni religiose sono di per sé strumenti molto validi di civiltà e di progresso. Lo sono quando i loro rappresentanti si attengono alle leggi spirituali delle Scritture. Ma quando i loro rappresentanti si lascino sfuggire «la polpa» della religione, per attaccarsi alla «scorza», esse possono divenire strumento di opposizione alla verità e di oppressione. La

storia delle Manifestazioni di Dio dimostra che esse furono invariabilmente perseguitate dal clero di precedenti religioni, divenuto geloso custode e difensore di quell'*establishment* che ogni nuova rivelazione ha inevitabilmente scalzato. Abramo fu cacciato da Ur per aver osato infrangere gli antichi idoli. Zoroastro fu pugnalato alla schiena mentre pregava da un sacerdote della vecchia religione. Gesù fu crocifisso per volere dei grandi sacerdoti, Anna e Caifa. Il Báb fu fucilato per istigazione del clero sciita. E fra i più accaniti oppositori di Bahá'u'lláh ci furono eminenti esponenti del clero musulmano.

Anche la storia delle istituzioni religiose dovrebbe essere studiata alla luce dei concetti sopra esposti. Esse hanno una funzione specifica legata ai tempi e ai luoghi della religione cui appartengono. Sono quindi realtà appartenenti alla storia e come tali relative e non assolute e quindi soggette a continue modificazioni. Inoltre la validità della loro formulazione dipende strettamente dall'autorità della Manifestazione di Dio. È verosimile che alcune istituzioni religiose siano state osteggiate dai seguaci della loro stessa religione perché le loro basi scritturali non erano sufficientemente solide e molti dei loro sviluppi erano invece avvenuti sulla base degli apporti di menti umane. Inoltre gli apporti umani hanno spesso comportato che quelle istituzioni si allontanassero dagli insegnamenti spirituali del Profeta-Fondatore con le inevitabili conseguenze che ne sono derivate.

Per fare alcuni esempi. Le ispiranti ma vaghe parole rivolte da Gesù a Pietro, «Tu sei Pietro e su questa pie-

tra fonderò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno su di essa»,³⁶ pur conferendo a Pietro il diritto a essere considerato il suo vicario, ad alcuni non sono sembrate sufficienti a giustificare la complessa struttura istituzionale elaborata dai successori di Pietro. Tant'è vero che il Papato ebbe sempre molte difficoltà nell'affermare la propria autorità e per questo all'interno del Cristianesimo si formarono numerose confessioni.³⁷ Il Corano d'altra parte, pur essendo più specifico nel campo dell'amministrazione della Causa di Dio, tuttavia sul tema della successione non contiene alcuna disposizione scritta. E per questo anche l'Islam fu molto precocemente lacerato da dolorose divisioni interne. Analoghe vicende si ebbero anche in seno al Buddhismo. Secondo certe fonti Devadatta Gaudīputra avrebbe cercato di uccidere il Buddha per sostituirlo alla guida della sua comunità. E quando il Buddha morì, la guida della comunità non passò ad Ānanda, che nel Canone è pur descritto come il suo discepolo prediletto, ma al più rigoroso Mahakasyapa.³⁸

Le critiche mosse contro la religione in realtà sono quasi sempre rivolte a queste istituzioni, nei loro aspetti in qualche modo esorbitanti i limiti degli insegnamenti originari della religione stessa o nei loro comportamenti corrotti. Gesù stesso, pur nella sua grande mitezza, ebbe parole molto dure contro gli Scribi e i Farisei dei suoi tempi.³⁹

L'imprecisione delle Manifestazioni di Dio del passato su temi così fondamentali come le istituzioni religiose o la successione non trova una precisa spiegazione nelle Scritture. Partendo dal presupposto che

la rivelazione è opera di Dio e che l'uomo è sicuramente incapace di capire tutti gli scopi divini, tale spiegazione sembra destinata a rimanere nel campo delle congetture. Ma in ogni caso questa imprecisione non è certo da attribuirsi a una supposta imperfezione delle Manifestazioni di Dio. Potrebbe forse dipendere dalle caratteristiche dei tempi antichi, nei quali molte cose restavano imprecisate.

Religione e scienza

Il conflitto fra religione e scienza, fra fede e ragione è stato ed è causa di grandi danni alla causa della religione e della scienza, in ultima analisi alla causa dell'umanità.

Alcune delle ragioni del conflitto sono già state brevemente esaminate. Non si tratta in effetti di un conflitto fra la scienza e la religione, ma di un conflitto fra la scienza e la tradizione. In realtà non può esservi conflitto fra scienza e religione, perché entrambe per definizione descrivono la realtà. La religione descrive la realtà spirituale, la scienza descrive quella materiale. Entrambe sono realtà, sia pur di grado diverso. Essendo parte di uno stesso mondo dell'essere, la realtà materiale e quella spirituale non possono essere in conflitto l'una con l'altra.

I motivi più evidenti per cui nel corso dei secoli si è formata una tradizione religiosa in contrasto con la scienza sembrano essere stati alcuni errori di interpretazione delle Scritture, errori del tutto comprensibili, se si tiene conto del fatto che le Scritture sono redatte,

come si è già osservato, ma vale la pena ripeterlo,⁴⁰ in una terminologia che può essere facilmente fraintesa.

Infatti, innanzi tutto le Scritture trasmettono verità spirituali che trascendono il mondo fisico e l'esperienza umana, e pertanto non possono essere espresse come un qualunque concetto filosofico. Ne verrebbero fortemente sminuite nelle loro infinite valenze. Ecco perché il loro linguaggio è molto spesso quello della parabola e della metafora. Il linguaggio figurato, tuttavia, pur ampliando le possibilità espressive, crea il rischio di fraintendimenti.

In secondo luogo, la Manifestazione di Dio si serve del linguaggio della gente cui si rivolge direttamente. Da qui molte delle difficoltà nella lettura di Scritture che per lo più sono state redatte in periodi storici assai remoti.

Inoltre è certo che alcune Scritture sono state elaborate tanto tempo dopo la morte delle Manifestazioni di Dio cui sono attribuite, da porre seri dubbi circa la loro esattezza nel trasmettere il pensiero originario di colui che ne è la fonte.

Per di più per la totalità delle religioni fino all'Islam, sembra che nessuna Manifestazione di Dio abbia lasciato precise e chiare disposizioni riguardanti il diritto di successione nell'autorità spirituale e nell'interpretazione della propria parola.

Infine, le Scritture, per quanto veicolo di verità divine, non sono identificabili con la Verità, Che è Dio. Ne sono un'emanazione commisurata, nella sua espressione verbale, alle capacità delle creature alle

quali è rivolta. E invece c'è stata la tendenza a dare a quelle parole un valore universale e assoluto che esse in realtà non possono avere. Se infatti sono commisurate alle capacità delle creature alle quali sono rivolte, le parole rivolte a popoli diversi e vissuti in epoche diverse saranno anche diverse fra loro.

È dunque necessario rileggere le Scritture nello spirito della libera ricerca della verità, e cioè con gli occhi bene aperti, con la mente sgombra dall'influenza del passato, tenendo presente la necessità di cogliere il senso del linguaggio figurato, nella convinzione che quelle parole non possono trasmettere idee che l'intelletto, «il più prezioso dono che sia stato conferito all'uomo» da Dio,⁴¹ non possa capire. Altrimenti quelle parole sarebbero fuorvianti e quindi inutili.

Al contrario, per quanto possa sembrare assurdo a filosofi detrattori delle religioni, lo sviluppo delle religioni monoteiste ha promosso lo sviluppo della scienza moderna. A. Bausani osserva che

il monoteismo, concentrando tutto il sacro fuori del mondo e desacralizzando e demitologizzando [le] realtà visibili, le ha rese, forse per la prima volta, studiabili sperimentalmente. Come poteva nascere una botanica o una zoologia là dove esistevano animali e piante sacre o, in genere, come sarebbe nata una scienza naturale dove la natura stessa era in sé sacra? Col monoteismo la natura non è sacra ma è semmai creata da un sacro, esterno, e solo da uno.

... Le persecuzioni contro la scienza che avvennero nei tre monoteismi una volta teologizzati e ripa-

ganizzati... sono proprie appunto di monoteismi ripaganizzati... filosoficizzati...⁴²

che avevano elaborato catechismi fatti «di proposizioni dogmatiche ortodosse», nelle quali si affermava fosse necessario credere per essere salvi. La cultura moderna con il suo conflitto fra religione e scienza è nata proprio contro gli aspetti reazionari di queste teologie, che tuttavia non dipendono dagli insegnamenti delle Manifestazioni di Dio, ma dalle loro interpretazioni date da menti umane.

In realtà la religione incoraggia la scienza, insegnando e promuovendo virtù preziose per l'uomo di scienza, come l'onestà, il coraggio, l'umiltà, la tenacia e la costanza, l'amore per la creazione e per il sapere. La religione illumina la scienza, indicando all'uomo una precisa scala di valori nonché le direzioni da seguire nell'uso della scienza, in modo che la tecnologia non divenga causa di distruzione, ma sia apportatrice di progresso e di benessere per tutti.

Esiste infine un ultimo aspetto del rapporto fra la religione e la scienza. Stabilito che la religione non è «il risultato dell'umana ricerca di verità, il prodotto di certi climi di pensiero e di certe condizioni della società»,⁴³ ma il frutto della Rivelazione divina, della Parola creativa di Dio, è evidente che le Scritture sono una preziosissima fonte di sapere anche per l'uomo di scienza che si propone di indagare sempre più a fondo i misteri dell'universo. E dunque, da un lato, non si vede come possa un credente che s'impegna nello studio scientifico ignorare le verità rivelate, non cercare una corrispondenza tra verità rivelata e verità acquisita

attraverso l'indagine scientifica. Dall'altro, ci si chiede come sia possibile ritenere libera e esauriente la ricerca di chi voglia consapevolmente prescindere dai dati della rivelazione, nella convinzione che la realtà si esaurisca tutta e comunque nei suoi aspetti materiali. Sembra giustificato parlare in questo caso di dogmatismo, dogmatismo materialistico, per l'appunto.

La chiave di volta della risoluzione di questo dilemma sembra risiedere nell'onestà intellettuale e nella purezza d'intenti tanto del ricercatore quanto del credente: qui i due aspetti della persona possono confluire senza conflitti, senza contraddizioni, senza pastiche di dogmatismi da un lato e dall'altro di visioni limitate prodotte da altre menti umane, quelle sì sfidabili, perché ben diverse dalla divina mente universale della Manifestazione di Dio.

Religione e politica

Una grave critica mossa alle religioni è stata quella di essere state, nelle mani del clero e dei potenti, uno strumento di potere e di oppressione dei popoli. Questo ha comportato il diffondersi di un ulteriore concetto: che la religione non debba occuparsi di politica. Le ragioni di questa convinzione e di questo assunto, che nel Cristianesimo da taluni sembra avvallato dalla ben nota frase evangelica «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»,⁴⁴ sono evidenti. È la storia che lo insegna. Le religioni sono sempre state identificate con le istituzioni religiose che si sono fregiate del loro nome. E queste istituzioni hanno quasi sempre detenuto il potere politico, esercitandolo spes-

so con oppressione e tirannia. Da qui la conclusione che non devono occuparsi di politica.

E invece la religione, come è stata qui definita, è una forma politica, una politica divina. La Manifestazione di Dio con il suo compito di guidare gli uomini verso il bene, è in realtà il fondatore di una politica universale che comprende tutte le importantissime modalità delle relazioni umane. In effetti le Manifestazioni di Dio hanno insegnato all'umanità virtù necessarie per la sua aggregazione in gruppi. L'amore, la giustizia, la fidezza, il rispetto dell'autorità, il distacco nell'azione sono tutte virtù di primaria importanza nell'ambito sociale e politico. Inoltre le Manifestazioni di Dio hanno progressivamente insegnato all'uomo un ampliamento dell'aggregazione in gruppi: famiglia, clan, città-stato, nazione, umanità. Con questo hanno dato un indirizzo agli sforzi degli uomini politici, i quali hanno fatto, consapevolmente o inconsapevolmente, in modo di realizzare in pratica quelle aggregazioni.

Di fatto la religione si occupa di politica e quindi le sue istituzioni non possono non occuparsene, nel senso di incoraggiare tutti, in particolare gli uomini di potere, a rispettare l'insegnamento fondamentale di tutte le religioni del mondo: la legge dell'amore, dell'unità e della fratellanza. Ancora una volta i malintesi sono sorti a causa della tradizione e di istituzioni che si sono fregiate del nome di una religione aderendo strettamente ad aspetti esteriori della tradizione e dimenticando i più importanti insegnamenti riguardanti l'etica e la spiritualità. Ma in questo momento della

storia, con le sue impellenti necessità di globalizzazione, tutte le religioni del mondo possono dare un enorme contributo alla risoluzione dei numerosi problemi che affliggono l'umanità. Da un lato esse possono contribuire alla formazione di uomini che vivano la loro cittadinanza mondiale nel suo più profondo significato spirituale, dall'altro possono incoraggiare gli uomini di potere ad abbandonare gli antichi criteri politici della «ragion di stato» per introdurre nella loro condotta il rispetto delle stesse norme etiche che ci si aspetta da ogni cittadino del mondo. Pertanto è molto importante che l'universalità del codice etico inculcato da tutte le religioni sia chiarita, spiegata e compresa, sì che il concetto relativistico di moralità ora prevalente nel mondo possa presto cadere in disuso.

NOTE

¹ W.S. Hatcher, «Science and Religion», in *World Order*, vol. 3.3, p.14.

² D. Bernazza, *La soluzione del problema Dio*, pp.56-7.

³ Bausani, *Saggi*, p.408.

⁴ 'Abdu'l-Bahá, *Paris Talks*, p.144.

⁵ Battaglia, *Grande Dizionario*, s.v. «Miracolo», vol. 10, p.513.

⁶ Cf. 'Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*, pp.100-2.

⁷ Bahá'u'lláh, *Tavole*, p.141.

⁸ Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi a un credente, il 26 luglio 1946, citata in *Compilation*, vol. 1, p.306, n. 684; trad. it.: in *Educazione Bahá'í. Comp.*, pp.86-7.

⁹ 'Abdu'l-Bahá, citato in «Join the Army of Peace», *Star of the West*, vol. 13, p.113.

¹⁰ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.91.

¹¹ 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.148.

¹² ‘Abdu’l-Bahá, *Divine Philosophy*, p.93.

¹³ ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, p.79.

¹⁴ Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi il 6 settembre 1946 a un credente, citata in *Lights of Guidance*, p.506; trad. it.: in *Gioventù Bahá’í. Comp.*, p.8.

¹⁵ *Vedi supra* pp.14-21.

¹⁶ ‘Abdu’l-Bahá, *Segreto della Civiltà Divina*, p.66.

¹⁷ ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, p.134.

¹⁸ Bahá’u’lláh, *Epistola al Figlio del Lupo*, pp.19-20.

¹⁹ Bahá’u’lláh, citato in *Compilation*, vol. 1, p.248, n. 565; trad. it.: in *Educazione Bahá’í. Comp.*, p.15.

²⁰ *Cfr.* E.H. Haeckel, *Generelle Morphologie der organismen*.

²¹ ‘Abdu’l-Bahá, *Promulgation*, p.158.

²² Proverbi XXIX, 18. Così dice la versione inglese della Bibbia di Re Giacomo. La Bibbia di Gerusalemme traduce: «il popolo è dissipato».

²³ D. Martin, «Humanity’s Coming Encounter with Bahá’u’lláh», in *The American Bahá’í*, 9 April 1992.

²⁴ *Cfr.* ‘Abdu’l-Bahá, in Bahá’u’lláh e ‘Abdu’l-Bahá, *Bahá’í World Faith*, p.352, ‘Abdu’l-Bahá, *Paris Talks*, pp.32, 128, *Promulgation*, pp.10, 94-5, 126, 165, *Some Answered Questions*, pp.73-5, 163.

²⁵ Bausani, *Saggi*, p.53.

²⁶ ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, p.57.

²⁷ ‘Abdu’l-Bahá, in Bahá’u’lláh, il Báb e ‘Abdu’l-Bahá, *Preghiere Bahá’í*, p.105.

²⁸ Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi, l’8 dicembre 1935, in *Bahá’í News*, n. 102, agosto 1936, p.3; trad. it.: in *Preghiera Meditazione Devozione. Comp.*, p. 25.

²⁹ ‘Abdu’l-Bahá, *Antologia*, p.96.

³⁰ ‘Abdu’l-Bahá, *Paris Talks*, p.176.

³¹ ‘Abdu’l-Bahá, *Paris Talks*, p.174.

³² Da una lettera scritta a nome di Shoghi Effendi, l’8 dicembre 1935, in *Bahá’í News*, n. 102, agosto 1936, p.3; trad. it.: in *Preghiera Meditazione Devozione. Comp.*, p. 25.

³³ ‘Abdu’l-Bahá, *Some Answered Questions*, p.227.

³⁴ Bahá’u’lláh, *Epistola*, p.12.

³⁵ Cfr. Shoghi Effendi, *World Order*, p.19; trad. it.: *Ordine Mondiale*, p.19.

³⁶ Matteo XVI, 18.

³⁷ Cfr. Shoghi Effendi, *World Order*, pp.20-1; trad. it.: *L'Ordine Mondiale*, pp.20-1.

³⁸ Cfr. *Religioni*, s.v. «Buddhismo», p.202.

³⁹ Cfr. Matteo XXIII.

⁴⁰ Vedi *supra* pp.38-42.

⁴¹ ‘Abdu’l-Bahá, *Paris Talks*, p.41.

⁴² Bausani, *Saggi*, p.27.

⁴³ «Ethics and Methodology», in *The Bahá’í Study Review*, vol. 3.2, p.39; trad. it.: in *Approfondimento. Centri di Studio Bahá’í. Comp.*, p.102.

⁴⁴ Matteo XXII, 21.

Capitolo ottavo

Giudizi sulla religione

Critiche

I filosofi hanno espresso, soprattutto a partire dall'età dell'Illuminismo, numerose critiche contro la religione, affermando che la religione nasce dall'uomo stesso e giungendo a negare che essa possa contribuire in modo efficace allo sviluppo dell'umanità. Anzi si è talvolta affermato che la religione porta l'uomo a credere in miti contrari alla verità, lo induce a rassegnarsi alla miseria, devia il suo impegno verso la difesa del dogmatismo, verso l'intolleranza e il fanatismo. Questi atteggiamenti critici nei confronti della religione sono stati definiti «riduttivi» in quanto considerano la religione come «un insieme di elementi che ultimamente religiosi non sono»,¹ «un epifenomeno, che sta temporaneamente per ciò che è veramente reale: la società e il suo bisogno di affermarsi, la psiche e i suoi bisogni, l'economia e il suo controllo».² A. Alessi descrive cinque tipi di riduzionismo: antropologico, psicologico, sociologico, morale e razionalistico.

Il riduzionismo antropologico

I sostenitori del riduzionismo antropologico affermano che la religione ha origine dall'uomo e nell'uomo, negandole qualunque trascendenza. Nel mondo antico

sostenitori di tale tesi furono Senofane (570-470 a.C.), che considera gli dei come opera della mente degli uomini che se li raffigurano uguali a loro,³ il sofista Crizia (461-403 a.C. circa), secondo il quale «gli antichi legislatori finsero la divinità come una specie di ispettore delle azioni umane, affinché nessuno recasse ingiuria o tradimento al suo prossimo, per paura di una vendetta degli dèi»,⁴ il cirenaico Evemero (340-260 a.C. circa), per il quale le varie divinità sono il risultato dell'opera di sublimazione degli eroi, il poeta e filosofo latino Tito Lucrezio Caro (98-55 a.C.), per il quale la religione nasce dal timore reverenziale suscitato negli uomini dalla maestosità o dalla forza degli eventi naturali, posizione ripresa da T. Hobbes (1588-1679) che si appropriò del detto del poeta romano Publio Papinio Stazio, «Fu la paura a creare per prima nel mondo gli dei»,⁵ e da D. Hume (1711-1776), secondo il quale l'idea della religione nasce dal fatto che l'uomo è continuamente preoccupato circa il futuro, agitato da timori e speranze e curioso di conoscere il mondo. La massima espressione del riduzionismo antropologico è l'umanesimo ateo di L.A. Feuerbach (1804-1872), secondo il quale «... la religione è la coscienza dell'infinito: perciò essa è e non può essere altro che la coscienza che l'uomo ha, non della limitazione, ma dell'*infinità* del suo essere».⁶

Nel filone del riduzionismo antropologico, F.N. Nietzsche (1844-1900) afferma che la religione lungi dall'aiutare l'uomo a esprimere le proprie potenzialità, lo ostacola con tutti i suoi divieti e lo conduce al nichilismo. Egli auspica il superamento della morale religiosa, che considera la morale degli schiavi, produttri-

ce del senso di colpa, e l'adozione di quella che egli chiama la morale dei padroni, che consiste in un'irrefrenabile volontà di vivere.

Il riduzionismo psicologico

I sostenitori del riduzionismo psicologico giustificano la religione in base a fattori di natura psichica. Fra questi S. Freud (1856-1939), sostiene che vi è una stretta connessione fra la repressione degli istinti e il complesso di Edipo da un lato e l'origine della religione dall'altro, che alla fin fine è da lui considerata una compensazione delle repressioni e una neurosi ossessiva. K.G. Jung (1875-1961) afferma che la religiosità è un bisogno innato dell'uomo, l'idea di Dio è inscritta nell'anima e le religioni storiche sono «simbolismi eretti a sistema, formalisticamente inariditi nella loro carica psichica originaria... una fase necessaria nella storia dell'umanità che va superata».⁷

Il riduzionismo sociologico

I fautori del riduzionismo sociologico spiegano la religione esclusivamente da un punto di vista sociale. Sostenitori di questa posizione sono stati E. Durkheim (1859-1917), con L. Lévy-Bruhl (1857-1939) e B. Malinowski (1884-1942) della scuola sociologica francese, i sociologi nordamericani P.L. Berger e R. Bellah (n. 1927), e soprattutto K. Marx (1818-1883) e tutti i gli esponenti della galassia marxista, come F. Engels (1820-1895), Lenin (1870-1924), S. Ossowski e D.M. Ugrinovic. E. Durkheim sosteneva che la religione è «il mito che la società fa di se stessa».⁸ La scuola marxista ha visto la religione come un «oppio

dei popoli», una sovrastruttura alienante e mistificatoria, uno strumento di sfruttamento dei popoli, da combattere con determinazione, tanto che l'edizione staliniana dell'*Enciclopedia sovietica* definiva la religione «riflesso deformato, fantastico, delle forze naturali e sociali cui gli uomini sono soggetti, nella coscienza di questi ultimi...» e anche «fede nell'esistenza di forze soprannaturali (dèi, spiriti, anime e simili)... antiscientifica per definizione». ⁹

Il riduzionismo morale o etico

Il riduzionismo morale o etico interpreta la religione come espressione dell'attività morale dell'uomo. Questa concezione ha il suo massimo rappresentante in I. Kant (1724-1804) ed è sostenuta anche dai neokantiani, H. Cohen (1842-1918), P. Natorp (1854-1924), W. Windelband (1848-1915), E. Troeltsch (1865-1923) e da J. Dewey (1859-1952). Secondo I. Kant la religione è in sostanza una forma di morale. Egli distingue fra religione rivelata e religione naturale, ossia razionale, e paragona la prima alla morale eteronoma e la seconda alla morale autonoma e pertanto subordina la morale della religione rivelata a quella della filosofia. Inoltre secondo I. Kant non esiste alcuna possibilità di contatto fra Dio e l'uomo, e quindi non esiste la rivelazione. Il giudizio sulle religioni storiche pertanto è negativo. Scrive I. Kant:

Amici dell'umanità e di ciò che c'è di più santo per essa, accettate pure ciò che vi sembra più degno di fede dopo un esame attento e sincero, sia che si tratti di fatti sia che si tratti di principi razionali; ma non contestate alla ragione ciò che fa di essa il

bene più alto sulla terra: il privilegio di essere l'ultima pietra di paragone della verità.¹⁰

Anche i neokantiani sostengono questa supremazia della filosofia sulla religione. Essi pensano quindi che la forma più alta di religione è quella che prescinde da Dio per far riferimento all'uomo.

Il riduzionismo razionalistico

I sostenitori del riduzionismo razionalistico si propongono di interpretare la religione in base a categorie di ordine puramente razionale. Nel mondo antico tale posizione caratterizzò il neoplatonismo e le sette gnostiche, con la loro pretesa di conseguire la salvezza mediante la conoscenza (gnosi). Successivamente alcuni mistici tedeschi, come Meister Eckhart (1260-1327), e altri filosofi, come Marsilio Ficino (1433-1499) e Giordano Bruno (1548-1600), sembrano identificare religione e sapere filosofico. L'Illuminismo introduce, con J. Locke (1632-1704) e B. Spinoza (1632-1677), il concetto di religione naturale, ossia l'idea che la religione nasca da esigenze del pensiero umano, e con Voltaire (1694-1778) il deismo, ossia quella concezione che esclude ogni possibilità di un intervento divino nel mondo, e quindi nega la rivelazione storica. L'idealismo di G.W.F. Hegel (1770-1831), G. Gentile (1875-1944) e B. Croce (1866-1952) pur vedendo nelle religioni storiche un momento necessario e positivo nel processo dello sviluppo dell'autocoscienza umana, ne prevede il totale superamento nella filosofia. Epigoni di questo riduzionismo razionalistico sono K. Jaspers (1883-1969) e L. Wittgenstein (1889-1951).

I limiti dei riduzionismi

Sarebbe fuori luogo controbattere una per una tutte le argomentazioni di questi filosofi riduzionisti, che nel XX secolo hanno riscosso molti consensi. Basteranno invece alcune considerazioni generali. La prima è che coloro che hanno elaborato queste argomentazioni non hanno esaminato una religione nel suo messaggio originario, ma ciò che gli uomini nel corso dei secoli hanno fatto di quel messaggio. E quando hanno esaminato vissuti personali della religione, non hanno tenuto conto della diversità di questi vissuti in relazione al grado di maturità spirituale e intellettuale del soggetto. Pertanto se le varie critiche hanno ciascuna una loro validità in relazione all'oggetto preso in esame, il loro valore va perduto se la medesima critica è applicata a una religione nel suo messaggio originario o a un individuo spiritualmente maturo. La seconda è che molto spesso quelle argomentazioni sono state formulate da pensatori che avevano già fatto una loro scelta, ateismo, materialismo o razionalismo che fosse, o, come scrive D. Tracy, che «nascondevano... un presupposto segreto», cioè «la convinzione [di aver]... finalmente scoperto quell'unico argomento, o metodo, o teoria critica che spiega tutto».¹¹ Esaminate sotto questo aspetto esse risultano tanto apologetiche e unilaterali quanto le difese della religione istituzionale elaborate da pensatori che avevano invece scelto la via della tradizione religiosa.

Oggi la situazione sembra cambiata in Occidente. Il mondo occidentale ha infatti attraversato un lungo periodo durante il quale hanno trionfato sistemi di

pensiero, che negavano il valore della religione. Ma oggi vi è un'universale perdita di fiducia in questi ideali ormai obsoleti sui quali i sistemi sociali del XX secolo si sono basati. D. Martin scrive nel 1992:

La perdita di fiducia nei grandi ideali sui quali i sistemi sociali del mondo sono basati non è confinata a una sola parte del mondo: è universale. Quei sistemi di pensiero, siano essi pseudoscientifici come il Marxismo, o puramente pragmatici come il capitalismo, o umanistici come la liberaldemocrazia, o francamente patologici come il Nazismo e il Fascismo, hanno perso la presa sulle menti di coloro che un tempo s'inclinavano davanti ai loro altari.¹²

In questo clima di delusione, e nello stesso tempo di presa di distanza dalle antiche tradizioni religiose, forse è più facile guardare alla religione in modo nuovo: utilizzare la ragione per esaminare le religioni nel loro messaggio spirituale, spogliandole dalle sovrastrutture umane, quelle sì alienanti e mistificatorie, ma anche liberandosi da ogni altro pregiudizio: materialistico, ateo, positivista, razionalista, umanistico che sia. Dio esiste? È questa la prima domanda cui rispondere. Il resto segue inevitabilmente come conseguenza.

Giustificazioni

La religione è lo strumento di cui il Creatore Si serve per educare le creature umane. L'educazione si propone di *educere*, ossia di estrarre da un'anima le potenzialità di cui è dotata, e pertanto si propone di trasfor-

mare. Scopo delle religioni è trasformare l'uomo come individuo e l'umanità nel suo insieme, aiutandoli a esprimere le potenzialità di cui sono dotati. Questo concetto è così esposto da Bahá'u'lláh:

Non è lo scopo di ogni Rivelazione d'effettuare una trasformazione nell'intero carattere dell'umanità, trasformazione che si manifesterà sia esteriormente sia interiormente, e che avrà influenza sia nella vita interiore sia nelle condizioni esterne? Se infatti il carattere del genere umano non venisse cambiato, diverrebbe evidente l'inutilità della Manifestazione universale di Dio.¹³

La religione è giustificata se riesce a svolgere il proprio compito, se riesce a migliorare l'individuo, a migliorare la collettività. Una religione che sia causa di abbruttimento dell'individuo, che freni la collettività nel suo desiderio e nelle sue possibilità di progresso verso la pace, l'armonia e l'unità non assolve al proprio compito. Non è giustificata. Non è religione.

La trasformazione dell'individuo

La trasformazione dell'individuo è un effetto prodotto dalla forza della fede nella Manifestazione di Dio. Animato da questa forza, superiore alle sue deboli possibilità, l'individuo è aiutato a sviluppare le qualità della sua anima e a dominare le qualità animali dell'ego. Questa trasformazione è radicale, seppur graduale, e riguarda pensieri, sentimenti, parole e soprattutto azioni. Essa comporta una costante crescita individuale sia intellettuale sia spirituale. È questo il potere della fede, che la storia e l'esperienza possono

confermare. J.H. Hick scrive a questo proposito che «le grandi tradizioni religiose devono essere considerate come “spazi” o “strade” soteriologiche alternative nelle quali uomini e donne possono trovare la salvezza, la liberazione, l’illuminazione, la realizzazione».¹⁴

La trasformazione della collettività

La comunità di fedeli che si stringe attorno a una Manifestazione di Dio è il primo nucleo di una futura comunità. D. Martin la definisce «la testa di ponte dell’evoluzione delle coscienze». I suoi componenti possono essere paragonati a un lievito, che trasforma l’impasto di farina e acqua in pane. Può essere paragonata anche alla prima espressione di un momento evolutivo della vita sul pianeta, per esempio la prima manifestazione della vita sulla terra. Sebbene sembrasse «debole e insignificante... era il futuro e ogni altra cosa aveva un significato per essa. Era il punto verso il quale l’evoluzione stava muovendo: gli alberi, le montagne, per quanto belli e imponenti, erano ciò da cui l’evoluzione era venuta».¹⁵ Il concetto è così illustrato da E. Laszlo nel contesto della sua teoria sistemica dell’evoluzione:

Nel linguaggio delle nuove scienze dell’evoluzione, essi [i primi seguaci di una Manifestazione di Dio] potrebbero essere la piccola fluttuazione inizialmente periferica che può improvvisamente amplificarsi in un complesso sistema dinamico quando quel sistema diviene criticamente instabile e che, amplificata e diffondendosi, può determinare il corso della successiva biforcazione. Agendo con corretta conoscenza, solida fede e ferma determinazione, uomini

e donne di buona volontà possono cambiare le carte del cambiamento sociale, condizionare le statistiche della trasformazione evolutiva e conseguire un fine umanistico coerente con le grandi vie e modalità dell'evoluzione che sono valide sulla terra come nei vasti spazi del cosmo.¹⁶

Anche questa capacità di creare civiltà è dimostrata dalla storia. A. Bausani scrive:

Il miracoloso sviluppo del «popolo santo», Israele, è ancora sotto il nome del grande esule, Abramo. La schiavitù e la degradazione d'Egitto si tramutarono in libertà e vittoria; e nel mondo spirituale questa vittoria e questa libertà hanno anch'essi un simbolico nome: Mosè, un ignoto pastore. Non è necessario fermarsi ad accennare al grandioso impulso dato alla civiltà occidentale dal cristianesimo: eppure il nome di Gesù fu oggetto di scherno e di obbrobrio. E da altri orizzonti i soli spirituali di Muḥammad in Arabia, Zoroastro nell'antico Iran, Buddha ed altri furono fonte di educazione e di liberazione per i loro popoli.¹⁷

E dunque tutte le religioni storiche sono autentiche e non sembra di poter accettare l'opinione di P. Brezzi, secondo il quale «conviene considerarle tutte autentiche ma evolventisi verso la sola vera [la religione cristiana] e realizzanti in gradi diversi l'unica essenza della religione...».¹⁸ Queste parole, scritte nel 1968, restano pur sempre attuali ed emblematiche dell'atteggiamento esclusivista di molti religiosi «ortodossi» di varie denominazioni, ancora incapaci di accettare il pluralismo religioso e lo storicismo della

rivelazione, che sembrano invece essere alquanto importanti per una più profonda comprensione dell'unità di tutte le religioni del mondo.

Un'ultima obiezione

Un'ultima obiezione spesso mossa agli esponenti delle religioni è quella di fare come il famoso padre Zappate del proverbio, che «predica bene ma razzola male». In effetti è innegabile che gli insegnamenti spirituali delle religioni indicano l'amore, l'armonia, l'unità. È innegabile anche che tali qualità non abbondano nel mondo neppure tra gli esponenti delle religioni. Su questa considerazione s'innesta il discorso banale, ma fondamentale, sulla natura dell'uomo, sull'inguaribilità dei mali che l'affliggono, in quanto impliciti nella sua natura.

Le stesse religioni sostengono che nell'uomo esiste una natura materiale, animalesca, matrice dell'egoismo, e una natura divina, angelica, matrice del suo bisogno di miglioramento. Scopo della vita dell'uomo è quello di piegare la natura materiale a quella spirituale, in modo che le aspirazioni egoistiche della prima, del tutto simili a quelle del mondo animale, siano piegate al bisogno di miglioramento della seconda, e l'uomo impari così a esprimere in forma di pensieri, sentimenti, parole e azioni e attraverso lo strumento del corpo le qualità divine che Dio ha deposto nella sua anima. La vita dell'uomo è dunque una continua lotta fra la sua natura divina e la sua natura materiale. E in questa lotta tuttavia, la natura materiale non potrà mai essere eliminata del tutto. La perfezione spirituale è impossibile, è semplicemente una meta verso la quale tendere. Le religioni, con le loro pre-

scrizioni di comportamento, indicano la strada verso questa irraggiungibile perfezione dello spirito. Tutte le religioni infatti prescrivono un codice di comportamento morale la cui applicazione comporta da un lato il controllo delle qualità della natura materiale, come l'odio, l'avidità, l'ipocrisia, la menzogna, l'inganno, eccetera, e dall'altro lo sviluppo delle qualità della natura spirituale come l'amore, la generosità, la sincerità, la veracità, la lealtà, e tutte le altre virtù umane. Sembra dunque che in questo possa trovarsi una risposta: la perfezione è una meta verso la quale tendere, nella piena consapevolezza di non poterla mai conseguire.

La storia dell'uomo va interamente riletta alla luce di queste considerazioni e delle scoperte della scienza moderna. La vita umana è antica, molto antica, milioni di anni. Dal primordiale australopiteco, le cui tracce sono state scoperte nel 1974 nella valle dell'Omo, all'uomo moderno: come sostenere che non c'è stata evoluzione, che non c'è stato miglioramento? Forse qualcuno oggi lo può sostenere proprio perché tale è stata la modificazione subita dall'umanità, che i traguardi di perfezione intellettuale e morale oggi resi possibili proprio da quel miglioramento che si vuol negare ci fanno parere l'attuale situazione poco diversa da quella primordiale. Queste grandi modificazioni sono il frutto dell'educazione dell'uomo ed è indubbio che le religioni hanno dato un'impronta fondamentale all'educazione dell'uomo, soprattutto nei suoi aspetti morali e spirituali.

Fra le tante lezioni che questo straordinario XX secolo ci ha insegnato vi è anche quella dei bambini-

lupo, creature umane abbandonate a se stesse nelle foreste indiane, da genitori privi di qualunque risorsa per sostentarli. Così precocemente privati del beneficio dell'educazione, essi sono poco più che piccoli animali e tali sono purtroppo destinati a restare nel corso della vita, anche se successivamente esposti a un'educazione umana. Forse se li avesse conosciuti Rousseau non avrebbe avuto tanta fede nella possibilità di una religione naturale e avrebbe capito che l'intelletto umano, che gli era tanto caro, è una *tabula rasa* su cui è più facile tracciare disegni armoniosi sotto la saggia guida dei Fondatori delle religioni rivelate.

Vi è un'ultima considerazione. Alcuni sostengono che, essendoci oggi tanti mali nel mondo, le religioni sono fallite. Per esempio, J.H. Hick scrive:

Al quesito se le varie religioni sono più o meno ugualmente valide risposte umane al reale non può essere data una risposta *a priori* ma solo in base all'osservazione dei loro frutti. La mia opinione è che, per quanto ne possiamo dire, le grandi tradizioni mostrano grosso modo una parità salvifica. Esse sembrano essere più o meno ugualmente capaci di produrre quelle persone che chiamiamo santi, più o meno ugualmente capaci di creare un ambito di significato nel cui contesto la crescita spirituale è possibile, e anche di essere più o meno ugualmente incapaci di trasformare sostanzialmente la società, perché purtroppo è molto più facile istituzionalizzare il male che non il bene.¹⁹

Una possibile risposta a questa osservazione è che ogni religione ha una determinata missione e il giudi-

zio su di essa può essere dato solo alla luce di quella missione. Date le caratteristiche dei tempi passati, nessuna delle antiche religioni sembra aver avuto la missione specifica di pacificare e unificare il genere umano. Questo traguardo nelle antiche religioni è semmai stato parte di una visione escatologica, riferita cioè a una remota fine dei tempi. E tuttavia è innegabile che nel corso dei secoli, l'organizzazione della società ha subito sostanziali miglioramenti, che fanno sperare nella possibilità di miglioramenti ulteriori, sempre però nei limiti dell'irrealizzabilità della perfezione.

Quale futuro per le religioni?

Fallite le campagne antireligiose di governi un tempo potenti, non sono più così numerose ormai le persone disposte a scommettere che prima o poi le religioni scompariranno dal mondo. Ci si chiede invece quale ne sarà il futuro. Fra i seguaci delle varie religioni è ancora abbastanza radicata la convinzione che un giorno la propria religione sarà universalmente riconosciuta come essa appare ai loro occhi: la migliore di tutte. Ma questa convinzione, sia pur comprensibile, le fa apparire come tante parti contendenti per la supremazia nel mondo e quindi rappresenta un ostacolo alla loro collaborazione e riabilitazione. Fra i numerosi punti da mettere in agenda per migliorare ulteriormente i rapporti fra le religioni vi è dunque anche questo: è possibile leggere nelle proprie Scritture una visione del futuro che preveda una pacifica e serena convivenza di tutte le religioni?

Un esame dettagliato degli insegnamenti escatologici delle varie Scritture esula dai limiti e dagli intenti di questo breve scritto. In linea generale, esse promettono un «ultimo giorno» nel quale il bene prevarrà nelle cose del mondo. E fra le varie caratteristiche previste per quel lontano «ultimo giorno» una delle più importanti è l'avvento dell'unità e della pace fra gli uomini. È mai possibile che le Scritture, ispirate da un unico Dio Padre di tutti e quindi intrise di amore universale, prevedano un futuro giorno di unità e pace ottenuto con la supremazia di un'unica tradizione religiosa su tutte le altre? Non è possibile invece che esse auspichino e descrivano uno stadio dell'umana civiltà caratterizzato dall'armoniosa convivenza di religioni identiche nella loro essenza e diverse solo negli insegnamenti accessori? E non è possibile che i recenti mutamenti nella distribuzione geografica e nelle relazioni fra i popoli ci offrano l'occasione di costruire tutti assieme questo futuro di unità e di pace?

Se questo dev'essere l'impegno nei prossimi decenni, sembra che questo traguardo di unità e di pace possa essere meglio conseguito se ciascuno di noi si sforzerà di far riaffiorare l'essenza della propria religione – l'eterna legge dell'amore – e di dare alle differenze il peso che meritano, senza trasformarle in motivo di orgoglio confessionale o tanto meno di contesa con gli altri; se ciascuno di noi smetterà di pensare che il Dio nel quale tutti crediamo, dal quale ci proviene ogni bene, abbia voluto fare differenze fra le varie parti del mondo, privilegiandone alcune e trascurandone altre; se ciascuno di noi estenderà il comune invito di tutte le Scritture di considerare il prossimo come un

fratello a tutti gli esseri umani del globo, al di là di qualunque divergenza teologica. E sarà molto più facile assumere questi atteggiamenti, se ciascuno di noi riconoscerà «che i popoli del mondo, a qualsiasi razza o religione appartengano, si ispirano a un'unica Fonte celeste e sono sudditi di un solo Dio» e che la «differenza degli ordinamenti sotto cui vivono deve attribuirsi ai bisogni e alle esigenze del tempo in cui essi furono rivelati». ²⁰

Sarà allora più facile «accostarsi ai seguaci di tutte le religioni in ispirito di amicizia e fratellanza». ²¹ Sarà più facile realizzare l'auspicio, facilmente condivisibile, espresso da 'Abdu'l-Bahá nel 1913 quando disse:

Tutti debbono abbandonare i pregiudizi e recarsi nelle chiese e nelle moschee degli altri, poiché in tutti quei luoghi di venerazione si fa menzione del Nome di Dio. E poiché tutti vi si riuniscono per venerare Iddio, qual'è la differenza? Nessuno venera Satana!...

...Tutti i capi religiosi debbono recarsi nelle chiese l'uno dell'altro e discutere le basi dei principi fondamentali delle religioni divine: essi debbono adorare Iddio nei vari luoghi di culto in perfetta unione ed armonia e abbandonare il fanatismo. ²²

Sarà più facile bandire dal proprio cuore

qualsiasi intenzione di voler sminuire gli altri Profeti..., svalutare i loro insegnamenti, oscurare, anche solo minimamente, la radiosità della loro Rivelazione, scacciarli dal cuore dei loro seguaci, abro-

gare i fondamenti delle loro dottrine, abbandonare i loro Libri rivelati o sopprimere le legittime aspirazioni dei loro seguaci.²³

Allora il dialogo interreligioso, si svolga esso in sede assembleare, come l'Assemblea interreligiosa convocata nella Città del Vaticano fra il 24 e il 29 ottobre 1999 «alle soglie del terzo millennio», oppure in sede istituzionale, come i dialoghi promossi dal Vaticano e dal Consiglio mondiale delle chiese, o anche in sede comunitaria, come gli incontri organizzati dalla Comunità di Sant'Egidio o dalle varie comunità bahá'í sparse per il mondo, sia esso inteso a conseguire scopi sociali o a favorire l'incontro spirituale fra i fedeli di varie confessioni, riuscirà sicuramente a creare una tale condizione di armonia e di pace fra gli uomini che in ogni angolo del mondo ogni fedele potrà ancora innalzare, in totale libertà, la propria preghiera all'unico e solo Dio degli uomini negli stessi preziosi accenti che gli sono stati insegnati dai suoi genitori fin dall'infanzia.

Se uno studio critico della religione deve coglierne l'essenza e in base a questo giustificarla, ci sembra di poter concludere questa breve introduzione a un tema tanto complesso che le religioni possono essere, e saranno, causa di unità e di pace, grandi forze animatrici della storia, a condizione che escano dalle impalcature dogmatiche alle quali sono rimaste aggrappate nel corso dei secoli, per attingere alla più autentica visione spirituale che esse stesse insegnano e a quelle eterne leggi spirituali e morali che sono comuni a tutte loro.

Quelle leggi restano l'unica possibilità di salvezza per un uomo che con la sua morale autonoma è riuscito solo a suscitare una serie infinita di problemi apparentemente irrisolvibili.

NOTE

¹ Alessi, *Filosofia della religione*, p. 91.

² Tracy, *Plurality and Ambiguity*, p. 100.

³ Cfr. «Senofane, Frammenti», No.11-6, in *I presocratici*, pp. 191, 193.

⁴ Sesto Empirico, *Adversus Mathematicos* IX, 54.

⁵ Stazio, *Tebaide* III, 661.

⁶ L.A. Feuerbach, *Wesen der Christenthum*, ¶1; trad. it.: *L'essenza del cristianesimo*, ¶1.

⁷ Alessi, *Filosofia della religione*, p. 104.

⁸ R. Durkheim, *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 597.

⁹ *Bol'shaya Sovetskaya Enciklopedija*, art. *Religija*, citato in Bausani, *Saggi*, p. 18.

¹⁰ I. Kant, *Was heisst: Sich im denken orientieren?* (*Che cosa significa orientarsi nel pensare*), p. 329; trad. it.: in Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. 2, pp. 553-4.

¹¹ Tracy, *Plurality and Ambiguity*, pp. 100-1.

¹² Martin, *Humanity's Coming Encounter with Bahá'u'lláh*, in *The American Bahá'i*, 9 April 1992.

¹³ Bahá'u'lláh, *Kitáb-i-Íqán*, ¶271. Cfr. *supra* pp. 78-9.

¹⁴ J. Hick, *Problems of Religious Pluralism*, p. 37.

¹⁵ Martin, *Humanity's Coming Encounter with Bahá'u'lláh*, in *The American Baha'i*, 9 aprile 1992. Vedi *supra* pp. 83-4.

¹⁶ E. Laszlo, «Foreword», in *The Universal House of Justice, To the Peoples of the World*, p. xiv.

¹⁷ Bausani, *Saggi*, p. 73.

¹⁸ Brezzi, «La problematica religiosa del nostro tempo», in *I Pro-pilei*, vol. 10, p. 904.

¹⁹ J. Hick, «Interfaith and Future», in *Bahá'í Studies Review*, vol. 4, n. 1, p. 7.

²⁰ Bahá'u'lláh, *Spigolature*, n. CXI.

²¹ Bahá'u'lláh, *Tavole*, p. 31.

²² 'Abdu'l-Bahá, citato in J.E. Esslemont, *Bahá'u'lláh and the New Era*, p. 120; trad. it.: *Bahá'u'lláh e la Nuova Era*, p. 178.

²³ Shoghi Effendi, *The Promised Day is Come*, p. 112; trad. it.: *Il Giorno Promesso*, p. 113.

Glossario

Adharma (sanskrito). «ciò che viola l'Ordine universale, o la legge (Dharma)». (P.Filippini-Ronconi, in «Glossario», *Upaniṣad*, p.669) *Vedi* p.48.

Arhat (sanskrito, pāli *Arahat*). «Nel Buddhismo, colui che è degno di reverenza perché ha conseguito il penultimo stadio della perfezione». (*The Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Arhat», p.87) *Vedi* pp.65, 135.

Arjuna. Uno dei guerrieri combattenti nelle guerre descritte nel *Mahābhārata*. Nel *Bhagavadgītā* Kṛṣṇa, che gli è intimo amico, lo incoraggia a combattere contro i suoi stessi parenti. *Vedi* p.67.

Avatāra (sanskrito, discesa). «Manifestazioni terrene (o “incarnazioni”) di una divinità indù... Attorno a circa il IV secolo d.C.... manifestazione terrena di Viṣṇu che di sua libera scelta... assume tutte le forme di una vita umana... ai fini di uno specifico scopo cosmico...» (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Avatāra», p.113) *Vedi* pp.33, 48, 55, 63, 87.

Bhāgavatapurāṇa. Testo mitologico sanscrito, appartenente alla categoria della *smṛti*, scritto fra il IX e X secolo d.C., la cui divinità centrale è Kṛṣṇa/Viṣṇu. *Vedi* p.135.

Bhakti (sanskrito). «fede, in quanto partecipazione (*bhaga*) innata alla vita divina; posteriormente “amoroso abbandono” alla divinità, scelta come oggetto di adorazione unica... e di identificazione interiore».

(P.Filippani-Ronconi, «Glossario», in *Upaniṣad*, p.677) Vedi pp.96-7, 153, 154-5.

Bhārata. «La tribù che partecipò alla guerra descritta nel *Mahābhārata*...». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Bhārata», p.142) Vedi p.156.

Bhikṣu, *Bhikṣuṇī* (sanscrito, pāli *bhikkhu*, *bhikkhunī*). «Membro maschile o femminile del saṅgha buddhista, abitualmente tradotto “monaci” e “suore”». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «bhikṣu/bhikṣuṇī», p.144) Vedi p.93.

Bodhisattva (sanscrito, pāli *bodhisatta*). Nel Buddhismo mahāyāna «ogni essere che, per compassione, ha preso i voti del bodhisattva per diventare un Buddha, per amore di tutti gli esseri senzienti». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Bodhisattva», p.155) Vedi p.157.

Buddhacarita (sanscrito, Atti del Buddha). «...biografia del Buddha nello stile della poesia epica sanscrita (*mahākāvya*) scritta da Aśvaghōṣa attorno al II secolo d.C.... un classico letterario e religioso, opera di un poeta di talento che era anche un seguace della fede...». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Buddhacarita», p.170) Vedi p.157.

Dharma (sanscrito, pāli *dhamma*). «Nell'Induismo, dharma è un concetto fondamentale, che si riferisce all'ordine e al costume che rendono possibili la vita e un universo, e perciò ai comportamenti necessari al mantenimento di quell'ordine. Pertanto gli indù chiamano *sanātana dharma*, eterno dharma, quello che gli occidentali chiamano Induismo... Nel Buddhismo (pāli, *dhamma*), il significato indù di legge e ordine cosmico è mantenuto, soprattutto in quanto esso opera nel karma e nelle rinascite secondo la legge del karma. Ma è stato ben presto usato anche per indicare l'insegnamento del Buddha (*paryatti*), egli stesso manifestazione della verità che è il dharma. Dharma è

dunque inteso come pratica (*paṭipatti*) di quella verità e sua realizzazione in stadi (*paṭivedha*) fino al nirvāṇa, di cui pertanto dharma diventa sinonimo...». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Dharma», p.275) *Vedi* pp.22, 48, 64, 87, 135, 138, 154, 155.

Dogma. «Affermazione, principio, massima imposta o accettata come verità assoluta e indiscutibile; opinione professata con supina convinzione o supina acquiescenza a un'autorità, con rinuncia a ogni esame critico». In senso più strettamente teologico: «Complesso delle verità rivelate e, per i cattolici, definite dalla Chiesa». (S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, vol. 4, s.v. «dogma», p.902)

Dvija (sanscrito). Letteralmente, nato due volte. Epiteto delle tre caste superiori, in quanto si ritiene che i maschi conseguano una seconda nascita attraverso un'iniziazione ai *Veda*, che ne prevede l'apprendimento a memoria dalla viva voce di un maestro. *Vedi* p.22.

Haoma. «l'elisir estasiante della religione indo-iranica (il soma indiano) riformata da Zoroastro». (du Breuil, *Lo zoroastrismo*, p.17) *Vedi* pp.34, 55.

Ikṣvāku. Figlio di Manu e fondatore della famiglia reale da cui discende Rāma e della stirpe dei Śākya, dalla quale è nato il Buddha. *Vedi* p.67.

Jātaka. «Jātaka ('storia dei natali'). Storia delle precedenti incarnazioni del Buddha. Esistono molte di queste storie e si pensa che siano state originariamente favole e fiabe indiane pre-buddhiste. Alcune si trovano praticamente identiche nella raccolta di Esopo...». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Jātaka», p.493) *Vedi* anche *Tripiṭaka*. *Vedi* p.41.

Karman (sanscrito, pāli *kamma*). «Karman, la legge delle conseguenze delle azioni, che è la forza motrice del ciclo delle reincarnazioni e delle rinascite... nelle reli-

gioni asiatiche. Secondo la teoria del karma, ogni azione comporta una conseguenza che verrà a frutto in questa o in un'altra vita. Pertanto le azioni moralmente buone hanno conseguenze positive, mentre le cattive azioni producono cattive conseguenze. Pertanto la condizione presente di un individuo è spiegata facendo riferimento ad azioni nella sua storia passata, nella vita presente o in altre vite». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Karma, kamma», p.535) *Vedi* pp.55, 138, 153, 154.

Mahāyāna (sanscrito, Grande veicolo). La forma di Buddismo che prevale in Tibet, Mongolia, Cina, Corea, Vietnam e Giappone. L'altra grande forma di Buddismo è il *Theravāda* (pāli, Insegnamento degli anziani), spesso chiamato *Hīnayāna* (sanscrito, Piccolo veicolo) dai buddhisti *Mahāyāna*, che prevale nello Sri Lanka e nel Sudest asiatico. Il Buddismo *Theravāda* ha origini più antiche di quello *Mahāyāna*, accetta come Scritture solo il Canone pāli e afferma di aver preservato le parole del Buddha in persona. Il Buddismo *Mahāyāna* invece accetta anche una varietà di altri testi ed è quindi accusato dal Buddismo *Theravāda* di aver perduto gli insegnamenti originari del Buddha. Acanto a queste due forme esistono anche altre forme di Buddismo. Tutti questi gruppi sono a loro volta suddivisi in moltissime scuole. *Vedi* p.157.

Maitreya (sanscrito, pāli *Metteya*). «Uno dei cinque Buddha terreni, personificazione di amore universale, la cui venuta è attesa in futuro come quinto e ultimo dei buddha». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Maitreya», p.606) *Vedi* pp.60, 65.

Maṇḍala. (Sanscrito, cerchio) Ciascuno dei dieci libri o «cerchi» in cui i 1.028 (o 1.017) inni del *Rgveda* sono raggruppati. *Vedi* p.48.

Manu. L'Adamo indù, figlio del dio solare Vivasvān, progenitore del genere umano e signore della terra, padre di Ikṣvāku. *Vedi* p.67.

Māyā (sanscrito). «Nell'antica letteratura vedica, *māyā* di solito significa potere sovrannaturale o magia. Ha anche connotazioni di inganno o frode. Nel *Bhagavad-gītā*... è il potere di dare alle cose una forma apparente». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Māyā», p.629) *Vedi* pp.67, 154.

Nirvāna (sanscrito, pāli *nibbāna*). «Nell'Induismo *nirvāna* è l'estinzione dei desideri e degli attaccamenti, così che è possibile l'unione con Dio o Assoluto... Nel Buddhismo... è la condizione di assoluta cessazione di ogni coinvolgimento o attaccamento, per cui c'è, per così dire, quella condizione di cessazione, ma nessuna interazione o coinvolgimento...» (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Nirvāna», p.703) *Vedi* pp.22, 68, 92-3, 141, 157.

Pāli. «La lingua usata nei libri canonici buddhisti, composti nell'India settentrionale. Questo "indiano medio-alto" era la forma letteraria della lingua parlata nel Kosala, il paese che oggi è chiamato Uttar Pradesh (Oudh, ecc.) e fu la *lingua franca* dell'India settentrionale dal VI-V al II secolo a.C.». (*Oxford English Dictionary*, s.v. «Pali», vol. 11, p.94) *Vedi* p.36.

Parabola. «In senso stretto una parabola è una vivace illustrazione di una verità spirituale per mezzo di una storia formulata in termini quotidiani e in parole semplici». (R.H. Blackwell, *The Christianity of Jesus*, p.68) *Vedi* pp.40-1, 195.

Qá'im. «Colui che si alzerà (dalla famiglia di Muḥammad). Il dodicesimo Imám, il Mihdí atteso dai musulmani shi'iti, che avrebbe dovuto ritornare nella pienezza dei tempi e portare nel mondo un regno di giustizia. Il Báb ha proclamato di essere il Qá'im nonché la Porta (Báb) verso un più grande messaggero divino, "Co-

lui che Dio manifesterà'». (*A Basic Bahá'í Dictionary*, s.v. «Qá'im», p.190) *Vedi* pp.63, 65.

Religioni mistiche e profetiche.

Religioni mistiche. Religioni caratterizzate dalla fiducia in una via mistica, che permette all'uomo di liberarsi dall'ignoranza e di unirsi all'Assoluto, come la religione delle *Upaniṣad* e il Buddhismo. *Vedi* pp.22, 84 n66, 131, 134, 135, 139, 188.

Religioni profetiche. Religioni nate attorno a un Profeta che rivela la volontà divina alla quale gli uomini sono tenuti a sottomettersi per ottenere la liberazione spirituale e avvicinarsi a Dio, come l'Ebraismo, lo Zoroastrismo, il Cristianesimo, l'Islam e la Fede bahá'í. *Vedi* pp.48, 84 n66, 109, 124, 126, 130, 134, 135, 139, 147, 151, 188.

Religioni moniste e dualiste.

Religioni moniste. Religioni per le quali non v'è una differenza sostanziale fra l'io umano e l'Assoluto. Lo scopo della vita umana è l'acquisizione della saggezza, grazie alla quale l'uomo diviene consapevole della propria vera natura e quindi della propria identità con l'Assoluto. *Vedi* pp.122, 131.

Religioni dualiste. Religioni che hanno una visione dualista dell'universo, per cui l'uomo e l'universo sono completamente distinti dall'Assoluto cioè da Dio creatore. Lo scopo della vita dell'uomo è quello di conseguire la salvezza conformandosi nella sua vita alla volontà di Dio. *Vedi* pp.122, 132.

Religioni monoteiste, enoteiste e dualiste.

Religioni enoteiste. Particolari religioni monoteiste, nelle quali «la fede in un unico Dio convive in forma più o meno larvata, cosciente e tollerata, con l'accettazione di altre divinità inferiori». (Alessi, *Filosofia della religione*, p.76) *Vedi* pp.93, 126.

Religioni dualiste. «... quelle forme storiche di credenze nelle quali la realtà sacra è sentita, vissuta e sperimentata sotto forma di un *duplice principio divino* responsabile della vita dell'uomo e delle sorti dell'universo». (Alessi, *Filosofia della religione*, p.57) *Vedi* pp.127, 128, 129.

Religioni tradizionali e fondate.

Religioni tradizionali. Religioni che non hanno un fondatore storico o se lo hanno è un personaggio della leggenda o della mitologia, come la religione greco-romana e l'Induismo. Si ritrovano anche fra gli africani, fra certe tribù dell'Asia, fra gli aborigeni australiani e fra gli amerindi. Si distinguono per il fatto che perlopiù non hanno Scritture. *Vedi* p.19.

Religioni fondate. Religioni che hanno un fondatore storico, come lo Zoroastrismo, il Cristianesimo, l'Islam, la Fede bahá'í. *Vedi* p.46.

Religioni tradizionali e universali.

Religioni tradizionali, o indigene, o primarie. Questa definizione non implica che queste religioni siano «statiche e immutabili», ma intende solo «distinguerle dalle grandi religioni universali che si sono diffuse maggiormente nelle varie culture e che pertanto tendono ad essere meno confinate rispetto a un'unica specifica matrice socio-culturale». (P.Clarke, «Introduction to New Religious Movements», in *The Study of Religion, Tradition and New Religions*, pp.149-53) Sono le religioni degli aborigeni australiani, africane, melanesiane, maori, amerinde del Nord, del Centro e del Sud America. Per lo più non hanno Scritture. *Vedi* p.19.

Religioni universali. Nella lingua corrente il termine indica le «tradizioni religiose indipendenti praticate in tutto il mondo». (S. Fazel, «Is the Bahá'í Faith a World Religion?», in *The Journal of Bahá'í Studies*, vol. 6.1, p.3.) Nel linguaggio dotto indica le religioni che ri-

spondono ai seguenti requisiti: ampia distribuzione geografica, notevole diversità socioculturale, universalità del messaggio, ossia «una dottrina di salvezza che sia abbastanza trasparente da essere potenzialmente accessibile a seguaci provenienti dai più diversi contesti culturali». (T. Fitzgerald, «Hinduism and the “World Religion” Fallacy», in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 20, p.104) M. Momen definisce «universale» «una religione che soddisfi i bisogni e risponda alle aspettative di tutti i tipi di essere umano, ossia deve essere vera secondo i diversi punti di vista dei diversi tipi di complessi umani anima-psiche». (Momen, «Is the Bahá'í Faith a World Religion?», *Soundings-Essays in Bahá'í Theology*, pp.55-64) Sono l'Ebraismo, il Cristianesimo, l'Islam, l'Induismo e il Buddhismo, e volta per volta il Sikhismo, il Confucianesimo, il Taoismo, il Giainismo, lo Zoroastrismo e la Fede bahá'í.

Sacramenti. «I sacramenti sono segni efficaci della grazia, istituiti da Gesù Cristo, attraverso i quali ci viene elargita la vita divina. I riti visibili con i quali i sacramenti sono celebrati significano e realizzano le grazie proprie di ciascun sacramento. Essi portano frutto in coloro che li ricevono con le disposizioni richieste». (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, p.301) Vedi pp.16, 111.

Śākyamuni (sanscrito, pāli *Sākyamuni*). Il saggio dei Śākya, titolo del Buddha a indicare la sua discendenza dalla stirpe dei Śākya. Vedi p.51.

Siddhartha (sanscrito, pāli *Siddhattha*). «Nome personale del Buddha. Significa “colui il cui scopo è conseguito”». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Siddhattha», p.898) Vedi p.51.

Skandha (sanscrito, pāli *khandha*). «Nel Buddhismo, le cinque aggregazioni che compongono o costituiscono l'apparenza umana». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Skandha». p.907) Sono il corpo fisico, le

sensazioni, le cognizioni, i tratti e le inclinazioni del carattere e la coscienza. *Vedi* p.141.

Sole della verità. Nella letteratura bahá'í, le locuzioni «Sole della verità» e «Sole della Realtà» sembrano indicare il Logos, la Parola di Dio. *Cfr.* 'Abdu'l-Bahá, *Promulgation*, p.74 e anche Savi, *Nell'universo sulle tracce di Dio*, p.138 e nota v. *Vedi* p.141.

Tanakh. Acronimo per indicare la Bibbia ebraica, nel quale «ta» sta per Torà, cioè il Pentateuco, «na» sta per *Nevi'im*, cioè i libri dei Profeti e «kh» sta per *Ketuvim*, cioè gli Scritti. *Vedi* p.31.

Tathagata (sanscrito, pāli). «Secondo la tradizione buddhista, è il titolo che il Buddha scelse per sé. Esso era inteso a indicare la sua identità di essere perfetto, ma il significato preciso della parola resta incerto». (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Tathāgata», p.956) *Vedi* p.135.

Tathatā (sanscrito). Nel Buddhismo *mahāyāna*, la natura assoluta e vera intrinseca in ogni cosa. *Vedi* p.93.

Tripiṭaka (sanscrito, pāli *Tipiṭaka*, tre ceste). La triplice collezione di testi canonici buddhisti. Esso è composto dal *Vinayapiṭaka* (la cesta di ciò che separa), che contiene le regole della disciplina e del comportamento della comunità monastica del Buddha, dal *Suttapiṭaka* (la cesta dei *sūtra*), che contiene i discorsi (*sūtra*, sanscrito, *sutta*, pāli) e gli insegnamenti del Buddha recitati da Ānanda subito dopo la morte del Maestro, e dall'*Abhidhammapiṭaka*, che presenta in forma intellettuale e sistematica gli insegnamenti del *Suttapiṭaka*. Il *Vinayapiṭaka* comprende il Libro dei doveri e 20 Trattati sulla vita dei monaci. Il *Suttapiṭaka* comprende cinque *Nikāya*, ossia raccolte: *Dīghanikāya*, *Majjhimanikāya*, *Samyuttanikāya*, *Anguttaranikāya* e *Khuddakanikāya*. Il *Dīghanikāya* (Raccolta lunga), (*vedi* pp.65, 156-7), si divide in tre sezioni, e comprende il *Sīgalovādasutta* (codice dei buddhisti laici), citato a

p.16, che spesso appare separatamente (*vedi* p.22). Il *Samyuttanikāya* (raccolta unificata) comprende quasi tremila discorsi (*sūtra*) (*vedi* pp.135, 157), uno dei quali riferisce la prima predica del Buddha, la cosiddetta «Predica di Benares» (*vedi* p.156). Il *Khuddakanikāya* (Raccolta breve) comprende il *Dhammapada* (Insegnamento dei versi), 426 versetti (*gatha*) su insegnamenti fondamentali (*vedi* p.58), gli *Udāna* (i detti solenni), 80 detti del Buddha (*vedi* pp.93, 158), il *Suttanipāta* (raccolta di *sūtra*) (*vedi* p.99) i *Jātaka* (v.) (*vedi* p.41). *Vedi* p.36.

Viṣṇuīti. Seguaci del Viṣṇuismo «una delle tre principali forme religiosi indù (bhakti), assieme agli Śaiva e agli Śaktas. Il Viṣṇuismo è il culto di Viṣṇu... successivamente associato a Kṛṣṇa-Vāsudeva...» (*Oxford Dictionary of World Religions*, s.v. «Vaiṣṇava», p.1012) *Vedi* pp.33, 63, 87, 131, 135.

Viṣṇupurāṇa. Testo mitologico sanscrito composto fra il III e il IV secolo d.C. *Vedi* p.48.

Vivasvān. Nella mitologia indù, dio solare e padre di Manu. *Vedi* p.67.

Bibliografia

Abbagnano, N. *Storia della filosofia*. Vol. 2. *Filosofia del Rinascimento. La filosofia moderna dei secoli XVII e XVIII*. 3ª ed. UTET, Torino 1982.

‘Abdu’l-Bahá, *Abdul-Baha on Divine Philosophy*. The Tudor Press, Boston 1918.

— *Antologia*. Casa Editrice Bahá’í, Roma 1987.

— *Paris Talks: Addresses Given by ‘Abdu’l-Bahá in Paris in 1911-1912*. 11ª ed. Bahá’í Publishing Trust, Londra 1969.

— *The Promulgation of Universal Peace. Talks delivered by ‘Abdu’l-Bahá during His visit to the United States and Canada in 1912*. Comp. Howard MacNutt, 2ª ed. Bahá’í Publishing Trust, Wilmette, IL 1982.

— *Il Segreto della Civiltà Divina*. Casa Editrice Bahá’í, Roma 1988.

— *Some Answered Questions*. Trad. Laura Clifford-Barney. 3ª ed. Bahá’í Publishing Trust, Wilmette, IL 1981; trad. it.: *Le Lezioni di San Giovanni d’Acri*. Roma 1961.

— *Tablets of ‘Abdu’l-Bahá Abbas*. Vol. 1. Bahá’í Publishing Society, New York 1909.

Agni Purana, The. Trad. di N. Gangadharan. Ancient Indian Tradition and Mythology Series, vol. 27-30. Motilal Banarsidass, Delhi 1984-7.

Alessi, A. *Filosofia della religione*. Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1991.

Altheim, F. «L’Antico Iran», *I Propilei*, vol. 2, pp. 155-275.

American Bahá'í, The. Notiziario pubblicato dall'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í degli Stati Uniti. Wilmette, IL.

Approfondimento. Centri di Studio Bahá'í. Compilazione della Casa Universale di Giustizia. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1985.

Báb, *Il Antologia.* Casa Editrice Bahá'í, Roma 1984.

Bahá'í News. Mensile pubblicato dall'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í degli Stati Uniti. Wilmette, IL.

Bahá'í Studies. Pubblicazione dell'Associazione per gli studi bahá'í. Ottawa, Canada.

Bahá'í Studies Review. Pubblicazione dell'Associazione per gli studi bahá'í dell'Europa anglofona. Londra, UK.

Bahá'í World, The. An International Record 1992-93. Bahá'í World Centre, Haifa 1993.

Bahá'u'lláh, a Statement issued by the Bahá'í International Community's Office of Public Information, in The Bahá'í World 1992-93 pp.47-94; trad. it.: *Bahá'u'lláh, un documento dell'Ufficio per l'Informazione della Comunità Internazionale Bahá'í.* Casa Editrice Bahá'í, Roma 1992

Bahá'u'lláh. Epistola al Figlio del Lupo. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1980.

— *Il Kitáb-i-Aqdas. Il Libro Più Santo.* Casa Editrice Bahá'í, Roma 1995.

— *Il Kitáb-i-Íqán. Il Libro della Certezza.* Roma 1955.

— *Preghiere e Meditazioni.* Roma 1961.

— *Le Sette Valli e Le Quattro Valli.* Roma 1967.

— *Spigolature dagli Scritti.* Roma 1956.

— *Tavole di Bahá'u'lláh rivelate dopo il Kitáb-i-Aqdas.* Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981.

Bahá'u'lláh, 'Abdu'l-Bahá. *Bahá'í World Faith: Selected Writings of Bahá'u'lláh and 'Abdu'l-Bahá*. Ed. riv. Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, IL 1956.

Bahá'u'lláh, 'Abdu'l-Bahá e Il Báb. *Preghiere Bahá'í*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1980.

A Basic Bahá'í Dictionary. Ed. W. Momen. George Ronald, Oxford 1989.

Battaglia, S. *Grande Dizionario della Lingua Italiana*. UTET, Torino. Vol. 4, 1966. Vol. 10, 1978.

Bausani, A. *Buddha*. Elvetica, Chiasso 1973.

— *Persia religiosa da Zaratustra a Bahá'u'lláh*. Il Saggiatore, Milano 1959.

— *Saggi sulla Fede Bahá'í*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1991.

Bechert, H. «Prospettive buddhiste», in H. Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, pp.345-61

Berkouwer, G.C. *General Revelation*. Wm. B. Eerdmans, Grand Rapids MI 1955.

Bernazza, D. *La soluzione del problema Dio*. Mondadori, Milano 1984.

Bhagavadgītā, With and Introductory Essay, Sanskrit Text, English Translation and Notes. Sarvepalli Radhakrishnan. Indus, Harper Collins Publishers, New Delhi 1993; trad. it.: *Bhagavad Gītā. Saggio introduttivo, commento e note di Sarvepalli Radhakrishnan*. Trad. del testo sanscrito e del commento di Icilio Vecchiotti, Ubaldini Editore, Roma 1964.

Bibbia di Gerusalemme, La. 3^a ed. Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1977.

Blackwell, R.H. *The Christianity of Jesus*. Volturna Press, Hythel, Kent, U.K. 1990.

Bol'shaya Sovetskaya Enciklopedja. art. *Religija*

- Boyce, M. *Textual Sources for the Study of Zoroastrism*, edited and translated by M. Boyce. The University of Chicago Press, Chicago 1990.
- Boyd, J.W. «Zoroastrism: Avestan Scripture and Rite», in *The Holy Book in Comparative Perspective*, pp. 109-25.
- Brezzi, P. «La problematica religiosa del nostro tempo», in *I Propilei*, vol. 10, pp.823 e segg.
- Brito, E. «Filosofia della religione», in *Religioni*, pp.17-40.
- Burt, E.A. (a cura di) *The Teachings of the Compassionate Buddha*. New American Library, New York 1955.
- Bushui, S.B. «World Peace and Interreligious Understanding», in *Peace Education Contexts and Values*, pp.217-27.
- Campbell, J. *The Masks of God: Occidental Mythology*, Arkana, 1991; trad. it.: *Le maschere di Dio. Mitologia occidentale*. Mondadori, Milano 1992.
- *The Masks of God: Oriental Mythology*, Arkana, 1991; trad. it.: *Le maschere di Dio. Mitologia orientale*. Mondadori, Milano 1991.
- *The Masks of God: Primitive Mythology*, Arkana, 1991; trad. it.: *Le maschere di Dio. Mitologia primitiva*. Mondadori, Milano 1990.
- Catechismo della Chiesa Cattolica*. Libreria Editrice Vaticana, 1992.
- Cohen, A. *Il Talmud*. Trad. A. Toaff. Laterza, Bari 1935.
- Compilation of Compilations, The*. Prepared by The Universal House of Justice 1963-1990. 2 voll. Bahá'í Publications Australia, Maryborough, Victoria, Australia 1991.
- Corano, Il. Introduzione, traduzione e commento di Alessandro Bausani*. Sansoni, Firenze 1961.
- Dās, B. *The Essential Unity of All Religions*. The Theosophical Publishing House, Madras 1955.

- Davies, B. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- Denny, F.M. «Islam: Qur'an and Hadith», in *The Holy Book in Comparative Perspective*, pp.84-108.
- Denny, F. M. e Taylor, R. L. «Introduction», in *The Holy Book in Comparative Perspective* pp.1-9.
- A Dictionary of the Holy Bible*. American Tract Society, New York 1859.
- Du Breuil, P. *Lo zoroastrismo*. Trad. di S. Brusati. Il melangolo, Genova 1993.
- Durkheim, R. *Formes élémentaires de la vie religieuse*. 1937.
- Educazione Bahá'í. Compilazione della Casa Universale di Giustizia*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978.
- Encyclopedia of Religion, The*. Vol. 20. Ed. Mircea Eliade et al. MacMillan, New York 1990.
- J.E. Esslemont, *Bahá'u'lláh and the New Era*. 4ª ed. riv. Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, IL: 1980; trad. it.: *Bahá'u'lláh e la Nuova Era*. 7ª ed. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1998.
- Facchini, F. *Il cammino dell'evoluzione umana. Le scoperte e i dibattiti della paleoantropologia*. Jaka Book, Milano 1985.
- Fazel, S. «Interreligious Dialogue and the Bahá'í Faith: Some Preliminary Observations», in *Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Bahá'í Theology*, pp.137-152.
- «Is the Bahá'í Faith a World Religion?», in *The Journal of Bahá'í Studies*, vol. 6, n. 1, pp.1-16.
- La Festa del Diciannovesimo Giorno. Compilazione della Casa Universale di Giustizia*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1990.
- Feuerbach. L. *Wesen der Christenthum*, Lipsia 1841; trad. it.: *L'essenza del cristianesimo*. Prefazione di A. Banfi, trad. di C. Cometti. Universale economica, Milano 1971.

- Fitzgerald, T. «Hinduism and the "World Religion" Fallacy», in *The Encyclopedia of Religion*, vol. 20, pp.101-18.
- Fozdar, J. *The God of Buddha*. Casa Editrice Bahá'í, Ariccia, RM, Italia 1995.
- Gamble Jr., H.Y. «Christianity: Scripture and Canon», in *The Holy Book in Comparative Perspective*, pp.36-62.
- Gioventù Bahá'í. *Compilazione della Casa Universale di Giustizia*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981.
- Glasenapp, H. von. *Die fünf grossen Religionen*. Diederichs, Düsseldorf 1951-1952.
- Gnoli, G. «Le religioni dell'Iran antico e Zoroastro», in *Storia delle religioni*. Vol. 1. *Le religioni antiche*, pp.455-98.
- Gogarten, F. *Die Verkündigung Jesu Christi*. Heidelberg 1948.
- Guida per una vita bahá'í. Compilazione della Casa Universale di Giustizia*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1976.
- Hatcher, W.S. «Science and Religion», in *World Order*, vol. 3, n.3, p.14.
- Hertz, J.H. *The Pentateuch and the Haftorahs*. Soncino Press, Londra [1961].
- Hesse, H. *Siddharta. Poema indiano*. Trad. M. Mila. Edizioni Frassinelli, Milano 1970.
- Hick, J.H. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Yale, New Haven, CT 1989.
- «Interfaith and Future», in *Bahá'í Studies Review*, vol. 4, n. 1, pp.1-8.
- *Philosophy of Religion*. 4ª ed. Prentice Hall, Englewood Cliff, NJ 1990.
- The Holy Book in Comparative Perspective*. A cura di F.M. Denney e R.L. Taylor. University of South Carolina Press, Columbia, SC 1993.

Huddleston, J. *The Search for a Just Society*. George Ronald, Oxford 1989.

Hymns of Zarathustra, The. Being a translation of the Gâthâs together with introduction and commentary by Jacques Duchesne-Guillemin. Translated from the French by Mrs. M. Henning. Charles E. Tuttle Company, Inc., Boston, MA 1992

Inni di Zarathushtra. A cura di Marcello Meli. Mondadori, Milano 1996.

«Join the Army of Peace», in *Star of the West*, vol. 13, pp.112-3.

The Journal of Bahá'í Studies. Rivista dell'Association for Bahá'í Studies. Ottawa.

Kant, I. *Was heisst: Sich im denken orientieren?* (Che cosa significa orientarsi nel pensare) 1786.

Keown, D. *Buddhism. A Very Short Introduction.* 1996; trad.it.: *Buddhismo.* Edizione italiana a cura di M. Maglietti. Einaudi, Torino 1999.

Küng, H. *Cristianesimo e religioni universali. Introduzione al dialogo con islamismo, induismo, buddhismo.* Trad. di G. Moretto, 3ª ed. Mondadori, Milano 1987.

— *Ebraismo.* Trad. di G. Moretto. Rizzoli, Milano 1993.

Laszlo, E. «Foreword», in *The Universal House of Justice, To the Peoples of the World*, pp.xiii-xiv

Lester, R.C. «Hinduism: Veda and Sacred Text», in *The Holy Book in Comparative Perspective*, pp.126-47.

Lights of Guidance. A Bahá'í Reference File Compiled by Helen Basset Hornby. Ed. riv. Bahá'í Publishing Trust, New Delhi 1996.

Mahmudi, J. «The Institutionalization of Religion», in *World Order*, vol. 11, n. 1, pp.16-25; trad. it.: «L'Istituzionalizzazione della Religione», in *Opinioni Bahá'í*, vol. 2, n. 1, pp.24-38.

Martin, D. «Bahá'u'lláh's Model for World Fellowship», in *World Order*, vol. 11, n. 1, pp.6-20.

- «Humanity's Coming Encounter with Bahá'u'lláh», in *The American Baha'i*, 9 aprile 1992.
- Mehr, F. *The Zoroastrian Tradition. An Introduction to the Ancient Wisdom of Zarathushtra*. Element, Rockport, MA 1991.
- Momen, M. *Buddhism and the Bahá'í Faith. An Introduction to the Bahá'í Faith for Theravada Buddhists*. George Ronald, Oxford 1995.
- «Is the Bahá'í Faith a World Religion?», in *Soundings-Essays in Bahá'í Theology*, pp.55-64.
- Neeley's History of the Parliament of Religions*. A cura di W.R.Houghton. F.T. Neeley, Chicago 1893.
- Oxford Dictionary of World Religions, The*. A cura di J. Bowker. Oxford University Press, Oxford 1997.
- Oxford English Dictionary. The. Prepared by J.E. Simpson and E.S.C. Weiner*. 2^a ed. Clarendon Press, Oxford 1989.
- Opinioni bahá'í*. Trimestrale pubblicato dall'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í d'Italia. Roma, Italia.
- Pals, D.L. *Seven Theories of Religion*. Oxford University Press, Oxford 1996.
- Panikkar, R. *Il silenzio di Dio, la risposta del Buddha*. Borla, Roma 1992.
- Peace Education Contexts and Values*, a cura di J. Calleja e A. Perucca. Edizioni Pensa MultiMedia, Lecce 1999.
- Peccei, A. *Cento pagine per l'avvenire*. Mondadori, Milano 1981.
- Pettazzoni, R. *Religione e Società*. Edizioni Ponte Nuovo, Bologna 1966.
- Piantelli, M. «Il buddhismo indiano», in *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, pp.277-368.

- «Lo hindūismo. I. Testi e dottrine», in *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, pp.49-131.
- «La “religione” vedica», in *Storia delle religioni*. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*, pp. 17-48.
- Preghiera Meditazione Devozione. Compilazione della Casa Universale di Giustizia*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1981.
- I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. A cura di A. Lami. Con un saggio di W. Kranz. Testo greco a fronte. Rizzoli, Milano 1991.
- Proceedings of the World Congress of Faith*. World Congress of Faith, Londra 1936.
- Propilei, I. Grande storia universale Mondadori*. a cura di Golo Mann e Alfred Heuss, 2ª ed., Mondadori. Vol. 2, 1967. Vol. 10, 1968.
- Ray, R.A. «Buddhism: Sacred Text Written and Realized», in *The Holy Book in Comparative Perspective*, pp.148-80.
- Religioni*. Prolusioni di S. Abbruzzese, R. Boyer, E. Brito, J. Ries. Dizionario a cura di I.P. Couliano, M. Eliade. JACA Book, Milano 1992.
- Renan, E. *Gli apostoli* Trad. E. Torelli-Viollier. Dall'Oglio, Varese 1966.
- Revisioning the Sacred: New Perspectives on a Bahá'í Theology*. J. McLean editor. *Studies in the Bábí and Bahá'í Religions*. Vol. 8. Kalimat Press, Los Angeles 1997.
- Rohani, M.K. *Accents of God*. Oneworld, Oxford 1991.
- Rosenbaum, J. «Judaism: Torah and Tradition», in *The Holy Book in Comparative Perspective*, pp.10-35.
- Rost, H.T.D. *The Golden Rule*. George Ronald, Oxford 1986.
- Rowe, W.L. *Philosophy of Religion. An Introduction*. 2ª ed. Wadsworth, Belmont, CA 1993.

- Sacred Books of the East, The*. Vol. XVIII *Pahlavi Texts*. Trad. E.W. West. A cura di F.M. Müller. Motilal Banarsiddas. New Delhi 1882.
- Samuel, H. «Bahá'u'lláh's Ground Plan of World Fellowship», in *Proceedings of the World Congress of Faith*, pp.299-311.
- Savi, J. *Nell'universo sulle tracce di Dio. Un'introduzione alla filosofia divina di 'Abdu'l-Bahá*. Nur, Roma 1988.
- Sesto Empirico. *Adversus Mathematicos*.
- Sharpe, E.J. *Comparative Religion. A History*. 2ª ed. Open Court, La Salle, IL 1986.
- Shoghi Effendi. *God Passes By*. Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, IL 1957; trad. it.: *Dio passa nel mondo. La più recente Rivelazione Divina*. Roma 1968.
- *Letters from the Guardian to Australia and New-Zealand 1923-1957*. National Spiritual Assembly of the Bahá'ís of Australia Incorporated, Sidney 1971.
- *The Promised Day is Come*. Bahá'í Publishing Committee, Wilmette, IL 1941; trad. it.: *Il Giorno Promesso*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1978.
- *Unfolding Destiny. The Messages from the Guardian to the Bahá'ís of the British Isles*. Bahá'í Publishing Trust, Londra 1981.
- *The World Order of Bahá'u'lláh. Selected Letters*. Bahá'í Publishing Trust, Wilmette, IL 1955; trad. it.: *L'Ordine Mondiale di Bahá'u'lláh*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1982.
- Soundings-Essays in Bahá'í Theology*. A cura di S. McGlinn. Open Circle, Christchurch, NZ 1989.
- Star of the West*. Rivista bahá'í pubblicata dal 1910 al 1933 a Chicago e Washington D.C.
- Stazio, P.P. *Tebaide*.
- Stephens, C.L. e Pence, G. *Seven Dilemmas in World Religions*. Paragon House, New York 1994.

- Storia delle religioni a cura di Giovanni Filoramo*. Vol. 1. *Le religioni antiche*. Laterza 1994. Vol. 4. *Religioni dell'India e dell'Estremo Oriente*. Laterza 1996.
- Study of Religion, Tradition and New Religions, The*. A cura di P. Clarke e S. Sutherland. Routledge, Londra 1991.
- «Survival and Salvation, Words of Abdul-Baha from Diary of Mirza Ahmad Sohrab», in *Star of the West*, vol. 7, pp.190-1.
- Swidler, L. *After the Absolute: The Dialogical Future of Religious Reflection*. Fortress Press, Minneapolis 1990.
- Tilghman, B.R. *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Blackwell Publishers, Cambridge, MA 1994.
- Toynbee, A.J. *A Study of History. Universal Churches*. Vol. 7b. Oxford University Press 1963.
- Tracy, D. *Plurality and Ambiguity, Hermeneutics, Religion, Hope*. The University of Chicago Press 1994.
- Traveller's Narrative. A*, Trad. dal persiano di E.G. Browne. The University Press, Cambridge 1891.
- The Universal House of Justice. *To the Peoples of the World. A Bahá'í Statement on Peace by the Universal House of Justice*. The Association for the Bahá'í Studies, Canada 1986; trad. it.: La Casa Universale di Giustizia. *La promessa della pace mondiale*. Casa Editrice Bahá'í, Roma 1985.
- Tutti i documenti del Concilio*. Testo italiano dei 16 documenti promulgati dal Concilio Vaticano II conforme all'Edizione Tipica Vaticana. 8ª ed. Editrice Massimo, Milano 1971.
- Upaniṣad antiche e medie*. Introduzione, traduzione e note di Pio Filippini-Ronconi. 2ª ed. Boringhieri, Torino 1968.
- Van der Leeuw, G. *Fenomenologia della Religione*. Trad. V. Vacca, Torino 1975.
- Vishnupuranam*. Trad. M.N. Dutt. Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1973.

Von Stietencron, H. «Prospettive induistiche», in Küng, *Cristianesimo e religioni universali*, pp.253-306.

Walzer, R. *Galen on Jews and Christians*. Oxford University Press 1949.

Ward, K. *Images of Eternity. Concepts of God in Five Religious Traditions*. Oneworld, Oxford 1993.

World Order. Periodico pubblicato dall'Assemblea Spirituale Nazionale dei Bahá'í degli Stati Uniti. Wilmette, IL.

